

¿Misma liturgia?, nueva arquitectura. Consideraciones desde una perspectiva contextualizada

Same liturgy?, new architecture.
Considerations from a contextualised
perspective

RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO
Universidad Católica de Ávila
rafael.garcia@frayluis.com
<https://orcid.org/0000-0003-4913-7019>

Recibido: 4 de enero de 2024
Aceptado: 18 de marzo de 2024

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.71.97>



RESUMEN

Parece ser un convenio extendido entre las más recientes aportaciones en los estudios sobre la arquitectura religiosa contemporánea que las disposiciones litúrgicas que consagrara el Concilio Vaticano II y que tuvieron sus primeros pasos remotos a mediados del siglo XIX y su pleno desarrollo en el Movimiento Litúrgico fueron decisivas en lo que venimos denominando como arquitectura religiosa contemporánea. Sin embargo, es propósito de este trabajo cuestionar tales afirmaciones, o al menos su contundencia, para introducir algún (os) elemento (s) que consideramos que realmente fueron quizá más importantes, y sobre todo más decisivos, en la reforma de la arquitectura religiosa cristiana del siglo XX.

Palabras clave: Arquitectura religiosa contemporánea, Concilio Vaticano II, espacio sagrado, Movimiento litúrgico, renovación litúrgica.

ABSTRACT

It seems to be a widespread agreement among the most recent contributions in studies on contemporary religious architecture that the liturgical provisions consecrated by the Second Vatican Council, which had their first steps in the nineteenth century and their full development in the Liturgical Movement, were decisive in what we have come to call contemporary religious architecture. However, it is the purpose of this paper to question such assertions, or at least their forcefulness, in order to introduce some element(s) that we consider were actually more important, and above all more decisive, in the reform of Christian religious architecture in the last century.

Keywords: Contemporary religious architecture, Liturgical movement, liturgical renewal, sacred space, Vatican Council II.

1. LA CUESTIÓN ANTE LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

La renovación de la arquitectura religiosa de la última centuria, extendida hasta comienzos del siglo XX, ha sido habitualmente situada de la mano de la reforma litúrgica. Efectivamente, el Movimiento Litúrgico tuvo un papel trascendental y sus bases teóricas y pastorales aportaron una fundamentación teológica incuestionable en la perspectiva católica. Tras pioneros como Próspero Guéranger (*L'année liturgique*, 1845-1866) o Lambert Beauduin (*La Pieté de l'Eglise*, 1914), el papa Pío X tuvo una aportación clave en 1903 con el Motu proprio *Tra le*

sollecitadini al hablar por primera vez de “participación activa”¹, así como fue decisiva su influencia en el Congreso Nacional de Obras Católicas, celebrado en 1909 en la ciudad belga de Malinas. En este encuentro se fomentó la concepción de la liturgia como medio para el encuentro directo y personal de los fieles con Dios, promoviendo asimismo su participación plenamente activa. Por otro lado, desde Alemania la abadía de Santa María Laach y las aportaciones de Romano Guardini (*Vom Geist der Liturgie*, 1918), quien profundiza en la dimensión eclesial -frente a la individual- de la liturgia y Odo Casel (*Das christliche Kultmysterium*, 1932) principalmente afianzaron esos presupuestos. Sin embargo, fueron determinantes dos aportaciones papales posteriores, la Constitución apostólica *Divini cultus* (1928) de Pío XI y la publicación en 1947 de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, quien alentó la renovación litúrgica a partir fundamentalmente de la participación activa de los fieles en la celebración. *Grosso modo*, el Concilio Vaticano II sancionó este periplo.

No obstante estos innegables hitos del proceso de renovación litúrgica, el lenguaje arquitectónico ya había cambiado. Las opciones por los estilos del revival neorrománico y neogótico principalmente, como aquellos que se consideraba que expresaban de forma sobresaliente la religiosidad del hombre y su mayor acomodo por parte de la arquitectura, quedaban atrás. Un nuevo lenguaje influenciado por el Movimiento Moderno, caracterizado por la racionalidad y la esencialidad formal, la ausencia de decoración, las líneas netas y el empleo de nuevos materiales, ya se había afianzado -principalmente en Centroeuropa y EEUU- en los años 20 del siglo pasado. Aunque se siguieron edificando templos plenamente inscritos en los estilos historicistas, incluso hasta finales de los años 50, sin embargo éstos coexistieron con las aportaciones arquitectónicas totalmente encuadradas en el racionalismo.

Uno de los aspectos que más afectaron al viejo continente fue, sin duda, la reconstrucción tras la Primera Guerra Mundial. Los países continentales del centro habían quedado devastados y se imponía la construcción de nuevas dotaciones al servicio de los ciudadanos, también las de carácter religioso. Ya entontes aparecieron arquitecturas religiosas de plena modernidad, adscritas a un lenguaje completamente nuevo. Incluso Alemania ya había hecho interesantes ensayos de la nueva arquitectura en los años previos al primer conflicto mundial, tal como evidencia Hugo Schnell², como por ejemplo el templo de San Juan Bautista de

1 TLS (Tra le sollecitadini).

2 Hugo Schnell, *La arquitectura eclesial del siglo XX en Alemania* (Munich-Zurich: Schnell & Steiner, 1974), 7-18 y 23-30.

Dominikus Böhm en Neu-Ulm. Pero la renovación en desarrollo desde entonces se afianzó, y con especial énfasis y de modo extraordinario, en la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial. La industria armamentística empleada había sido eficazísima y numerosas poblaciones de escasa entidad hasta grandes ciudades habían quedado completamente destruidas. Tras las capitulaciones de mayo de 1945, con el fin de la guerra comenzó el proceso de reconstrucción, que se aceleró notablemente a partir de la implementación de las políticas económicas *Globalsteuerung* de 1948. Se recompusieron las estructuras principales, la vivienda colectiva y poco a poco también las dotaciones comunitarias, entre ellas los templos, tanto en las zonas de influencia católica como protestante. En cualquier caso las nuevas iglesias fueron hijas de la misma historia y contemporáneas de su misma arquitectura, de modo que se insertaron en los lenguajes estilísticos propios de la modernidad³. En ese caso, reducida la reforma litúrgica a círculos puntuales y sin contar aún con la aprobación universal de la Iglesia católica -faltaban técnicamente todavía dos décadas para ello-, ¿la puesta al día de la arquitectura religiosa fue solamente estilística? Entonces, habida cuenta de cuanto hemos sostenido, ¿la renovación de la arquitectura religiosa dependió realmente de la reforma litúrgica o más bien de un nuevo lenguaje arquitectónico? O bien, ¿cómo influyó cada una de ellas en las nuevas arquitecturas sacras? En caso de tal, ¿cuál fue más decisiva?

Todas estas preguntas nos conducen a considerar hasta qué punto la modernización de la arquitectura religiosa contemporánea fue efectivamente un efecto de la reforma litúrgica, habida cuenta de que ésta permanecía en los finales años 40 y durante toda la década de los 50 generalmente restringida a comunidades más ampliamente formadas que la media o bien influenciadas por una teología que todavía se ceñía a personalidades digamos escogidas o de cierto nivel teológico no convencional. ¿Pudieron darse influencias “por capilaridad” desde los templos que iban surgiendo muy espontáneamente y que ya aplicaban la centralidad de la asamblea participante como sujeto litúrgico primordial? ¿Fueron los programas de necesidades litúrgicas⁴ más determinantes en estos templos que otros aspectos tales como la economía, el estilo de moda o las ansias de modernidad? ¿Podemos hablar realmente de programas de necesidades adecuados a la liturgia católica reformada extendidos de forma generalizada en los años 1945 hasta la primera mitad de la década de los 60? ¿La liturgia renovada se adaptó

3 Schnell, *La arquitectura*, 75 y ss.

4 Esteban Fernández-Cobián, Ignacio Vicéns Hualde, Giorgio Della Longa y Walter Zahner, “La liturgia como programa: Primera mesa redonda,” *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 1 (2007): 92-105.

con facilidad a la arquitectura religiosa que ya había mutado de lenguaje estilístico? ¿Podemos hablar de continuidad en la liturgia durante las primeras etapas de la nueva arquitectura religiosa o más bien debemos reconocer la aparición de una nueva liturgia para unas arquitecturas ya anteriormente renovadas?

Estas preguntas y aún otras relacionadas con ellas precisan de un necesario acercamiento histórico al hecho de la doble renovación de la arquitectura religiosa y la liturgia, que pretendemos realizar a continuación, aún levemente esbozado. Lo haremos desde la consulta de fuentes de la época y asimismo contemporáneas, que nos proporcionan respectivamente datos de primera mano y una reflexión ponderada. Igualmente recurriremos a la reflexión teológica. Quizá considerar estas cuestiones desde la particularidad española, por menos ampliamente estudiada, nos permita adoptar conclusiones similares y, paralelamente, aportar luz sobre un fenómeno no suficientemente abordado aún con profundidad en nuestro país, seguramente por poner el foco en las grandes capitales o diócesis y principales centros de producción arquitectónica a costa de las peculiaridades de la España más modesta e incluso periférica.

2. DESDE LA TEOLOGÍA A LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

Está fuera de toda duda que las transformaciones experimentadas en el seno de la Iglesia católica durante el segundo tercio del pasado siglo influyeron decisivamente -al menos a la larga en forma generalizada- en la arquitectura religiosa, dejando atrás un pasado historicista y abriéndose progresivamente a la modernidad⁵. El tránsito hacia una nueva concepción de la arquitectura religiosa acabó siendo irreversible a mediados de la centuria. Por otro lado, la influencia de las tendencias centroeuropeas ejerció una importancia decisiva en esta arquitectura, desembocando hacia la aparición de unas arquitecturas religiosas formalmente más racionales. Paulatinamente se fueron incorporando a la arquitectura religiosa nuevos materiales más versátiles y con mayores posibilidades constructivas, haciendo posible la experimentación de nuevas formas y dando lugar al protagonismo del despojamiento y la sencillez arquitectónica. La esencialidad, la sinceridad y la pobreza se aliaron con el recurso a la sugerencia para ponerse al servicio del funcionalismo de la liturgia. Una nueva forma de proyectación bajo un nuevo programa se abría paso, dando como resultado una mayor y más adecuada

5 Esteban Fernández-Cobián, "Arquitectura religiosa del siglo XX en España," *Patrimonio Cultural*, 36 (2002): 22 y Paloma Gil, *El templo del siglo XXI* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999), 24-34.

reestructuración de los espacios. Se apostó por las plantas centralizadas por su conveniencia como espacio que alberga la celebración de la fe de la comunidad y la presencia de Cristo en medio de ella⁶. (Fig. 1). En consecuencia, la asamblea cristiana se hizo protagonista en tanto que todos y cada uno de sus miembros pasaron a ser concelebrantes activos en la acción litúrgica, pues se preconizaba la participación de todos los individuos⁷. El sacerdote cambió su posición para dar la cara a los fieles con los que pasó a dialogar más estrechamente, mientras que la palabra de Cristo y los sacramentos comenzaron a tener sus ambientes propios y a celebrarse en lenguas vernáculas⁸.

Con la asunción de los nuevos principios teológicos que desembocaron en el Concilio Vaticano II se pusieron las bases para la creación de ambientes y espacios celebrativos a escala humana y mucho más íntimos⁹. Se privilegió la sencillez de materiales y formas, y se recurrió masivamente a la abstracción y al simbolismo. De esta manera, se buscaron y también lograron los medios para que los fieles participaran en el misterio litúrgico y en la vivencia de espacios sensibles y bellos que, desde la sobriedad, elegancia y belleza, ayudaran a experimentar el encuentro con Dios¹⁰. Consecuentemente, la Iglesia católica se abrió a la colaboración interdisciplinar con los artistas desde el respeto a su propia concepción y materialización de las obras¹¹. Este nuevo espíritu en su conjunto acabó por acelerar el proceso de renovación de la arquitectura religiosa¹². El Concilio y sus ecos adoptaron dócilmente estas intuiciones y a la vez promovieron con ilusión estas dinámicas de reforma. En efecto, la Constitución dogmática sobre sagrada liturgia dispuso la libertad de lenguajes y formas, garantizando siempre el honor y la

6 Klemens Richter, “Espacios sagrados,” *Selecciones de Teología*, 39 (2000): 149.

7 Aurelio García Macías, “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo” en *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1* (Madrid: Granda, 2003), 56.

8 José Manuel Aguilar, “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia,” en *Art Sacré* (COACB: Gerona 1965), 46-56.

9 Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Alemana, *Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana*, en Juan Plazaola Artola, *El arte sacro actual* (Madrid: BAC, 1965), 570.

10 Responde a esta cuestión Javier Carvajal en los siguientes términos. “No vuelvan a decir, delante de mí, que el arte moderno no sirve para ser ofrecido a Dios (...) [que] no sirve para expresar el encuentro de nuestro tiempo, a través de la emoción, con el Señor de los tiempos (...) porque esto ni es inteligente, ni es verdadero, ni es cristiano”. Eduardo Delgado Orusco, *Porque vivir es difícil. Conversaciones con Javier Carvajal* (Madrid: UCJC, 2002), 71-2. Él mismo afirma también que sólo la arquitectura religiosa contemporánea puede comunicar el misterio si no se olvida de la voluntad de servicio al destinatario de la arquitectura, el hombre. Ignacio Vicens y Rafael Llano, “Entrevista a Javier Carvajal. La arquitectura debe recuperar el misterio,” *Nueva Revista*, 58 (1998): 19. Véase también el Editorial de *Arquitectura*, 147 (1971): 1.

11 Ángel Urrutia, “Arquitectura de 1940 a 1980,” en *Historia de la arquitectura española*, 5 (Zaragoza: Planeta-Exclusivas de Ediciones, 1987), 1913-4.

12 Plazaola, *El arte*, 284-9 y Arsenio Fernández Arenas, *Iglesias nuevas en España* (Barcelona: La Polígrafa, 1963), 103-5.

reverencia, la noble belleza y la aptitud en aras a la participación¹³.

Tras la clausura del Concilio Vaticano II, siguieron construyéndose nuevos templos, muchos de ellos ejemplos de la decidida apuesta de la Iglesia por la asunción de los nuevos cauces de la arquitectura religiosa moderna. Por su parte, las conclusiones del Concilio supusieron, sobre todo, el estímulo necesario para la confirmación de las líneas litúrgicas, estilísticas y estéticas en las que ya se venía trabajando. Así, la *Instrucción General del Misal Romano* (3ª edición típica) apostilla en los principios generales referidos al espacio celebrativo la dignidad, aptitud y promoción de la participación, así como la verdad, belleza, nobleza y su condición de signos de las realidades celestiales. Asimismo demanda de los templos que sean apropiados y cómodos, que manifiesten la imagen de la asamblea congregada y favorezcan el desarrollo de los ministerios diversos sin ensombrecer la unidad del pueblo de Dios manifieste la imagen de la asamblea congregada, que permita el conveniente orden de todos y que también favorezca la correcta ejecución de cada uno de los ministerios¹⁴.

3. LA CUESTIÓN DE LAS CONFESIONALIDADES Y LA CONFESIONALIDAD CATÓLICA

Conviene explicitar aunque sea brevemente que, al referirnos a la arquitectura religiosa, ordinariamente identificamos esta realidad únicamente con la confesión católica. En efecto, la confesionalidad del Estado durante el franquismo propició la extensión del catolicismo a la mayoría de la población española, al menos oficialmente. En un segundo momento, y fruto de las reflexiones del Concilio Vaticano II y sus definiciones doctrinales, la propia Iglesia católica no sólo defendió la libertad religiosa sino que la reclamó, incluso con insistencia, mediante la promulgación en 1965 de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*. Consecuentemente, el gobierno de Francisco Franco tuvo que posicionarse ante esta circunstancia, en algunos casos no sin cierto malestar con la propia institución eclesial, promulgando dos años después la Ley de libertad religiosa, de 28 de junio de 1967¹⁵. Este ordenamiento oficializó la presencia en España de otras confesiones cristianas, religiones y entidades religiosas que, a partir de ese momento, contaron con la anuencia del estamento oficial. Lógicamente, estas asociaciones no

13 SC 123-4.

14 OCMR, 288-94.

15 BOE, 1 de julio de 1967, 9191-4.

aparecieron *ex novo* en ese preciso instante, pero el artículo 22 de la ley reconocía oficialmente el derecho a establecer lugares de culto, dejando atrás ciertas prácticas y asambleas hasta entonces clandestinas. Estos grupos estaban afincados fundamentalmente en los mayores núcleos de población, además de algunas comunidades históricas reformadas, dotadas, antes de la irrupción del franquismo, de locales de culto¹⁶. Sus miembros acudieron mayoritariamente a la adaptación de espacios preexistentes para la acogida de sus asambleas y la celebración de sus ritos, cuando no recurrieron a habitaciones de sus propios domicilios. Sus instalaciones carecieron, de forma generalizada, de mérito arquitectónico alguno. No obstante, en algunas ciudades fueron adoptando locales previstos para el estricto uso cultural ya a finales de los años 60 y bien entrados los 70. En cualquier caso, su relevancia es realmente residual y escasamente significativa en el conjunto español.

4. EL CONTEXTO ARQUITECTÓNICO ESPAÑOL E INTERNACIONAL

En lo concerniente a la contextualización arquitectónica en el conjunto de España, una vez finalizada la Guerra Civil nuestro país comenzó su reconstrucción, condicionada en el ámbito sacro principalmente por limitaciones presupuestarias y el empleo del lenguaje historicista¹⁷. Se repitieron modelos ligados al pasado más esplendoroso de nuestra historia y concentrados en la apariencia formal, grandes volúmenes y esquemas litúrgicos direccionales¹⁸. De este modo, muchos templos del primer franquismo quedaron determinados por el academicismo y un lenguaje neoimperialista y tradicionalista¹⁹. Destacaron la iglesia de Nuestra Señora del Socorro en la localidad malacitana de Ronda (1939) (Fig. 2), el panteón-iglesia del Monumento de Navarra a sus Muertos en la Cruzada en Pamplona (1939), la iglesia parroquial de Belchite (1940), el templo del barrio de Tercio y Terol de Madrid (1941) o la iglesia madrileña de la Virgen de la Cabeza (1946). Sin embargo, también aparecieron casi simultáneamente algunos ejemplos de renovación, tales como ciertas propuestas del concurso para concluir la Catedral de Madrid (1941), la iglesia del Espíritu Santo (1942) (Fig. 3) y la iglesia de San

16 David y Luis Santamaría del Río, *Los otros creyentes. El hecho religioso no católico en la provincia de Zamora* (Zamora: Semuret 2011), 49-51 y 58-61.

17 Alfonso Roig, "Ante la nueva singladura de nuestro arte sacro," *Revista Nacional de Arquitectura*, 200 (1958): 29.

18 Esteban Fernández-Cobián, *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea* (Santiago de Compostela: GOAG, 2005), 69.

19 Joan Teixidor, "Lo religioso y el arte actual," *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, 45 (1961): 16.

Agustín (1946), ambas en la capital. La primera, proyectada por Miguel Fisac, destaca por su sobriedad material, su composición y la luminosidad del presbiterio, mientras que la concebida por Luis Moya sobresale por su espacio centralizado, la solución de las bóvedas, su luminosidad y el empleo aún del lenguaje clásico²⁰. A finales de los años 40 en España comenzaron a implantarse las corrientes renovadoras litúrgicas radicadas en el Movimiento Litúrgico y la arquitectura del Movimiento Moderno, dando lugar a un nuevo tipo de iglesias determinado por su acomodación a la liturgia -donde la asamblea adquiriría pleno protagonismo en la celebración y la única polaridad del templo se hizo plural- y a las condicionantes económicas principalmente.

La convocatoria en 1949 de los concursos para las basílicas Hispanoamericana de la Merced en Madrid y de Aránzazu en Oñati (Guipúzcoa), así como la publicación de la encíclica *Mediator Dei* dos años antes, marcaron el punto de inflexión de la arquitectura religiosa española²¹. Ambos templos revolucionaron el paradigma sacro de la mano de la sinceridad material y estructural, el tratamiento de la luz y la ruptura con el historicismo. La década de los años 50 aportó obras muy significativas como el Colegio Apostólico de Arcas Reales de Valladolid (1952), conceptualmente evolucionado buscando el espacio dinámico, y el Teologado de San Pedro Mártir en Alcobendas (1955), liberado de la ortogonalidad mediante la planta del templo de generación hiperbólica y el altar centrado en búsqueda de la máxima participación de los fieles²². (Fig. 4). Ambos fueron conventos proyectados por Miguel Fisac para los dominicos. Sobresalieron también la iglesia del poblado de Villalba de Calatrava (Ciudad Real) (1955) por su esencialidad y sencillez material y formal²³, en Vitoria se levantaron las iglesias de Nuestra Señora de los Ángeles (1957), que destaca por sus ámbitos sacramentales específicos y su sobriedad, y la iglesia de La Coronación de Nuestra Señora (1958), donde Fisac desarrolló la técnica del muro dinámico en aras a la mayor participación de los fieles²⁴. Francisco Coello de Portugal y Acuña diseñó muy próximo a León el Santuario de la Virgen del Camino (1958), sobresaliente por su

20 Eduardo Delgado Orusco, "Arquitectura sacra en España, 1939-1975: Una modernidad inédita," *Arquitectura*, 311 (1997): 11.

21 Pedro Bidagor, "Las basílicas de Aránzazu y de la Merced," *Revista Nacional de Arquitectura*, 114 (1951): 30-8.

22 Urrutia, "Arquitectura," 1917 y Ramón V. Díaz del Campo Martín-Mantero, "¿Cómo formar un misionero? Miguel Fisac y el Teologado de San Pedro Mártir," en *Actas digitales de las Comunicaciones del VI Congreso «El proceso del proyecto»*, coord. Teresa Couceiro Núñez (Madrid: Fundación Alejandro de la Sota, 2021), 96-106.

23 José Luis Fernández del Amo, "De mi arquitectura religiosa," en *Fernández del Amo. Arquitectura 1942-1982* (Madrid: Ministerio de Cultura 1983), 83.

24 Fernández-Cobián, *El espacio*, 167.

lenguaje basado en la sinceridad de líneas y volúmenes netos y la intervención escultórica de Josep Maria Subirachs²⁵. (Fig. 5). Por su parte, Antonio Fernández Alba proyectó ese mismo año el convento de la Purísima Concepción en Salamanca, que logró el Premio Nacional de Arquitectura en 1963. En todas estas arquitecturas religiosas -y en la mayoría de sus contemporáneas- afloró sin ningún tipo de ambages la renovación del lenguaje estilístico, abandonados ya los historicismos y plenamente insertas en los modelos racionalistas de corte internacional. Sin embargo, los postulados litúrgicos sustentantes de estos templos aún permanecieron anclados en la liturgia preconiliar, con espacios celebrativos concebidos desde un esquema marcadamente direccional y sin ámbitos específicos para algunos sacramentos y ministerios, presbiterios aún focalizados en el tabernáculo y carentes la mayor parte de las veces de los polos litúrgicos consagrados por la reforma litúrgica y programas concebidos para comunidades cristianas/parroquias estrictamente ceñidas a la dimensión cültica.

En pleno desarrollo del Concilio Vaticano II destacó la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe en Madrid (1962), que adoptó las tendencias renovadoras y una clara vocación estructural. También construida en hormigón armado, aunque mucho más modesta, sobresale la iglesia de Nuestra Señora de la Fuencisla en el poblado madrileño de Almendrales (1962), templo esencialmente resultado de la repetición modular. Los principios teológicos del sínodo ecuménico y la renovación del lenguaje arquitectónico iniciada por el Movimiento Moderno se encarnaron con especial relieve en la iglesia de Santa Ana en Moratalaz (1965) mediante la disposición transversal del espacio litúrgico y el empleo de criterios escultóricos en el tratamiento del hormigón²⁶. Igualmente pertenece a Miguel Fisac la iglesia de la Santa Cruz en la localidad coruñesa de Oleiros (1967), sobresaliente por sus ámbitos sacramentales específicos y la disposición dinámica de sus espacios²⁷. Por su parte, Antonio Fernández Alba proyectó ese mismo año el convento carmelita de San José (1967) en la localidad salmantina de Cabrerizos, concebido por su forma y materiales en un lenguaje próximo al brutalismo²⁸. Asimismo fueron hitos intelectuales de la renovación de la arquitectura religiosa española el *Movimiento de Arte Sacro*, alentado por el

25 Esteban Fernández-Cobián, "Santuario, convento y colegio apostólico de La Virgen del Camino," en *Fray Coello de Portugal, dominico y arquitecto*, coord. Esteban Fernández-Cobián (Madrid: Fundación Antonio Camuñas-San Esteban, 2001), 51.

26 Eduardo Delgado Orusco, *Entre el suelo y el cielo. Arte y arquitectura sacra en España, 1939-1975* (Madrid: Fundación SEK 2006), 397-8.

27 Miguel Fisac, "Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Cruz," *Formas de Arquitectura y Arte*, 13 (2006), 41.

28 Fernández-Cobián, *El espacio*, 425.

padre José Manuel de Aguilar Otermín, la creación en 1964 de la revista *Arte Religioso Actual (ARA)* y el papel singular de figuras como la del obispo legionario Luis Almarcha, extraordinario divulgador de los entonces emergentes valores del arte religioso²⁹.

La renovación de la arquitectura religiosa en el ámbito internacional había cobrado especial relieve en Alemania a finales del siglo XIX con el cuestionamiento del lenguaje historicista y el afianzamiento del Movimiento Litúrgico, además de la incorporación de nuevos materiales constructivos. La reconstrucción de ese país tras la Primera Guerra Mundial produjo avances en la arquitectura religiosa, así como en Suiza y Francia principalmente, constituyendo la ocasión de bosquejar los primeros ensayos de renovación en edificios sacros, como la iglesia de Santa Juana de Arco en Niza (1936), proyectada por Jacques Droz³⁰. (Fig. 6). Destacaron también las extraordinarias aportaciones teóricas de Rudolf Schwarz³¹, así como algunos templos de Dominikus Böhm y del propio Schwarz, como la iglesia del Corpus Christi en Aquisgrán (1928) o el templo de la Asunción de María (1949) en Wesel, ambos en Alemania³². La reconstrucción centroeuropea tras la Segunda Guerra Mundial consagró la renovación de la arquitectura religiosa del continente y dio carta de ciudadanía a sus réplicas en el resto del mundo³³. Las realizaciones en Europa central tuvieron, sin duda, gran influencia en nuestra arquitectura religiosa, aunque quizá no se asumieran del todo en España hasta bien entrados los años 40, y de forma generalizada hasta las décadas de los años 50 e incluso 60³⁴.

5. CONSECUENCIAS HACIA UNA “NUEVA” ARQUITECTURA RELIGIOSA Y LA PERIFERIA

Realmente la arquitectura religiosa ocupó un puesto de singular relevancia dentro de la arquitectura europea y española en particular durante el segundo tercio del siglo XX, tanto por el volumen de sus realizaciones como por la

29 José María Fernández Catón y otros, *Arte Sacro y Concilio Vaticano II* (León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro, 1965).

30 *Cathédrales et Églises de France* (Montrouge: Draeger Frères, 1949), s/p.

31 R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche*, Würzburg 1938. [en su versión española: R. Schwarz, *Construir una iglesia. Vom Bau der Kirche*, ed. Esteban Fernández-Cobián, La Coruña 2021]

32 Rafael Ángel García-Lozano, “El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 5 (2017): 308-15.

33 Schnell, *La arquitectura*, 126 y ss.

34 Juan José Lahuerta, Juan Miguel Ochotorena Elícegui, José Manuel Pozo Municio y Carlos Sambricio (coords.), *Modelos alemanes e italianos para España en los años de la postguerra* (Pamplona: T6 Ediciones, 2004).

indudable calidad de algunas arquitecturas³⁵. Hasta el punto de afirmar con Eduardo Delgado Orusco que “fue la excusa perfecta para la restauración de la arquitectura moderna en España”³⁶. En efecto, la situación sociopolítica surgida tras la Guerra Civil dio lugar a una coyuntura favorable para la creación de nuevos templos y otros espacios de carácter sagrado. La necesaria y urgente reconstrucción de algunos territorios del país propició la aparición de nuevas arquitecturas tanto religiosas como civiles con espacios reservados para esta finalidad ya en la década de los 40. Posteriormente, el fenómeno de la emigración hacia los núcleos urbanos durante las décadas de los años 50 a los 70 auspició la promoción de nuevos templos para atender a las necesidades espirituales y pastorales de los migrantes. También fue necesario, por otro lado, dar respuesta a las demandas de renovación de los equipamientos religiosos preexistentes, que implicaban la construcción de templos y conventos de nueva planta, así como nuevos edificios para instituciones educativas, médicas y asistenciales vinculadas o no estrictamente a la Iglesia católica en un país abiertamente confesional. Además, la arquitectura erigida a lo largo del segundo tercio del siglo, prácticamente identificado con el período franquista (1936-1975), fue respondiendo a los principios imperantes en el país en la particularidad religiosa de la arquitectura, próximos a formas insertas en el pasado al principio y más avanzadas con posterioridad.

Efectivamente, durante estos años el modelo de Estado estaba muy centralizado en la capital de España. Las decisiones que se tomaban en Madrid eran de aplicación nacional y abarcaban todo el territorio nacional casi por igual. En ella se encontraban los centros de planificación arquitectónica y de ellos irradiaban sus realizaciones a toda la nación. Las diferencias, cuando se producían, eran poco más que meros barnices epidérmicos o detalles puntuales. Igualmente ocurría en la arquitectura religiosa. Por otra parte, el funcionamiento de la propia Iglesia católica también se ajustaba a ese patrón. Hasta la aplicación de la nueva eclesiología con el Concilio Vaticano II generalmente tenía los ojos puestos en Roma, o al menos en la Nunciatura Apostólica. Las Iglesias particulares eran consideradas en buena medida una suerte de delegación papal en cada uno de los territorios, y los obispos súbditos de éste con poder absoluto en sus respectivas diócesis. La influencia romana era incuestionable y Madrid tuvo un relativo peso absoluto en el panorama nacional hasta bien entrada la década de los 60.

35 Adolfo González Amézqueta, “Las iglesias de Fisac,” *Hogar y Arquitectura*, 57 (1965): 49.

36 Delgado, *Porque*, 110.

Este centralismo afectaba también a los profesionales arquitectos. Las dos únicas escuelas de arquitectura del país se encontraban en Madrid y en Barcelona. Por otra parte, la mayoría de los técnicos que trabajaban para la administración pública residían principalmente en la primera, si bien ambas focalizaron la mayoría de las participaciones en concursos de ideas para nuevos proyectos. Éstos eran quienes fundamentalmente obtenían los encargos más importantes y todo ello contribuía a afianzar aún más su primacía respecto a los arquitectos de provincias o al menos de la España periférica. Además, los medios de difusión profesionales, la edición de revistas y boletines, los criterios directores de lo que era y debía ser la arquitectura también religiosa radicaban fundamentalmente en la capital y Barcelona. Lógicamente, de esta coyuntura se desprende que el discurso sobre el templo tuvo un carácter eminentemente nacional y que, probablemente, se pudo considerar como parte un debate de ámbito internacional, pero nunca regional o local³⁷. Así, las iglesias más sobresalientes fueron gestadas en este contexto y concretadas la mayoría de las veces en este núcleo, aunque fueran edificadas a cientos de kilómetros de Madrid o Barcelona. Por otra parte, con Adolfo González Amézqueta suscribimos la importancia que estas arquitecturas tuvieron como espaldarazo a la renovación de la arquitectura general en nuestro país³⁸. (Fig. 2). Quizá por estas razones la mayoría de los estudios realizados hasta el momento sobre arquitectura religiosa contemporánea española adoptan estas circunstancias fácticamente, asumiéndolas e integrándolas como marco definitorio y determinante de la situación.

Sin embargo, no todo fue este núcleo geográfico, ni la mayoría de arquitecturas religiosas proyectadas y construidas en nuestro país durante esta época alcanzaron las cotas a las que llegaron éstas que se han ido tomando como referente. Efectivamente, muchas arquitecturas religiosas contemporáneas estuvieron a la altura no sólo por responder al modelo paradigmático trazado por las más sobresalientes, sino también porque, desde circunstancias y presupuestos más modestos -periféricos incluso-, respondieron a los fines para los que se habían proyectado, que no eran otros que servir a la comunidad cristiana. En este punto hemos de traer las palabras de fray José Manuel de Aguilar Otermín para atender a este planteamiento y enjuiciar “las otras” arquitecturas religiosas. El dominico afirmaba que “el templo es -ante todo- el espacio arquitectónico de la comunidad cristiana para sus reuniones litúrgicas, para un destino cultural en el que se abre el diálogo con Dios [...]. Por tanto,

37 Esteban Fernández-Cobián, *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea* (Tesis Universidade da Coruña, 2000), 17.

38 González, “Las iglesias”, 49-53.

sus valores litúrgicos y pastorales son los que principalmente han de tenerse en cuenta, [aunque] no excluyan tampoco lo técnico y lo estético”³⁹. Así pues, sólo desde la consideración conjunta de las dimensiones litúrgica, pastoral y estética alcanzaremos a comprender en su plenitud de significado el fenómeno de la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea española.

Consecuentemente, es necesario poner el acento en la arquitectura religiosa no sólo centralizada en las grandes capitales, sino también en la arquitectura de provincias, aquella alejada de los núcleos de producción y la mayoría de las veces condicionada por circunstancias económicas adversas y la urgencia de producir pronto y barato lugares de culto adecuados a las comunidades. Este planteamiento considera, pues, un gran número de iglesias y otros espacios eclesiales diseñados generalmente por arquitectos ciertamente de segunda fila, pero que consiguieron atender más que dignamente -y a veces de forma ejemplar- las demandas de sus promotores. Aunque no lograran -probablemente tampoco pretendieran- alcanzar el paradigma trazado por las más sobresalientes, seguramente fueron fieles a las necesidades de las comunidades y de las diócesis u órdenes religiosas comitentes, y seguramente también distintos grados de renovación lingüística y de calidad. Quizá en conjunto todas estas arquitecturas religiosas que consideramos periféricas alcancen en proliferación y número la mayor parte de las realizadas durante la mitad del pasado siglo XX en el país, de modo que sin ellas no podemos trazar una visión definitiva de la arquitectura religiosa española. Porque, sin duda, estas arquitecturas periféricas constituyen también, y de forma decisiva, la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea en nuestro país, conformando quizá “la otra” arquitectura religiosa contemporánea española. No cabe duda de que las soluciones que éstas aportaron contribuyen a formar un panorama más realista y global de tal renovación. Incluso, en no pocos casos, colaboran asimismo a enriquecer sus conclusiones aún más. Precisamente por ello se impone quizá transitar por esta línea de investigación y considerar este aspecto⁴⁰.

6. DEL MODELO EXCLUSIVAMENTE CÚLTICO AL PARADIGMA PASTORAL

La importancia de la religión cristiana en la sociedad española a mitad del siglo XX y el propio peso de la Iglesia católica, así como su entente fáctico con el

39 José Manuel Aguilar, “Seis nuevos templos de Madrid,” *ARA*, 13 (1967): 6.

40 Rafael Ángel García-Lozano, *El espacio sagrado y sus expresiones artísticas. Arquitectura religiosa en la provincia de Zamora (1936-1975)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2022).

poder político, motivaron que la construcción de templos y otros equipamientos religiosos fuera más numerosa y quizá más destacada que en otras épocas. Además de otros factores como los demográficos, ello dio lugar a la proyectación y construcción de una importante nómina de iglesias y centros parroquiales a lo largo del país, pasando de las 19.300 parroquias en 1960 a 21.400 en 1980⁴¹. Fueron templos destinados al culto y la actividad pastoral parroquial que, en la mayoría de los casos, se identificaron con la localidad en su conjunto en los núcleos rurales, mientras que en los urbanos lo hacían con una porción de ella. Con anterioridad al Concilio Vaticano II, la concepción de la parroquia, y la arquitectura a su servicio, se explicaban fundamentalmente desde una comprensión cúllica-sacramentalista y jurídico-administrativa. El templo acogía a las comunidades cristianas y el servicio a sus miembros fundamentalmente para fines celebrativos, por supuesto sin excluir lógicamente otras funciones de la fe, pero que en ocasiones eran desarrolladas directamente desde las propias familias (la iniciación en la fe, por ejemplo) o bien desde actuaciones más o menos particularizadas. No obstante, en la función eclesial fueron adquiriendo en torno a la celebración del Concilio mayor preponderancia las perspectivas pastoral, apostólica y misionera de la comunidad. Lógicamente este cambio de paradigma entrañó una serie de consecuencias arquitectónicas de notable calado, hasta el punto de modificar radicalmente el modelo arquitectónico ofrecido al servicio de las comunidades cristianas⁴².

En efecto, las arquitecturas religiosas surgidas tras el Concilio hubieron de garantizar, además de un espacio idóneo para el culto, ámbitos sacramentales y ministeriales para la asamblea en su conjunto, así como instalaciones para desempeñar las actividades pastorales y evangelizadoras propias de la comunidad. Entre los primeros se fueron afianzando los baptisterios integrados en el espacio litúrgico, pero dotados de cierta singularización del espacio, así como ámbitos para la estancia y participación de los coros. Sin embargo, de forma quizá más novedosa surgieron capillas penitenciales para la celebración exclusiva del sacramento de la reconciliación penitencial, capillas con uso exclusivo para la reserva del Santísimo Sacramento o incluso espacios propios para los acólitos. No obstante, más allá de la estricta celebración, los espacios de culto se comprendieron dentro de la acción conjunta de la parroquia, más aún, como el lugar de expresión de tal comunidad toda en la celebración de la fe más allá de los particulares grupos que

41 Jesús Domínguez Rojas, "La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)," *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10 (2001): 50-1 y 53.

42 Fernando López-Arias, "El proceso de renovación de la arquitectura sagrada católica a través de la normativa y el magisterio eclesiásticos (1969-2008)," *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 26-41.

la integraran. Por ello se hizo necesario aportar un nuevo modelo de respuesta desde la arquitectura religiosa⁴³. Efectivamente, las necesidades pastorales ya no se reducían exclusivamente a los actos de culto, sino que abarcaban actividades formativas, catequéticas, apostólicas y sociales como consecuencia de la nueva eclesiología comunal.

Ciertamente el Sínodo de los obispos de 1985 actualizó la categoría de comunión para hablar de la Iglesia. En su *relatio finalis*, el sínodo advirtió que la categoría de *comunión* es fundamental para entender la doctrina sobre la Iglesia consagrada en el Concilio Vaticano II, aunque, ciertamente, el término como tal no sea muy usado por los documentos del Concilio y, en todo caso, se emplea con una pluralidad de significados. Ello es manifestación de la complejidad del término, síntoma de la riqueza y organicidad del mismo. No obstante, cuando nos referimos a la Iglesia en términos de comunión estamos apelando en primer lugar a la comunión con Dios por Cristo en el Espíritu de que goza la Iglesia y cada fiel en cuanto miembro de la misma. De ello se sigue que la comunión con Dios fundamenta la comunión entre los fieles (*communio christifidelium*), y cuyo centro es la eucaristía celebrada por la asamblea reunida.

Para responder arquitectónicamente a esta cuestión se hacían indispensables espacios suficientes e idóneos donde poder llevar a cabo las acciones formativas, catequéticas, apostólicas y sociales referidas. De tal manera que la respuesta arquitectónica fue la implementación del nuevo paradigma del centro parroquial. El modelo arquitectónico que podemos considerar piloto planteaba un conjunto vinculado al templo, que no obstante no perdía protagonismo ni conceptual ni ordinariamente volumétrico ni espacial, al que se podría acceder a través de un jardín interior, aunque también podría disponer de ingreso desde la calle. Además del espacio de culto, el centro parroquial integraba de forma habitual despachos para la atención particular, espacios administrativos, así como salas de espera y fundamentalmente diversas salas de juntas. Quizá esta última fuera la gran aportación, la dotación de espacios exclusivos para el encuentro, la formación, la catequesis e incluso la atención asistencial... Además de receptáculos para los servicios, y con el objetivo de facilitar el encuentro, estos establecimientos solían proveerse asimismo un office. Ordinariamente estos centros comenzaron a incorporar también una o varias viviendas para los sacerdotes al modo residencial extendido ya entre las clases medias, e integradas por dormitorios, estar-comedor, cocina y despensa, y aseos. Incluso en los casos de mejores posibilidades económicas o de mayor ambición estos

43 Fernández-Cobián, *El espacio*, Tesis, 150 y 204.

establecimientos incorporaron también guarderías, centros de día para ancianos y equipamientos asistenciales e incluso sanitarios. En cualquier caso, a pesar la diversidad de soluciones en virtud de los múltiples condicionantes de cada caso, generalmente se obtuvieron arquitecturas religiosas caracterizadas doblemente por la modestia y la funcionalidad, acogiendo sin ningún tipo de desentendimiento la influencia de la nueva disciplina eclesiástica a este respecto.

7. LA CUESTIÓN DE LA POLIVALENCIA

En virtud de circunstancias de diversa naturaleza, quizá uno de los aspectos que pudo traer consigo el cambio de paradigma -aunque también otras motivaciones no estrictamente vinculadas con éste- fue la cuestión de la polivalencia. Tampoco habían sido ajenas a esta cuestión, incluso desde tiempo atrás, las preguntas sobre cuál es el lugar idóneo para la celebración litúrgica o qué consecuencias tiene para la sacramentalidad de la Iglesia el hecho de prescindir de un espacio celebrativo o incluso de uno de los lugares de la celebración, cuestiones que aún hoy siguen acaparando reflexión⁴⁴. Lo cierto es que, sin que podamos precisar una fecha exacta, aunque quizá de forma generalizada en torno a la celebración del Concilio o su clausura, empezó a ser una práctica habitual la planificación de espacios prioritaria y principalmente destinados a la función litúrgica, pero deliberadamente concebidos con vocación polivalente con el fin de acoger otros usos. En efecto, bien por razones estrictamente económicas que obligaban a concentrar y compatibilizar funciones en una única sala de gran capacidad, bien por razones de carencia de espacio que demandaban la polivalencia de los mismos, comenzaron a ser comunes tales modelos. Consecuentemente, se planificaron salas fundamentalmente reservadas para la celebración religiosa, pero asimismo ideadas también para un uso puntual -o bien ordinario- como salón de actos, salón de estar, para impartir docencia e incluso para la práctica de ciertos deportes estáticos⁴⁵. Así, la práctica habitual fue la creación de espacios polivalentes o plurifuncionales, esencialmente caracterizados por su neutralidad ornamental y por dar cabida a gran número de asistentes y acoger gran variedad de actos.

44 Gonzalo Matías Guzmán Karadima y otros, *Espacio celebrativo: fundamento teológico-litúrgico* (Barcelona: Phase 2023).

45 García-Lozano, *El espacio*, 286-95 y Rafael Ángel García-Lozano, “El escultor Coomonte en la capilla del Amor de Dios. Interacciones entre artes plásticas y arquitectura,” en *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*, Paulo Victor Zaquieu-Higino, Pericles Andrade e Rodrigo Portella eds., Juiz de Fora: Universidade Juiz de Fora, 2021.

Ciertamente, el criterio de máximo aprovechamiento fue el nuclear en la proyectación de este tipo de recintos, lo cual llevó consigo cierta disolución de las notas esenciales del espacio sagrado, que en su particularidad de usos quedó prácticamente desdibujado. Generalmente han quedado definidos como espacios diáfanos, principalmente versátiles y carentes de elementos simbólicos permanentes, así como los estrictamente religiosos, dando lugar así a soluciones nada identificadas esencialmente con el uso litúrgico por dar cabida a otras finalidades. Ordinariamente carecen de programa litúrgico y se manifiesta la inexistencia de la mayoría de elementos propios de los recintos sagrados, salvo la función de concentrar participantes. Habitualmente se confía el uso religioso a la colocación de algunos muebles removibles que pretenden suplantar los tres focos litúrgicos del presbiterio - altar, ambón y sede-, no obstante desestimando el resto de dimensiones como la escala, los ámbitos particulares de diversos ministerios o carismas, la referencialidad simbólica aportada por los signos sagrados y la renuncia a un espacio de oración permanente o a la dimensión cósmica de la celebración. E incluso suele desaparecer asimismo la reserva del Santísimo Sacramento, con la consecuente pérdida de la presencia sacramental de Jesucristo. En consecuencia, perdido el espacio litúrgico específico no se consigue sino la disolución de la referencia sagrada, y con ello la atenuación de la presencia de Dios en la comunidad.

Lógicamente, esta práctica distanció los resultados arquitectónicos de este paradigma de la voluntad de la Iglesia en cuanto a los espacios celebrativos⁴⁶. Y un excesivo margen de laxitud, quizá motivado por los argumentos económicos o espaciales que hemos señalado más arriba, alejó algunas arquitecturas religiosas de la influencia de la reforma litúrgica e incluso constató la ausencia de referencias a ella.

8. PODEROSO CABALLERO... LA ECONOMÍA

A tenor del desarrollo argumentativo que venimos sosteniendo, e incluso que hemos apuntado ya, el factor económico se convirtió en decisivo, sin lugar a dudas, en y para la renovación de la arquitectura religiosa de mitad del siglo pasado. En efecto, las circunstancias políticas y socioeconómicas de Occidente (por ser el área de influencia de que venimos hablando en la renovación de la arquitectura sacra), pero singularmente en nuestro país -así como del continente europeo tras la Segunda Guerra Mundial-, fueron determinantes. Así, a pesar del amplio

46 SC 123 y 128.

número de templos que se construyeron en España tras el fin de la Guerra Civil en 1939 y en general en Europa central después de 1945, las dificultades derivadas de unas economías precarias y marcadas por la reconstrucción, los problemas para la consecución de algunos materiales de construcción -sobre todo el hierro y el cemento-, el escaso desarrollo industrial de muchos de estos países y asimismo el gusto conservador aún dominante en materia sacra en la mayor parte de la población determinaron que la arquitectura se mantuviera en un nivel discreto durante los años previos a la estricta mitad de la centuria. Sin embargo, la renovación en el lenguaje formal que hemos abordado más arriba -y su propicia coligación con las condicionantes económicas- sirvieron de auténtico acicate hacia la puesta al día de la arquitectura sacra.

La teología que se adelantó al Concilio había recuperado la pobreza evangélica como uno de los quicios de la autocomprensión de la Iglesia⁴⁷. Y las nuevas derivas teológicas que se encaminaban hacia un redescubrimiento de la pobreza como lugar teológico⁴⁸ tuvieron su eco en la forma de proyectar arquitectura sacra. Probablemente sin pretenderlo, la arquitectura religiosa adoptó los criterios de pobreza evangélica reasumidos por los nuevos principios teológicos, aunque realmente fueron decisivos en tanto que particularidades impuestas por las circunstancias. Tales principios fueron aplicados, en la nueva arquitectura religiosa, antes incluso del Concilio más como intuiciones que como consecuencia de criterios teológicos e incluso de un cambio de paradigma litúrgico. Sin embargo, tras la celebración del sínodo su desarrollo fue generalizado. No obstante, algunos teóricos de la arquitectura ya venían reclamando anteriormente la implementación de estos criterios⁴⁹. De modo que no hemos de confundir tales principios, que son plenamente teológicos, con reformulaciones litúrgicas meramente formales o rubricistas, ni con consecuencias de algunos estilos arquitectónicos, aunque estén en directa relación⁵⁰. No obstante, la austeridad y la pobreza⁵¹, que desde luego fueron condicionantes forzadas por la precaria situación económica de la posguerra, pronto quedaron propuestas como una alternativa para el hombre opulento, incorporándolas a los templos de nueva planta. La nueva arquitectura religiosa se

47 LG 8 y Santiago Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Santander: Sal Terrae 2017), 323-56.

48 Desarrollada, entre otros, por José Ignacio González Faus, "Los pobres como lugar teológico," *Revista Latinoamericana de Teología*, 3 (1984): 275-308.

49 Bruno Zevi, *Saber ver la arquitectura* (Barcelona: Anthropos 1998 [1948]), 139-40.

50 José Manuel Gómez Segade, *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea* (Granada: Universidad de Granada, 1985), 270 y José Manuel Aguilar, "Precisando notas del templo," *ARA*, 15 (1968): 29.

51 Francisco Pérez Gutiérrez, *La indignidad en el arte sagrado* (Madrid: Guadarrama 1961), 174-82.

alejó de toda grandiosidad, dirigiéndose más bien hacia la pretensión de crear espacios de encuentro con Dios y la comunidad creyente desde la sinceridad y sin artificios. La monumentalidad de las iglesias del pasado dio lugar a nuevos espacios sagrados diseñados a escala humana, y las nuevas arquitecturas religiosas dejaron atrás sus connotaciones como símbolo de poder para asumir en su contención y humildad una forma de compromiso y acompañamiento del hombre contemporáneo. Como consecuencia, los nuevos templos ganaron en expresividad, nobleza, estabilidad y dignidad de los materiales⁵².

En efecto, fue determinante la cuestión relativa a los medios de construcción. Desde el punto de vista de los materiales, el empleo del ladrillo -visto o revocado- fue una constante en una gran mayoría de templos, singularmente a partir de los años 50. El ladrillo se convirtió en España en el material más popularizado para la construcción en virtud de su versatilidad y economía, de modo que se introdujo de forma natural en los edificios religiosos, también bajo el auspicio de las corrientes de renovación litúrgica y su entronque con los nuevos postulados eclesiales sobre la humildad, haciendo suyas la modestia y la contención. Pronto se consideró el empleo de materiales discretos como el máximo vehículo de expresión formal, pero asimismo el modo idóneo de acercarse a la forma contemporánea de vivir los espacios donde Dios habita sacramentalmente. También la funcionalidad, la sinceridad y simplicidad, la limpieza volumétrica y la sobriedad en las formas. La aplicación de estos criterios dio como resultado templos en ocasiones grandes, y siempre ordinariamente vacíos y despojados. Y asimismo especialmente predisuestos para lograr la máxima expresión plástica a partir de materiales muy humildes como el mencionado ladrillo, además del vidrio, el hierro y la madera, consiguiendo inmuebles de gran austeridad⁵³. En consecuencia, podemos afirmar que la necesidad se hizo virtud, y la economía contenida gestó la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea.

Ciertamente la economía se impuso como elemento determinante en la proyección y construcción de los nuevos edificios religiosos. La carestía de materiales por un lado y las siempre mermadas e insuficientes arcas de las diócesis y otras instituciones religiosas por otro no permitieron demasiados alardes. Por otro lado, el modelo económico surgido de la guerra, basado en actividades encuadradas en el

52 “La idea es que se hable a través de los materiales, no a través de la ornamentación, ni de los objetos, ni de la decoración, pero que esos materiales trasciendan su propia materialidad hasta adquirir un carácter mucho más virtual”. José Ignacio Linazasoro Rodríguez, *La arquitectura sacra en el siglo XXI. Diálogo-creación-finalidad*, inédito.

53 Rafael Ángel García-Lozano, “La teología hecha templo. La iglesia de Cristo Rey de Zamora en la transición teológica hacia el Vaticano II,” *Salmanticensis*, 60 (2013): 305-330.

sector primario principalmente y en el incipiente terciario, así como la falta de fuerte desarrollo industrial, mantuvieron una economía ciertamente ajustada, también para la creación de equipamientos religiosos, más allá incluso de la universalización progresiva de la reforma litúrgica. Consecuentemente las circunstancias obligaron a adoptar la austeridad y la contención material y formal como compañeras de viaje en la arquitectura en general y la religiosa en particular.

CONCLUSIONES

Tras la conclusión en España de la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial en Occidente, la reconstrucción de los territorios desbastados impuso la construcción de nuevos equipamientos religiosos. En nuestro país una primera fase -hasta mitad de la centuria convencionalmente- se decantó por el empleo de lenguajes historicistas y sufrió la carestía económica, mientras que a partir de los 50 se generalizó un nuevo modelo más racional y racionalista desde la arquitectura por supuesto, y también desde la teología que inspiraba la arquitectura sacra. De forma general, superado el ecuador del siglo XX, el rápido aumento de la población española en las zonas urbanas y las circunstancias económicas aún de cierta carestía determinaron la construcción de templos con materiales de bajo coste y soluciones contenidas, aunque no necesariamente de mediana calidad o incluso mediocres. Este fenómeno transcurrió en directa coherencia con los valores evangélicos, y cuyas consecuencias sobresalieron en los equipamientos sacros en torno al protagonismo de la sinceridad material y formal, las volumetrías netas, la pureza de líneas, la esencialidad y el despojamiento ornamental. Asimismo, en la década de los 60 se consolidaron nuevos modelos pastorales que reclamaron la superación del edificio eclesial como mero espacio de culto para adoptar el paradigma de complejo parroquial, con el fin de ofrecer una respuesta más amplia que la exclusivamente ceñida a las demandas litúrgicas y culturales. De tal modo que el cambio en el lenguaje de las arquitecturas religiosas contemporáneas apareció generalmente antes que la respuesta arquitectónica ampliamente adecuada a las necesidades pastorales fruto de la teología litúrgica reformada y más tarde consagrada por el Concilio. Poco a poco un nuevo lenguaje estilístico se había acomodado desde los pioneros nuevos templos centroeuropeos de los años 30 o 40, ya considerablemente generalizados en la década de los 50, a la liturgia preconiliar, mayoritariamente sin producir fracturas realmente significativas. Sin embargo, la extensión de la renovación de la liturgia, cada vez acogida de forma más

entusiasta, se adaptó generalmente con facilidad a los templos que le preexistían una e incluso dos décadas. Seguramente la mayor versatilidad que caracterizaba a los recientes modelos arquitectónicos sacros -por sus materiales, espacios y formas concretas- y una casi inmediata adaptación de los templos a las disposiciones de la liturgia renovada hicieron posible que ambas dimensiones -arquitectónica y litúrgica- se ajustaran como un guante.

En consecuencia, quizá circunstancias lingüísticas y meramente arquitectónicas, territoriales, demográficas y sociales, pastorales e incluso económicas hayan sido más determinantes para la creación del espacio celebrativo reformado que las estrictamente litúrgicas. En este trabajo hemos abordado algunas de ellas, exactamente el lenguaje formal, la arquitectura religiosa periférica, el cambio de paradigma de templo a centro parroquial, la polivalencia y la economía vinculadas a la arquitectura religiosa contemporánea. Hemos ponderado en cada una de ellas las repercusiones que tuvieron para la consecución de la renovación del espacio sacro. Y desde luego, el uso de una misma liturgia en templos concebidos con lenguajes diversos ha sido posible tanto como la implementación del cambio de paradigma litúrgico en espacios sagrados proyectados bajo el modelo preconiliar. En suma, el surgimiento y estandarización del lenguaje arquitectónico de la modernidad aplicado a la arquitectura religiosa fue previo a la institucionalización de la reforma litúrgica. Quizá fruto de otras particularidades que determinaron en mayor medida este tránsito de la arquitectura sacra. Y la capacidad de ésta para incorporar la liturgia reformada hizo patente la notable capacidad de adaptación de las arquitecturas religiosas de la modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Editorial”. *Arquitectura*, 147 (1971): 1.
- Aguilar, José Manuel. “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia.” En *Art Sacré*, 46-56. Gerona: COABC, 1965.
- Aguilar, José Manuel. “Seis nuevos templos de Madrid”. *ARA*, 13 (1967): 6.
- Aguilar, José Manuel. “Precisando notas del templo”. *ARA*, 15 (1968): 19-29.
- Bidagor, Pedro. “Las basílicas de Aránzazu y de la Merced”. *Revista Nacional de Arquitectura*, 114 (1951): 30-8.
- Cathédrales et Églises de France*. Montrouge: Draeger Frères, 1949.
- Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Alemana. “Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana.” en *El arte sacro actual*, Juan Plazaola Artola, 570. Madrid: BAC, 1965.
- Delgado Orusco, Eduardo. “Arquitectura sacra en España, 1939-1975: Una modernidad

- inédita”. *Arquitectura*, 311 (1997): 11-6.
- Delgado Orusco, Eduardo. *Porque vivir es difícil. Conversaciones con Javier Carvajal*. Madrid: UCJC, 2002.
- Delgado Orusco, Eduardo. *Entre el suelo y el cielo. Arte y arquitectura sacra en España, 1939-1975*. Madrid: Fundación SEK, 2006.
- Díaz del Campo Martín-Mantero, Ramón V. “Cómo formar un misionero? Miguel Fisac y el Teólogo de San Pedro Mártir.” En *Actas digitales de las Comunicaciones del VI Congreso “El proceso del proyecto”*, coordinado por Teresa Couceiro Núñez, 96-106. Madrid: Fundación Alejandro de la Sota, 2021.
- Domínguez Rojas, Jesús. “La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960-1980)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10 (2001): 50-1 y 53.
- Fernández Arenas, Arsenio. *Iglesias nuevas en España*. Barcelona: La Polígrafa, 1963.
- Fernández Catón, José María y otros. *Arte Sacro y Concilio Vaticano II*. León: : Junta Nacional Asesora de Arte Sacro, 1965.
- Fernández del Amo, José Luis. “De mi arquitectura religiosa.”. En *Fernández del Amo. Arquitectura 1942-1982*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1983.
- Fernández-Cobián, Esteban. “*El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea*”. Tesis doctoral, Universidade da Coruña, 2000.
- Fernández-Cobián, Esteban. “Santuario, convento y colegio apostólico de La Virgen del Camino”, en *Fray Coello de Portugal, dominico y arquitecto*, coordinado por Esteban Fernández-Cobián, 45-59. Madrid: Fundación Antonio Camuñas-San Esteban, 2001.
- Fernández-Cobián, Esteban. “Arquitectura religiosa del siglo XX en España”. *Patrimonio Cultural*, 36 (2002): 19-45.
- Fernández-Cobián, Esteban. *El espacio sagrado en la arquitectura española contemporánea*. Santiago de Compostela: COAG, 2005.
- Fernández-Cobián, Esteban, Vicéns Hualde, Igancio, Della Longa, Giorgio y Walter Zahner. “La liturgia como programa: Primera mesa redonda”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 1 (2007): 92-105. Doi: 10.17979/aarc.2007.1.0.5019.
- Fisac, Miguel. “Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Cruz”. *Formas de Arquitectura y Arte*, 13 (2006): 40-3.
- García Macías, Aurelio. “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo”. En *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1*, 56-9. Madrid: Granda, 2003.
- García-Lozano, Rafael Ángel. “La teología hecha templo. La iglesia de Cristo Rey de Zamora en la transición teológica hacia el Vaticano II”. *Salmanticensis*, 60 (2013): 305-330. <https://doi.org/10.36576/summa.31334>
- García-Lozano, Rafael Ángel. “El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 5 (2017): 308-15. Doi: <https://doi.org/10.17979/aarc.2017.5.0.5160>
- García-Lozano, Rafael Ángel. “El escultor Coomonte en la capilla del Amor de Dios. Interacciones entre artes plásticas y arquitectura”. En *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*, editado por Zaquieu-Higino, Paulo Victor, Andrade, Pericles e Rodrigo Portella. Juiz de Fora: Univesidade Juiz de Fora, 2021.
- García-Lozano, Rafael Ángel. *El espacio sagrado y sus expresiones artísticas. Arquitectura*

- religiosa en la provincia de Zamora (1936-1975)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2022.
- Gil, Paloma. *El templo del siglo XXI*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999.
- Gómez Segade, José Manuel. *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea*. Granada: Universidad de Granada, 1985.
- González Amézqueta, Adolfo. “Las iglesias de Fisac”. *Hogar y Arquitectura*, 57 (1965): 49-53.
- González Faus, José Ignacio. “Los pobres como lugar teológico”. *Revista Latinoamericana de Teología*, 3 (1984): 275-308. Doi: <https://doi.org/10.51378/rlt.v1i3.6201>
- Guzmán Karadima, Gonzalo Matías, y otros. *Espacio celebrativo: fundamento teológico-litúrgico*. Barcelona: Phase 2023.
- Lahuerta, Juan José, Ochotorena Elícegui, Juan Miguel, Pozo Municio, José Manuel y Carlos Sambricio. *Modelos alemanes e italianos para España en los años de la postguerra*. Pamplona: Ediciones T6, 2004.
- Linazasoro Rodríguez, José Ignacio. *La arquitectura sacra en el siglo XXI. Diálogo-creación-finalidad*. inédito.
- López-Arias, Fernando. “El proceso de renovación de la arquitectura sagrada católica a través de la normativa y el magisterio eclesiásticos (1969-2008)”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 26-41. Doi: <https://doi.org/10.17979/aarc.2019.6.0.6210>.
- Madrigal, Santiago. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Pérez Gutiérrez, Francisco. *La indignidad en el arte sagrado*. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Plazaola Artola, Juan. *El arte sacro actual*. Madrid: BAC, 1965.
- Richter, Klemens. “Espacios sagrados”. *Selecciones de Teología*, 39 (2000): 143-52.
- Roig, Alfonso. “Ante la nueva singladura de nuestro arte sacro”. *Revista Nacional de Arquitectura*, 200 (1958): 28-9.
- Santamaría del Río, David y Luis. *Los otros creyentes. El hecho religioso no católico en la provincia de Zamora*. Zamora: Semuret, 2011.
- Schnell, Hugo. *La arquitectura eclesial del siglo XX en Alemania*. Munich-Zurich: Schnell & Steiner, 1974.
- Schwarz, Rudolf. *Von Bau der Kirche*, Würzburg 1938. [versión española: Schwarz, Rudolf. *Construir una iglesia. Vom Bau der Kirche*, editado por Esteban Fernández-Cobián. La Coruña: Universidade da Coruña, 2021.
- Teixidor, Joan. “Lo religioso y el arte actual”. *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, 45 (1961): 15-8.
- Urrutia, Ángel. “Arquitectura de 1940 a 1980”. En *Historia de la arquitectura española*, 5. Zaragoza: Planeta-Exclusivas de Ediciones, 1987
- Vicens, Ignacio y Roberto Llano. “Entrevista a Javier Carvajal. La arquitectura debe recuperar el misterio”. *Nueva Revista*, 58 (1998): 13-29.
- Zevi, Bruno. *Saber ver la arquitectura*. Barcelona: Anthropos, 1998 [1948].

FIGURAS Y PIES DE FOTO

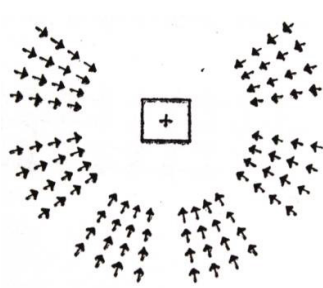


Fig. 1. Esquema de organización espacial centralizada.



Fig. 4. Iglesia del Teologado dominico San Pedro Mártir de Alcobendas.



Fig. 5. Santuario de la Virgen del Camino. Foto del autor.



Fig. 2. Iglesia de Nuestra Señora del Socorro. Foto del autor.



Fig. 3. Iglesia del Espíritu Santo.

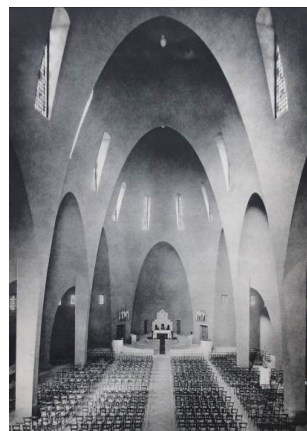


Fig. 6. Iglesia de Sainte-Jeanne-D'Arc.

