

- ▲ **Palabras clave/** Arquitectura, edificios religiosos, plantas, tipologías.
- ▲ **Keywords/** Architecture, religious buildings, floor plans, typologies.
- ▲ **Recepción/** 14 de septiembre 2023
- ▲ **Aceptación/** 05 de marzo 2024

## ¿Qué forma debe tener una iglesia? A propósito de algunas reflexiones de Luis Moya

Which Shape Should a Church Take? Some  
Reflections by Luis Moya

**Esteban Fernández-Cobián**

Arquitecto, Universidade da Coruña, España.  
Doctor en Arquitectura, Universidade da Coruña,  
España.  
Académico, Universidade da Coruña, España.  
esteban.fcobian@udc.es

**RESUMEN/** El debate sobre la forma de una iglesia se remonta prácticamente a los orígenes del cristianismo, y en ella intervienen factores geométricos, fenomenológicos, litúrgicos y pastorales. Esta cuestión se reactivó por última vez tras el Concilio Vaticano II, hasta llegar a definir el posicionamiento ideológico de una determinada comunidad eclesial. En 1961, Luis Moya había publicado algunas consideraciones sobre este tema a propósito de un concurso en el que actuó como jurado. Si como constructor de iglesias siempre buscó la planta perfecta que armonizara el esquema lineal y el central –los dos extremos del debate– sus reflexiones amplían el ámbito de la discusión, ayudando a encuadrar el problema en un contexto historiográfico más general. El artículo concluye sugiriendo algunas recomendaciones para el diseño planimétrico de las iglesias, de modo de que puedan responder adecuadamente a los requerimientos específicos de los diversos tipos canónicos. **ABSTRACT/** The debate about the shape of churches practically goes back to the origins of Christianity, involving geometrical, phenomenological, liturgical, and pastoral factors. The next time the discussion sparked was after the Second Vatican Council, defining the ideological stance of a certain ecclesiastical community. In 1961, Luis Moya had published certain considerations about the topic in the context of a contest in which he acted as jury. If as a church builder he always looked for the perfect floor plan that could harmonize with the lineal and central –the two opposite positions of the debate– his reflections broadened the scope of discussion, helping to frame the issue in a more general historiographical context. The paper concludes making some suggestions for the churches' planimetric design helping them adequately respond to the specific requirements of different canonic types.

### INTRODUCCIÓN

En diciembre de 2023 se cumplieron 60 años de la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* por parte del Concilio Vaticano II (1962-65). Este documento marcó el comienzo de la última reforma litúrgica de la Iglesia católica. Una reforma que tuvo una indudable influencia sobre la arquitectura religiosa, si bien el alcance y la pertinencia de la misma vuelven a estar en entredicho tras décadas de aceptación prácticamente

acrítica (Stroik, 1998; McNamara, 2009; Rose, 2013).

Uno de los aspectos más llamativos de esta reforma tuvo que ver con el dibujo de las plantas de las iglesias. El habitual esquema lineal dio paso a disposiciones diversas, de modo que las iglesias de formas irregulares, dispuestas en ángulo, en sector circular o incluso completamente centralizadas se acabaron imponiendo bajo la consigna del *espíritu de los tiempos* (Cornoldi, 1995).

Una lectura superficial de los documentos conciliares podría hacer suponer que esta mutación era aconsejable, necesaria o incluso inevitable para que los espacios destinados al culto se adecuaran a los objetivos que la Iglesia católica perseguía. Pero análisis más recientes, que encuadran las afirmaciones de la *Sacrosanctum Concilium* y sus documentos derivados (Urdeix, 2001) en su contexto general, parecen desmentirlo (López-Arias, 2015, 2016 y 2021).

Este texto quisiera aportar nuevos puntos de vista al debate. A las tres angulaciones habituales (geométrica, litúrgica y canónica) se añaden las observaciones fenomenológicas de un arquitecto español muy respetado y muy polémico a partes iguales, que combinaba su gran erudición con una obra construida de notable alcance: Luis Moya. La lectura combinada de todas ellas se inserta dentro del marco histórico que surgió tras el Concilio Vaticano II, abriendo el campo a la formulación de una serie de recomendaciones sobre la forma que deberían presentar las iglesias en la actualidad.

### El enfoque geométrico

Resulta evidente que entre las primeras decisiones que tiene que tomar un arquitecto cuando comienza a diseñar una iglesia se encuentran las relativas al carácter del espacio: si va a ser un espacio direccional o un espacio centralizado, si estará tensionado o será homogéneo, si dominará la penumbra o la luz, etc. No es algo que pueda decidirse a la ligera, ya que de este primer paso se derivarán numerosas implicaciones de todo tipo: simbólicas, fenomenológicas, litúrgicas, pastorales, etc. Una decisión así puede llegar hasta el punto de posicionar ideológicamente a la comunidad que en ella vive y celebra su fe. Pero también puede ocurrir al revés: que sea la comunidad la que se la imponga al arquitecto. Habitualmente, la disposición longitudinal se suele asociar con comunidades parroquiales *conservadoras*, que celebran una liturgia rigurosa y viven la fe de una manera más individual que colectiva. La planta centralizada, por el contrario, sería síntoma de comunidades parroquiales *progresistas*, que celebran una liturgia experimental y viven la fe con un carácter marcadamente social. Si la disposición lineal dibuja un grupo eclesial unido por un destino remoto –escatológico, podríamos decir– la disposición central incidiría en el compromiso cercano, inmanente. A la unión espiritual se le opondría la unión material; al más allá, el más acá. Desde los orígenes del cristianismo las iglesias se han venido construyendo

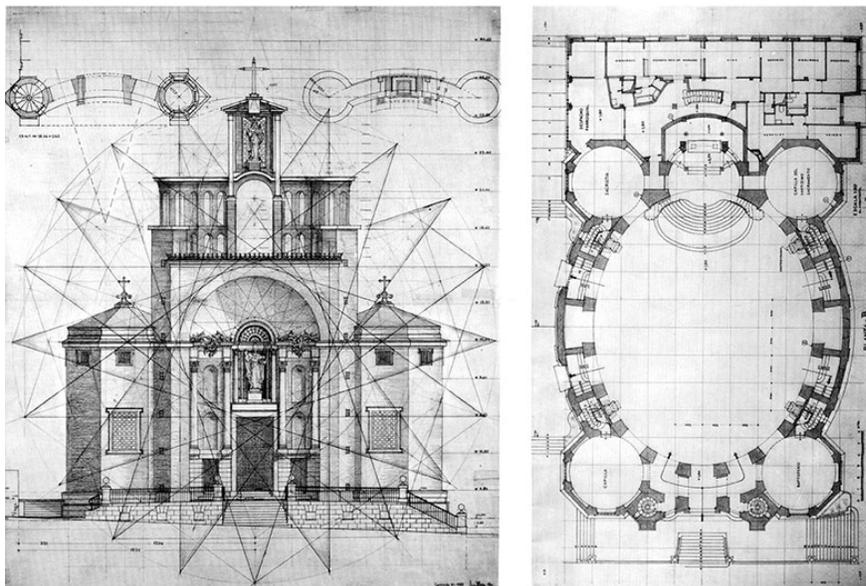


Figura 1. Luis Moya Blanco. San Agustín, Madrid, 1945-59 (fuente: González-Capitel Martínez, Antonio, 1982, *La arquitectura de Luis Moya Blanco*. Madrid: COAM).

según dos modelos: el longitudinal y el central. Al principio sus programas eran diferentes: así, mientras que las primeras se usaban como espacios de reunión, las segundas se solían erigir como monumentos funerarios. Unos serían espacios para los vivos mientras que los otros estarían reservados para los muertos. León Battista Alberti –y con él muchos otros hasta Zevi– supuso que tras el edicto de Milán (313) los edificios dedicados al culto cristiano habían adoptado el modelo de las basílicas civiles, modificando el carácter del espacio hasta hacerlo direccional, priorizando uno de los dos sentidos para centrar la atención en el lugar del sacrificio. Lo cierto es que desde entonces, la inmensa mayoría de las plantas de las iglesias conservó aquel esquema longitudinal. Los templos de planta central, por el contrario, derivados de las *cella memoriae*, estaban destinados a acoger liturgias particulares derivadas del rito del bautismo o del oficio de difuntos, pero rara vez a la celebración del banquete eucarístico, al menos en Occidente.

Otra manera de plantear la disyuntiva entre la planta longitudinal y la central fue el recurso a la mera geometría. Durante el Renacimiento, arquitectos y teóricos persiguieron el templo ideal que fuese reflejo de la perfección divina. La aspiración a construir una forma geoméricamente perfecta, ignorando la liturgia, se justificaba afirmando que la creación de espacios puros, como la planta central o la cúpula hemisférica, suponía en sí misma un homenaje a Dios.

Luis Moya Blanco (1904-90) intentó durante casi toda su vida conseguir la planta perfecta de una iglesia católica; conjugar ese espacio geoméricamente ideal con una forma que fuera útil para celebrar la liturgia cristiana (Fernández-Cobián, 2005). Por eso acudió a los grandes monumentos funerarios de la arquitectura tardo-romana como inspiración para superar la dialéctica histórica entre ambas formas. Así surgió la iglesia de San Agustín (Madrid, 1945-59), acaso su obra maestra (figura 1). Con el alargamiento de la planta centralizada, el círculo se convierte en elipse, cuyo control formal viene dado

por la proporción áurea que rige la relación entre sus ejes. La disposición de las capillas hace que la planta aparezca encerrada en un rectángulo de proporciones armónicas, mientras que la cúpula garantiza la unidad de un espacio que deviene, tanto litúrgica como geométricamente, perfecto. El problema estaba resuelto (González-Capitel, 1982). Pero Moya también sabía que aunque la forma de la planta era importante, pocas veces había sido absolutamente determinante en la configuración espacial de una iglesia, entre otras razones porque la historia de la arquitectura está llena de ejemplos mixtos, de plantas longitudinales utilizadas de forma central y viceversa, como sigue ocurriendo, por ejemplo, en la nueva basílica de la Santísima Trinidad, en Fátima (Alexandros Tombazis, 2004-07) (figura 2). De ahí que se pudieran hacer otras observaciones que fueran más allá de la geometría.

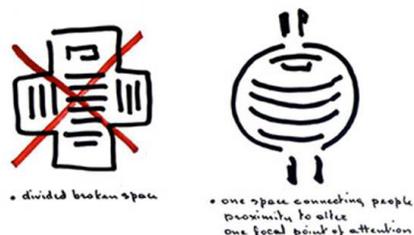


Figura 2. Alexandros Tombazis. Basílica de la Santísima Trinidad, Fátima (Portugal), 2004-07, (fuente: Neves, José Manuel das, dir. 2007. «Igreja da SSMA Trindade. Fátima», *Arquitetura Ibérica* 22: número monográfico).

### Una lectura fenomenológica

La erudición de Moya le hizo particularmente idóneo para actuar como jurado en diversos concursos de arquitectura religiosa. Participó como tal en el Premio Nacional de Arquitectura de 1954, que versó sobre el tema *Una capilla en el Camino de Santiago*; en el concurso para la basílica de la Virgen de las Lágrimas, en Siracusa (Italia, 1955); y en el concurso de anteproyectos de la iglesia de San Esteban Protomártir, en Cuenca (1960). En ellos pudo exponer sus puntos de vista sobre el tema, los motivos que le llevaron a elegir una u

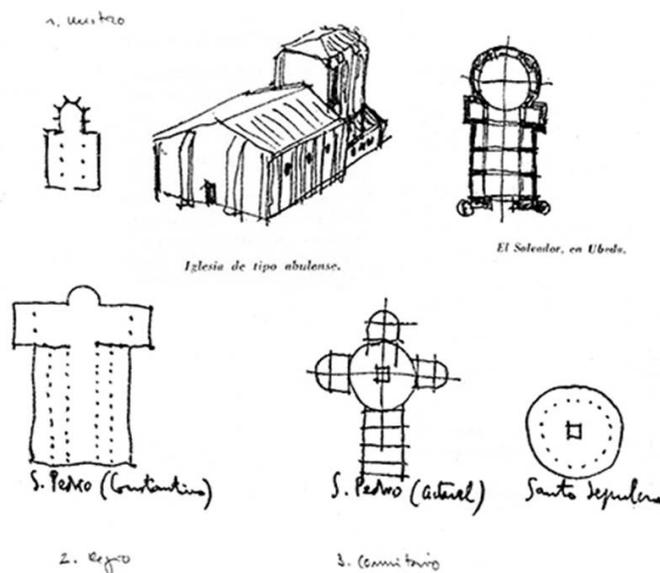


Figura 3. Luis Moya Blanco. Clasificación fenomenológico-litúrgica de los templos cristianos, 1961 (con anotaciones del autor), (fuente: Moya Blanco, Luis. 1961. «Iglesia parroquial de San Esteban», *Arquitectura* 25: 17-22).

otra solución, y sus porqués. “Estos análisis de la situación histórica de la arquitectura moderna en el campo religioso le llevaron a plantear tres clasificaciones; la primera fue tipológica -invariable, por tanto- la segunda, coyuntural y la tercera, levemente prospectiva” (Fernández-Cobián, 2005, p. 228). En la primera de ellas -la más interesante a nuestros efectos- Moya estableció una clasificación fenomenológico-litúrgica que intentaba superar la clásica dicotomía longitudinal vs. central (Moya, 1961). Pienso que se trata de una herramienta válida para comprender no tanto la evolución del espacio de culto cristiano a lo largo de la historia, sino su adaptación a los tiempos; una herramienta que entiende el edificio como un todo histórico, evitando así cualquier tentación de maniqueísmo (figura 3).

En su opinión, los templos cristianos se dividirían en tres géneros: místico, regio y comunitario. Las iglesias del género místico serían aquellas en las que se produce un fuerte contraste lumínico entre la nave y el santuario,

de modo que la atención se centra casi inconscientemente en el altar. De esta forma el fiel, al quedarse aislado sensorialmente de lo que ocurre a su alrededor, podría concentrarse en su interioridad y relacionarse fácilmente con Dios. Era la disposición más adecuada para las capillas y los oratorios. De hecho, Moya citaba a título de ejemplo la capilla renacentista de El Salvador en Úbeda (Jaén), pero lo mismo se podría decir de la pequeña iglesia de Santiago Apóstol en La Unión, de Gerardo Cuadra (1965) o de tantas otras (figura 4).

El segundo género tendría como modelo la basílica cristiana latina, y concretamente la basílica constantiniana de San Pedro en el Vaticano. Moya opinaba que había sido el resultado de unir dos cuerpos edilicios: una sala para fieles hecha a semejanza de las basílicas civiles, y un aula regia al modo de las que usaban los emperadores para sus audiencias. En estas iglesias, los fieles se disponen como en el salón de un palacio real, al pie del trono que es el altar,

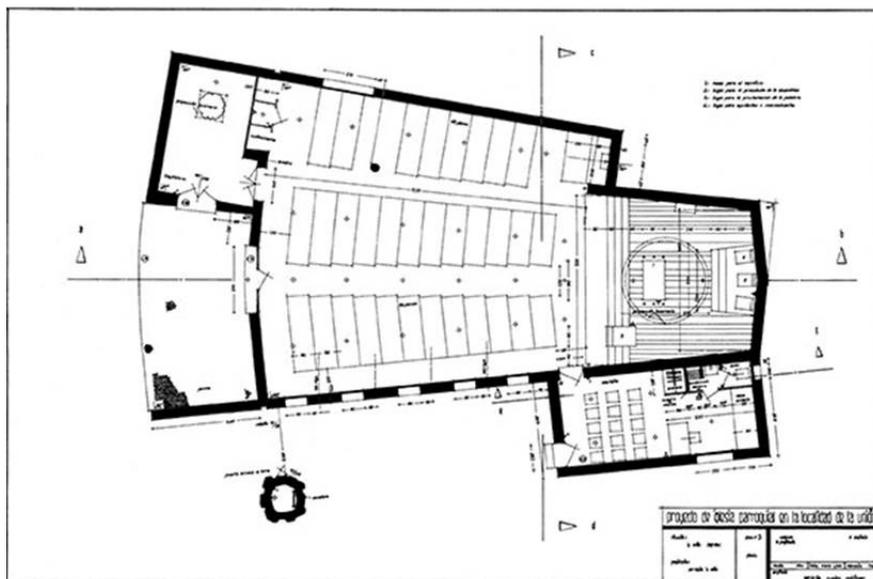


Figura 4. Gerardo Cuadra Rodríguez. Santiago Apóstol, La Unión de los Tres Ejércitos (La Rioja), 1965. (fuente: León Pablo, José Miguel, coord. 2002. Gerardo Cuadra, arquitecto. Logroño: Cultural Rioja).

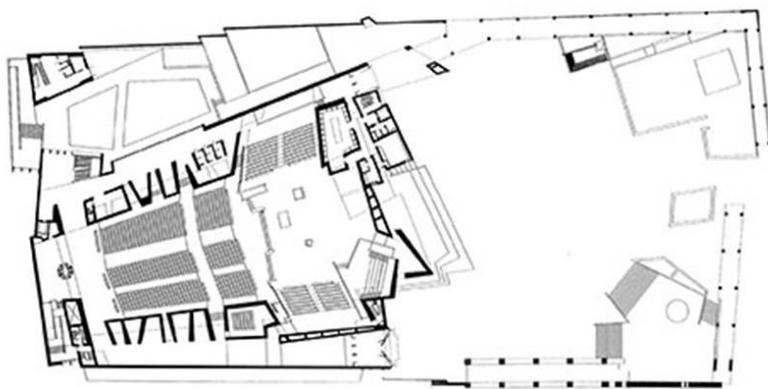


Figura 5. Rafael Moneo Vallés. Catedral de Nuestra Señora de Los Angeles, Los Angeles (Estados Unidos), 1996-2002. (fuente: Jiménez, Carlos. 2002. «La catedral de Moneo en Los Angeles», AV Monografías 95: 108-121).

que está elevado y separado del resto: de ahí su calificación como género regio. Es la disposición más adecuada para las catedrales, que acogen el trono -la cátedra- del obispo. Si

Moya recordaba que la basílica de San Pablo Extramuros todavía conservaba intacta esa disposición, nosotros podemos añadir que la catedral de Nuestra Señora de Los Angeles,

de Rafael Moneo (1996-2002), manifestaría la vigencia de este tipo (figura 5).

Las iglesias del tercer género se conformarían como un espacio único, con el altar en el centro o muy cerca del centro y rodeado por los fieles, como sucede en la rotonda del Santo Sepulcro de Jerusalén o más recientemente en la catedral de Liverpool (Frederick Gibberd, 1959-67) o incluso en la capilla del monasterio de Santa María de la Resurrección, en Ahuacatlán (México, fray Gabriel Chávez de la Mora, 1954-59) (figura 13). En ellas se produce una reunión analógica de Cristo con sus discípulos, que hace más comprensible la idea paulina del *cuero místico* que constituye la Iglesia (Biblia Reina-Valera, 1960, Corintos 12). El ámbito suele estar bañado en luz, por lo que si por una parte resulta menos apropiado para la meditación individual de los fieles, por otra parte favorece el sentido de comunidad y de familia entre ellos. La denominación como género comunitario alude a este hecho, y a la adecuada disposición que ofrece para la misa dialogada y para cualquier tipo de acto litúrgico en común. Salvo algunos primeros ejemplos que se publicaron el número 119 de la revista *Arquitectura* -como las iglesias en Boadilla del Monte o en Palma de Mallorca (García de Castro y Mexía, 1969; Ferragut, 1969) (figura 6)- este esquema central apenas se desarrolló en España, aunque es cierto que hubo algunas propuestas que no llegaron a construirse, como la de Alejandro de la Sota para el propio concurso de Cuenca, o la de Luis Cubillo para el seminario de Castellón (1961). Tanto es así que recientemente he escrito:

Desde el punto de vista litúrgico, es frecuente que los arquitectos se refieran a la disposición central como la más adecuada al Concilio Vaticano II, ya que -hipotéticamente- favorecería la participación activa de los fieles en el culto. Sin embargo, frente a esta idea y salvo raras excepciones, todas ellas [las iglesias españolas del siglo XXI] presentan una disposición lineal. ¿Significa esto que la reforma litúrgica no se llegó a aplicar en España, que no fue bien comprendida, o

que –sencillamente– ha sido superada por la vida misma? (2019, p. 15). Y recordaba que en 2002, Pina Ciampani ya había demostrado que en un espacio central, más allá de la tercera fila, la implicación activa de los asistentes a una ceremonia litúrgica se pierde completamente, lo que reduciría la capacidad de las iglesias a pocas decenas de personas, un tamaño que se corresponde con el ambiente monacal o con una pequeña capilla (justo los lugares donde se realizaron los experimentos litúrgicos a mediados del siglo XX), pero no con aforos mayores.

vuelta a la lógica en Trento (pero con una deformación progresiva hacia lo grotesco) y la moderna vuelta a las formas abstractas en los limpios ritos del Movimiento Litúrgico (Fernández-Cobián, 2005, pp. 229-230).

En efecto, a finales del siglo XIX, el Movimiento Litúrgico había promovido una intensa depuración de los ritos que potenciase la participación de los fieles en los actos de culto; y para ello consideraba básico obtener una óptima disposición espacial de los mismos. Este requisito iba a estimular la imaginación de los arquitectos dando lugar a nuevas plantas.

núcleo del templo. Ya que la Eucaristía era el centro de la vida cristiana, el arquitecto debería optimizar la forma del espacio de culto para poder conseguir una participación comunitaria que potenciase la realidad del misterio eucarístico, dejando en un segundo plano las devociones accesorias. El reto no era fácil, pues para el clérigo alemán la dignidad del tema requería sencillez, continuidad con la tradición, rectitud constructiva y verdad en el material.

Las ideas de van Acken influyeron de manera notable en la arquitectura religiosa de Dominikus Böhm, que en 1922 proyectó la *Messopferkirche* o iglesia para la celebración de la misa (figura 7). Se trataba de una nueva formulación tipológica donde los fieles formarían una unidad de sacrificio con el sacerdote. Böhm llamó a este proyecto *Circumstantes*. En él, a través de la geometría elíptica y la gradación lumínica, la nueva centralidad exigida al altar quedaba integrada dentro del simbolismo de la planta basilical, tal como haría Luis Moya algunos años más tarde en sus primeras iglesias, como ya hemos visto.

Poco después, Rudolf Schwarz continuó con los planteamientos de Böhm, incorporando ideas del sacerdote, escritor y académico católico alemán Romano Guardini, que él mismo había experimentado en el castillo de Burg-Rothenfels (Crippa, 2007). De los siete esquemas proyectuales que desarrolló en su libro *Vom Bau der Kirche* (Schwarz, 1938), los cuatro primeros son centrales –el anillo, el anillo abierto, el cáliz de luz y la cúpula luminosa– y quieren representar la unión que convierte a la comunidad orante en *cuervo místico* de Cristo (figura 8). Los otros tres son lineales –el camino, el cáliz oscuro y la catedral de todos los tiempos– y en ellos se valora la capacidad simbólica del espacio para manifestar el itinerario que acompaña a la comunidad en su peregrinar hacia Dios (figura 9). Schwarz (1938) afirmaba que esos esquemas no eran dibujos de plantas, sino solo arquetipos sobre los que el arquitecto podría trabajar para marcar el espacio con un carácter verdaderamente teológico que

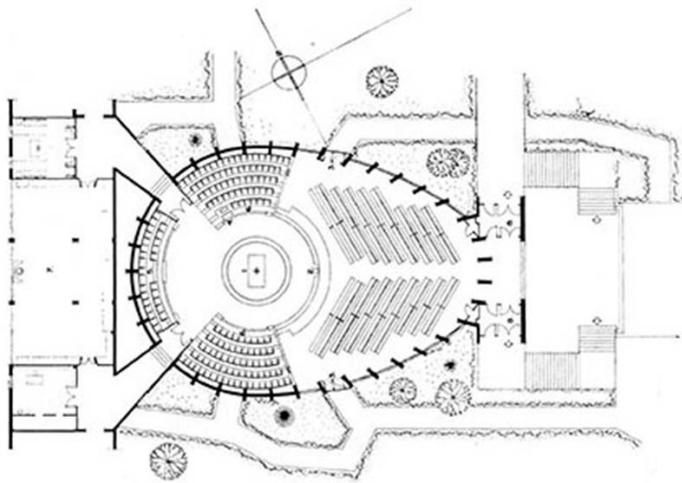


Figura 6. José Ferragut Pou. Nuestra Señora de los Ángeles (o de la Porciúncula), Palma de Mallorca, 1965-68, (fuente: Ferragut Pou, José. 1969. «Iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles». *Arquitectura* 119: 38-40).

### El enfoque litúrgico

Pero también existía otro posible punto de partida: el programático-litúrgico (Moya et al., 1963). Así, en una segunda clasificación,

Moya propondrá una lectura alternativa quizá más real, apoyada en el modo concreto de practicar la liturgia que tuvo el pueblo cristiano a través de los tiempos. En este sentido, distinguirá cuatro momentos: la tradición basilical/medieval, en la que los espacios respondían a formas lógicas, la incorporación del discurso abstracto a partir de Alberti, la

En 1922 apareció en Alemania el ensayo *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk* (La construcción cristocéntrica de iglesias. Un proyecto litúrgico de obra de arte integral) (van Acken, 1922), del sacerdote Johannes van Acken. Se trataba de un estudio revelador que denunciaba la apatía vital de la arquitectura religiosa del momento, proponiendo como alternativa el *cristocentrismo*. Según esta idea, el altar debía pasar a ser el centro que estructurase la edificación de la iglesia, el

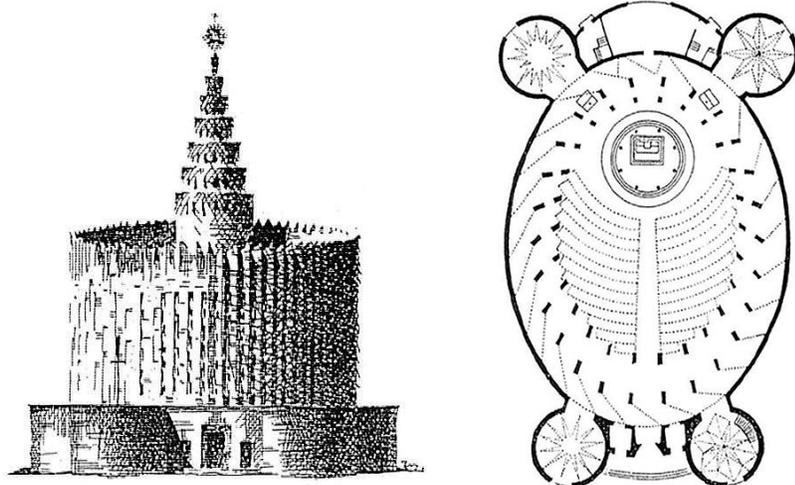


Figura 7. Dominikus Böhm. «Messopferkirche» (iglesia de la Misa o Circumstantes), 1922. (fuente: Cornoldi, Adriano, ed. 1995. L'architettura dell'edificio sacro. Roma: Officina).

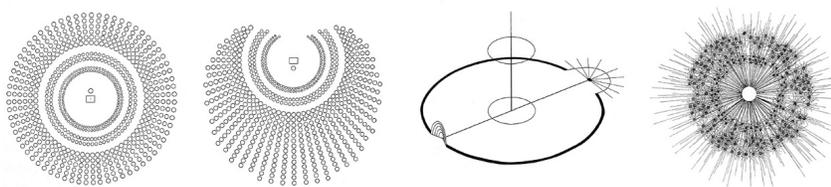


Figura 8. Rudolf Schwarz. Arquetipos centrales para la configuración del espacio de culto: el anillo, el anillo abierto, el cáliz de luz y la cúpula luminosa, 1938. (fuente: Schwarz, Rudolf. 2021. Construir una iglesia: la función sagrada de la arquitectura cristiana. Editado por Esteban Fernández-Cobián. A Coruña: Universidade da Coruña).

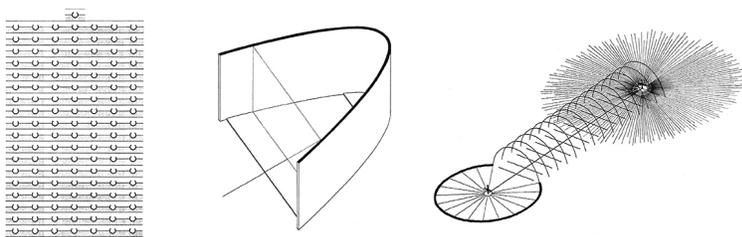


Figura 9. Rudolf Schwarz. Arquetipos lineales para la configuración del espacio de culto: el camino, el cáliz oscuro y la catedral de todos los tiempos, 1938. (fuente: Schwarz, Rudolf. 2021. Construir una iglesia: la función sagrada de la arquitectura cristiana. Editado por Esteban Fernández-Cobián. A Coruña: Universidade da Coruña).

englobase dentro de su forma una parte de la historia de la salvación, de modo similar a como la Iglesia imprime su carácter en el año natural, generando así el año litúrgico.

### El enfoque canónico-pastoral

Introduzcamos ahora un nuevo factor de análisis de carácter tipológico. En este punto conviene recordar que según las dos ediciones del Código de Derecho Canónico publicadas hasta el momento (1917 y 1983), se pueden distinguir varios tipos de espacios de culto. En primer lugar estarían las iglesias catedrales, que acogen las sedes de los obispos; en ellas también existe un lugar específico para el cabildo catedralicio -esa pequeña comunidad sacerdotal que, con cierto grado de vida en común, celebra ritos propios- que condiciona la forma de la planta. La iglesia monástica, por su parte, es usada por las personas que viven en el monasterio y solo eventualmente por otro tipo de fieles; en ella el coro de los monjes tiene mucha importancia: se ubica muy próximo al altar, en sus laterales o incluso rodeándolo por tres de sus lados. Si nos fijamos en los santuarios de peregrinación, vemos que allí lo más importante son los espacios de circulación y no tanto los de estancia; puesto que son edificios que se visitan ocasionalmente, el deambulatorio o las capillas laterales dedicadas a las devociones particulares pueden llegar a tener más importancia que la nave principal. Al contrario, en las capillas (entendidas como pequeñas iglesias sin funciones administrativas) o en los oratorios (espacios de culto privados incluidos dentro de otro edificio mayor), debido al escaso número de fieles que los usan, las distintas maneras de posicionarse en el espacio son menos significativas para la configuración del conjunto, y se podrían modificar a voluntad. Algo parecido aunque por la razón opuesta (el elevado número de fieles) se podría decir de los espacios de culto al aire libre. Es, por tanto, en las iglesias parroquiales donde la discusión sobre la conveniencia de utilizar una planta longitudinal o central adquiere toda su presencia y profundidad.

Resulta evidente que en la historia de la arquitectura cristiana las iglesias parroquiales no han sido, arquitectónicamente, las más significativas. Al contrario, su importancia como tipo es muy reciente, y se podría situar dentro de los últimos doscientos años (Fernández-Cobián, 2005). Antes, la iglesia monástica, la catedral o incluso el oratorio fueron tipos constructivos mucho más relevantes. La recuperación de la vida parroquial –históricamente ligada al movimiento litúrgico– conllevó la activación de distintos mecanismos destinados a conseguir que los fieles se integraran en la celebración de los ritos, que antes no se consideraban necesarios. El desarrollo de la cristología, la práctica de la comunión frecuente, una intensa catequesis litúrgica destinada a la comprensión de cada una de las partes de la Santa Misa, la edición del misal para fieles o la traducción de los textos litúrgicos a las lenguas vernáculas, formaron parte de una estrategia que, a mediados del siglo XIX, partió de las abadías benedictinas de Centroeuropa –Maredsous, María-Laach, Solesmes, Mont-Cesar, etc.– para extenderse rápidamente por todo el mundo. Las diversas formas de resolver la disposición de los fieles en el espacio, inicialmente experimentadas en comunidades pequeñas (los propios monasterios) o con estudiantes universitarios, adquirirían carta de ciudadanía tras el Concilio Vaticano II.

### Los desarrollos posconciliares

Tras la publicación de la primera instrucción litúrgica *Inter Oecumenici* (1964), que desarrollaba la constitución conciliar Sacrosanctum Concilium (1963), se generalizó la misa dialogada y el altar se giró hacia los fieles; el rito se desdobló en dos –la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística– por lo que el presbiterio multiplicó sus polos de atención; para ello los promotores eclesíásticos parecieron apostar por las plantas en abanico para los templos. De hecho, tanto la planta longitudinal –despectivamente denominada a partir de entonces como *en autobús* o “en batallón” (Cornoldi, 1995)– se comenzó

a considerar como un residuo barroco sin potencialidades espaciales significativas: algo que habría que superar. Lo cierto es que ni los padres conciliares ni los peritos del *Consilium* –el organismo vaticano encargado de realizar el desarrollo normativo de la constitución litúrgica– en ningún momento se pronunciaron sobre la forma de las plantas. Pero no cabe duda de que los años posteriores al Concilio Vaticano II fueron momentos especialmente confusos, en los que prevaleció un estado de opinión según el cual todo debería ser renovado. Tanto el aspecto de las iglesias como la misma estructura de la liturgia se convirtieron en campos de experimentación personal, y aprovechando el impulso de la constitución y sus especificaciones posteriores, la misma liturgia sería, de hecho, reinventada a diario. Dado que el *Consilium* puso en manos de los ordinarios locales la aplicación práctica de sus indicaciones, en muchas diócesis comenzaron a aparecer oficinas de apoyo y asesoramiento para los arquitectos. En algunos países europeos, este momento coincidió con una fuerte emigración del campo a las ciudades, lo que obligó a los responsables

eclesíásticos a acometer ambiciosos planes de reestructuración diocesana con la creación de decenas –cuando no centenares– de iglesias nuevas. Son conocidos los casos de Roma, Bolonia, Milán o Turín, en Italia; recientemente se han comenzado a estudiar los de Madrid y Barcelona, en España (García-Herrero, 2015; Arboix, 2018). En Madrid, la Oficina Técnica del Arzobispado, dirigida por el sacerdote y sociólogo Jacobo Rodríguez Osuna, encargó al arquitecto Luis Cubillo la construcción de varias iglesias. Los plazos eran muy cortos; por eso, tras diversos tanteos, el arquitecto eligió una planta cuadrada de 11 m. x 11 m. dispuesta en diagonal como la mejor forma para dar respuesta al problema que se le planteaba: máxima capacidad, mínimo coste, óptimas condiciones de visibilidad y acústica, y rapidez de ejecución. Quedó así definido una suerte de tipo eclesial que sería repetido durante años y que respondería perfectamente al llamado *funcionalismo litúrgico* (García-Herrero, 2022; Fernández-Cobián, 2005) (figura 10). A pesar de todo, las peculiares circunstancias sociológicas que rodearon este tipo de construcciones postconciliares –incluida

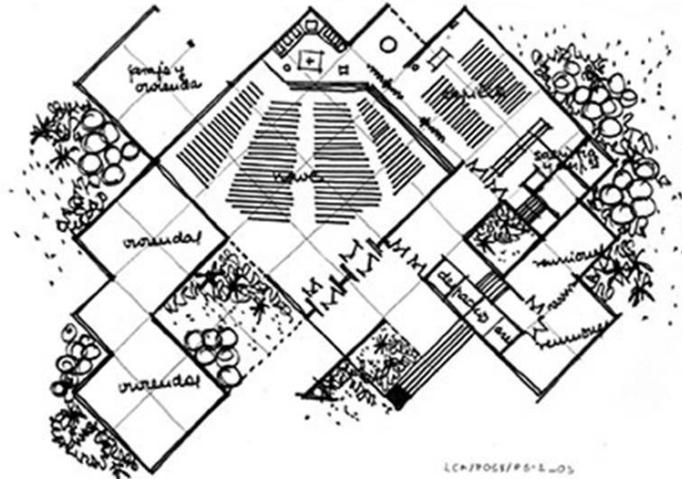


Figura 10. Luis Cubillo de Arteaga. Complejo parroquial de San Fernando, Madrid, 1969-1974, (fuente: Cubillo, Luis et al., eds. 2021. Luis Cubillo de Arteaga. Obras y proyectos. Madrid: Lampreave).

la fuerte crisis disciplinar que sufrió la arquitectura durante los años setenta proyectaron una sombra de duda sobre ellas. El cambio había sido demasiado brusco y había sucedido en demasiados frentes a la vez. Los fieles no acababan de sentirse identificados con este tipo de espacios y poco a poco la nostalgia de las antiguas iglesias se fue imponiendo en la conciencia social.

“Algo le ha ocurrido a la arquitectura religiosa de nuestro siglo” –escribía la escritora Ángeles Caso en un artículo de *El Semanal*, el 22 de enero de 1995- “que ha ido creando iglesias llenas de ángulos, olvidadas del espacio esférico y aritméticamente perfecto que hace posible la revelación de la divinidad. Iglesias sin santos (...), sin tumbas ni reliquias, sin milagros, ni leyendas, ni muertos, ni campanas, heladas iglesias sin fe ni redención”.

Habría que esperar a finales de la década de los noventa para que el debate sobre las plantas de las iglesias volviera al primer plano mediático y académico de la mano de teólogos y arquitectos.

En 1999, el entonces cardenal Joseph Ratzinger retomaba en su libro *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, un debate que, desde su punto de vista, llevaba demasiado tiempo aplazado: la relación entre la forma de las iglesias y la cuestión de la participación activa de los fieles. Ratzinger se vinculaba expresamente con el discurso de Romano Guardini y los documentos conciliares, aunque de un modo aparentemente opuesto al habitual. Así, con respecto a la *actuosa participatio* de los fieles –presunta base de las nuevas planimetrías eclesiales– comentaba:

¿En qué consiste esta participación activa? ¿Qué es lo que hay que hacer? Desgraciadamente, esta expresión se interpretó muy pronto de una forma equivocada, reduciéndola a su sentido exterior: a la necesidad de una actuación general, como si se tratase de poner en acción al mayor número de personas, y con la mayor frecuencia posible (Ratzinger 2001, p. 195).

Para Ratzinger, la implicación en el rito tenía más que ver con una actitud interior de

escucha –receptividad, apertura al misterio, identificación personal con Cristo– que con dinámicas corporales o disposiciones espaciales, por lo que el automatismo formal o *funcionalismo litúrgico* era un problema de diseño desenfocado. Además, si la cuestión de la perfecta audición pronto se solucionó con los sistemas de amplificación electrónica del sonido, la visibilidad defectuosa en

pocos casos llegaría a ser realmente grave (op. cit, 2001).

Durante las últimas décadas se ha desarrollado en Alemania un movimiento teológico llamado *Communio-Räume*, que ha intentado ajustar al máximo la forma de las iglesias a las normas litúrgicas actuales, llevando el funcionalismo hasta sus últimas consecuencias (Gerhards, 1999 y 2003; Zahner, 2007). En la iglesia de St. Christophorus, en Sylt, Alemania (Baumewerd,

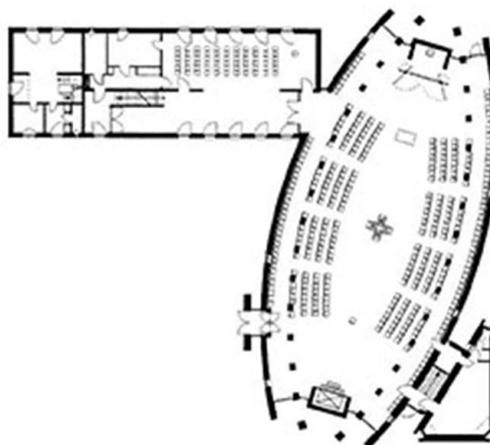


Figura 11. Dieter W. Baumewerd. St. Christophorus, Sylt (Alemania), 1997-99, (fuente: Stock, Wolfgang Jean. 2004. *Architecturführer. Christliche Sakralbauten in Europa seit 1950*. Munich/Berlin/Londres/Nueva York: Prestel).

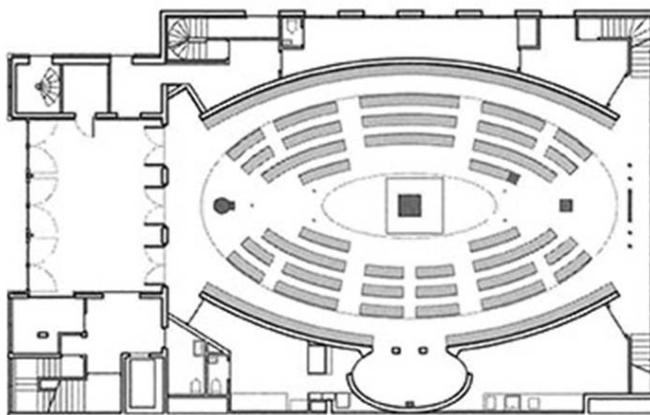


Figura 12. Jean-Marie Duthilleul y Corinne Cailles. Saint-François de Molitor, París (Francia), 1996-2005, (fuente: Duthilleul, Jean-Marie. 2015. *Espace et liturgie. Aménager les églises*. París: MamE-Desclée).

1997-99) (figura 11) o en la de Saint-François de Molitor, en París (Jean-Marie Duthilleul y Corinne Cailles, 1996-2005) (figura 12), por ejemplo, se adopta una doble polarización espacial entre la liturgia eucarística y la liturgia de la palabra que deriva de nuevo en una configuración elíptica, pero donde la forma ya no quiere ser una síntesis dialéctica entre la planta longitudinal y la central como propugnaba Moya, sino responder exclusivamente a la dinámica interna de la celebración. A la vista de estas celebraciones tan diversas y de estos espacios tan poco convencionales, nos podríamos preguntar si se deberían olvidar 20 siglos de arquitectura, de memoria, de vida, y comenzar a generar espacios litúrgicos completamente nuevos, empezando desde cero. O dicho con otras palabras: si la lógica arquitectónica que genera la liturgia renovada es tan diferente de la anterior, ¿no habrá algo que se nos haya pasado por alto? ¿No estaremos asistiendo a un nuevo proceso de *ingeniería litúrgica*? (Aran, 2015; Daelemans, 2015).

La exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum Caritatis* y el *motu proprio Summorum Pontificum* del propio Ratzinger -ya como Benedicto XVI- publicados en 2007, introdujeron expectativas de corrección tipológica que hasta la fecha no se han llegado a materializar. Como consecuencia, seis décadas después del término del Concilio Vaticano II el debate sigue abierto.

## CONCLUSIONES

Antes de concluir y teniendo en cuenta todo lo anterior, cabe hacer algunas consideraciones generales.

Si partimos de los tipos recogidos en el CDC, podemos afirmar lo siguiente:

a. Las catedrales deberían configurarse ante todo como espacios centrales (*cúpula luminosa*, siguiendo la terminología de Schwarz en *Vom Bau der Kirche*), ya que constituyen la matriz de una Iglesia local (diócesis); y al

mismo tiempo, lugares regios, llenos de luz, donde su pastor (el obispo) guía y enseña.

b. La forma más adecuada para los santuarios de peregrinación debería ser la longitudinal (*el camino*) -pues en ellos se manifiesta la dimensión vital del cristiano- pero sin perder de vista su condición de lugares comunitarios y abiertos al encuentro.

c. Por su parte, las iglesias monásticas deberían aparecer como espacios centrales (*cáliz de luz*) donde la Tierra se une con el cielo de un modo singular; pero también porque son -paradójicamente- tanto espacios de lucha interior como ámbitos de paz donde la oración individual se mezcla con una intensa vida comunitaria; de ahí que la disposición *Communio-Raume* sea pertinente en este caso. De hecho, fray Gabriel Chávez de la Mora ya la implementó *avant la lettre* en Ahuacatlán a finales de los años cincuenta (Fernández-Cobián, 2021) (figura 13).

d. Aquí debemos distinguir entre las capillas y los oratorios. Si un oratorio es un espacio longitudinal, con un intenso carácter místico que responde al arquetipo del *cáliz oscuro* (es el lugar propio de la oración individual y de la meditación), las capillas, en cambio, se pueden considerar espacios muy similares a las iglesias monásticas: espacios centrales (*cáliz de luz*) y comunitarios, que se suelen construir para el uso de comunidades homogéneas y poco numerosas.

e. Finalmente, las iglesias parroquiales podrían adoptar formas diferentes. Aunque en principio lo más adecuado sería su organización como espacios comunitarios en *anillo abierto*, sin embargo, la propia comunidad parroquial se podría encontrar más identificada con una disposición mística y lineal (*camino* o *cáliz oscuro*), o incluso con una central de carácter más festivo (*cúpula de luz*). Será responsabilidad del párroco como pastor conocer las necesidades de su grey y utilizar con prudencia el espacio a su favor. ▲●●

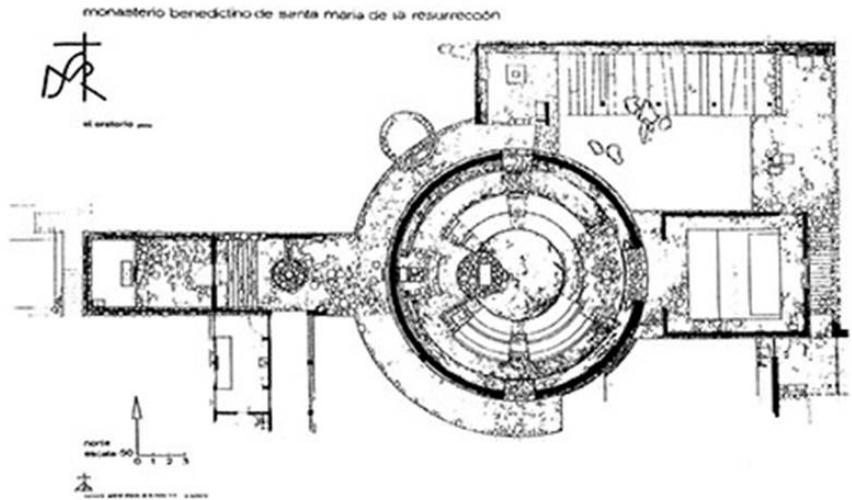


Figura 13. Fray Gabriel Chávez de la Mora. Capilla del monasterio de Santa María de la Resurrección, Ahuacatlán (México), 1954-59. (fuente: Plazola Anguiano, Guillermo. 2006. Arquitecto Fray Gabriel Chávez de la Mora. México: Plazola Editores).

## REFERENCIAS

- Coloquios sobre iglesias. (1963). *Arquitectura* 52: 34-38.
- Aran Sala, E. (2015). Duthilleul J.M., Ingeniería litúrgica francesa, Betel. *Arquitectura, Arte y Religión*. <https://www.catalunyareligio.cat/es/node/192828>.
- Arboix i Alió, A. (2018). *Barcelona. Esglésies i construcció de la ciutat*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Biblia Reina-Valera. (1960). <https://www.biblia.es/biblia-buscar-libros-1.php?libro=1-corintios&capitulo=12&version=rv60>.
- Ciampini, P. (2002). *Il luogo dell'incontro. L'architettura nei luoghi di culto*. Milán: Electa.
- Cornoldi, A., ed. (1995). *L'architettura dell'edificio sacro*. Roma: Officina.
- Crippa, M. A. (2007). Romano Guardini y Marie-Alain Couturier: Los orígenes de la arquitectura y del arte para la liturgia católica en el siglo XX. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 1: 178-205. <https://doi.org/10.17979/aarc.2007.1.0.5023>.
- Daelemans, B., sj. (2015). *Spiritus Loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture*. Amsterdam: Brill.
- Fernández-Cobián, E. (2005). *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea*. Santiago de Compostela: COAG.
- Fernández-Cobián, E. (2019). *Arquitectura religiosa del siglo XXI en España*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Fernández-Cobián, E. (2021). Psicoanálisis, religión y arquitectura. Fray Gabriel Chávez de la Mora y el monasterio de Santa María de la Resurrección. *Esempi di Architettura* 1/2021: 1-34. <https://bit.ly/3CdEwqA>.
- Ferragut Pou, J. (1969). Iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles. *Arquitectura* 119: 38-40.
- García de Castro Peña, R. y Mexía del Río R. (1969). Iglesia de los 12 Apóstoles. Urbanización de "Las Lomas". *Arquitectura* 119: 34-37.
- García-Herrero, J. (2015). *La arquitectura religiosa de Luis Cubillo de Arteaga (1954-1974)*. Tesis doctoral, Universidad Politécnica de Madrid. <http://bit.ly/40z671a>.
- García-Herrero, J. (2022). Iglesias posconciliares de Luis Cubillo en Madrid: la búsqueda del complejo parroquial estandarizado. *ACE. Architecture, City and Environment* 17/50. <https://dx.doi.org/10.5821/ace17.50.11545>.
- Gerhards, A., Dir. (1999). *In der mitte der Versammlung. Liturgische Feerräume*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Gerhards, A., Stenberg T. y Zahner W., Eds. (2003). *Communio-Räume: Auf der Suche nach der Angemessenen Raumgestalt Katholischer Liturgie*. Munich: Schnell & Steiner.
- González-Capitel Martínez, A. (1982). *La arquitectura de Luis Moya Blanco*. Madrid: COAM.
- López-Arias, F. (2015). ¿Existe una iglesia del Vaticano II?. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 4: 80-87. <https://doi.org/10.17979/aarc.2015.4.0.5122>.
- López-Arias, F. (2016). *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- López-Arias, F. (2021). *El Concilio Vaticano II y la arquitectura sagrada. Origen y evolución de unos principios programáticos (1947-1970)*. Roma: Centro Litúrgico Vicenziano.
- McNamara, D. R. (2009). *Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy*. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Moya Blanco, L. (1961). Iglesia parroquial de San Esteban. *Arquitectura* 25: 17-22.
- Ratzinger, J. (2001). *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. Madrid: Cristiandad.
- Rose, M. S. (2013). *Ugly is a Sin: Why They Changed Our Churches from Sacred Places to Meeting Spaces and How We Can Change Them Back Again*. Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press.
- Schwarz, R. (1938). *Vom Bau der Kirche. Würzburg: Werkbundverlag*. Traducción española de 2021: *Construir una iglesia: la función sagrada de la arquitectura cristiana*. A Coruña: Universidade da Coruña. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/28345>.
- Stroik, D. G. (1998). Ten Myths of Contemporary Church Architecture. *Sacred Architecture* 1: 10-11. <https://bit.ly/3g78UJ3>.
- Urdeix Dordal, J., Coord. (2001). *La gradual renovación litúrgica. Las Instrucciones para aplicar la Sacrosanctum Concilium*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- van Acken, J. (1922). *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk*. Gladbeck: Theben.
- Zahner, W. (2007). La construcción de iglesias en Alemania durante los siglos XX y XXI: En busca de una casa para Dios y para el Hombre. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 1: 38-71. <https://doi.org/10.17979/aarc.2007.1.0.5017>.