

Construir iglesias más allá de la arquitectura religiosa: evangelización y arquitectura

Church building beyond church architecture: evangelization and architecture

Andrea Longhi · Politecnico di Torino (Italia)

<https://doi.org/10.17979/aarc.2013.3.0.5078>

RESUMEN

En la historia de la cultura occidental, la Sagrada Escritura es una fuente arquetípica no sólo para el diseño de edificios de culto, sino también para la práctica de la construcción en general. El Antiguo Testamento ofrece un amplio repertorio de espacios y edificios que han nutrido el imaginario arquitectónico colectivo, tanto en el área del Mediterráneo como en la Europa continental.

Cuando consideramos el Nuevo Testamento, las referencias a las formas arquitectónicas se hacen más evanescentes. Diversos pasajes evangélicos parecen sugerir que el cristianismo no tiene necesidad de espacios sagrados específicos. De hecho, en los momentos de reforma del pensamiento eclesiológico, estos pasajes se han utilizado para argumentar una concepción atópica del culto cristiano. La Buena Nueva parece anunciar no solo el fin del Templo de Jerusalén, sino también de toda arquitectura sagrada en favor de una arquitectura santa, hecha de cristianos santos, templos vivos de Dios.

El impulso para superar la arquitectura para el culto es corroborado por la visión escatológica en el último libro de la Escritura. El Apocalipsis considera la Nueva Jerusalén como un modelo integral, donde las mediaciones materiales para la relación con Dios ya no existirán. Toda la ciudad será el lugar de la Presencia Divina.

Sin embargo, sabemos que estas hipótesis, recurrentes en la historia del cristianismo y de la arquitectura, no han sido nunca expresamente utilizadas por ninguna comunidad organizada. El tema atraviesa el Renacimiento, con el auge del llamado *culto interior*, y retorna con fuerza tras el Concilio Vaticano II, que pone en el centro la formación de la *asamblea celebrante*, más que de la construcción de la *casa de la asamblea*.

ABSTRACT

In the history of architectural culture, the Scripture is the archetypical source not only for designing worship buildings but also for the construction practice in general. The Old Testament offers a repertoire of spaces and buildings that has nurtured the architectural imaginary both in the area of the Mediterranean and in Europe.

When we consider the New Testament, the references to the architectural forms become more elusive. In fact, some episodes have suggested that Christianity has no need for specific sacred spaces; that is to say, these passages have been used in support of an atopic conception of the Christian cult. Not only had the Temple in Jerusalem to end, but also the sacred architecture should give way to a saint architecture, made of saint Christians as living temples of God.

The impulse to surpass worship architecture is corroborated by the eschatological vision in the last book of the Scripture: the apocalyptic vision of the New Jerusalem is considered in its entirety a model, but in the city of the end times the material mediations of the relationship with God will no longer exist. The whole city will be the place of the Presence.

The hypothesis that material Christian temples are not necessary represents a recurrent aspiration in the history of Christianity and in architecture, despite the fact that no organized community has ever tried to realize it. This topic is again at the center of the debate over architecture in the post-conciliar epoch, which focuses on the construction of the *celebrating assembly*.

PALABRAS CLAVE

Evangelización; inculturación; arquitectura religiosa; historia de la arquitectura; liturgia y arquitectura.

KEYWORDS

Evangelization; Enculturation; Church building; History of Architecture; Liturgy and Architecture.

En la historia de la cultura arquitectónica, la Sagrada Escritura es una de las fuentes arquetípicas principales no sólo para el proyecto de edificios de culto, sino para la práctica constructiva en general. El Antiguo Testamento presenta un repertorio de espacios, artefactos y edificios que ha alimentado durante siglos el imaginario arquitectónico mediterráneo y europeo. En este sentido, podemos mencionar el Arca de Noé (Gen 6, 14-16), la Tienda del Encuentro y el Arca de la Alianza contruidos por Bezalel (Ex 35-40), el Templo y el palacio real de Salomón (1 Reyes 5-8) o la visión del Templo por parte de Ezequiel (Ez 40-47). También podríamos añadir los paisajes contruidos del Jardín del Edén, de la Torre de Babel o de las murallas de Jericó. Todos estos *lugares teológicos* han ofrecido material para la especulación sobre la construcción y la estética cristiana, para realizar análisis metrológicos o para intentar construir edificios siguiendo las proporciones documentadas en la Biblia¹. Este tema fue explorado por los Padres de la Iglesia (podemos pensar por ejemplo, en el Arca de Noé en Agustín) y reapareció incluso con más fuerza en la teología medieval y en los tratados de la Contrarreforma². Por último, en la arquitectura del siglo XX se convirtió en materia de interpretaciones líricas y expresionistas —en las que uno puede notar el «vaguebunde individualista en los efectos religiosos veterotestamentarios»³—, o de derivas alegóricas y esotéricas⁴.

¿MÁS ALLÁ DEL EDIFICIO SACRO?

Cuando consideramos el Nuevo Testamento, las referencias directas sobre formas arquitectónicas se vuelven más esquivas. De hecho, el diálogo entre Jesús y la Samaritana (Jn 4, 23-24) o el discurso de Esteban antes de ser lapidado (Hch 7, 48-49) sugieren que el cristianismo no necesita espacios sagrados específicos; es decir, estos pasajes se han utilizado en apoyo de una concepción atópica del culto cristiano. No sólo tenía que anularse el Templo de Jerusalén, sino que también la arquitectura *sagrada*, separada del mundo secular, debería dar paso a una arquitectura *santa*, hecha de cristianos santos, templos vivos de Dios⁵. Porque el *nuevo santuario* sería Cristo resucitado⁶, la piedra angular⁷ sobre la que el nuevo templo de Dios, que es la Iglesia, se erige⁸. Así, con el fin de simbolizar el espacio del templo, el cristianismo primitivo eligió la imagen de un lugar sagrado histórico, que se convirtió en punto de partida para una nueva conceptualización⁹.

In the history of architectural culture, the Scripture is the archetypal source not only for designing worship buildings but also for the construction practice in general. The Old Testament offers a repertoire of spaces and buildings that has nurtured the architectural imaginary both in the area of the Mediterranean and in Europe. In this regard, one can mention Noah's Ark (Gen 6, 14-16), the Tent of Meeting and the Ark of the Covenant constructed by Bezalel (Exod 35-40), the Temple and the royal palace of King Solomon (1 Kings 5-8), or Ezekiel's vision of the Temple (Ezek 40-47). One can also add to the list of example the constructed landscapes of the Garden of Eden, of the Tower of Babel, or of the walls of Jericho. All these theological places have provided material for speculation about constructing and on Christian aesthetics, for the metrologic analysis, and for attempts to construct buildings following the proportions documented in the Bible¹. This theme was explored by the Church Fathers (e.g. one can think about Noah's Ark in Augustine) and emerged even more strongly in medieval theology and in treatises of the Counter Reformation². Finally, in the architecture of the twentieth century it became a matter for lyrical and expressionist interpretations —in which one can notice the «individualistic wandering in the veterotestamentarian religious effect»³— or for allegorical or exoteric drifts⁴.

BEYOND THE SACRED BUILDING?

When we consider the New Testament, the references to the architectural forms become more elusive. In fact, the dialogue between Jesus and the Samaritan woman (John 4, 23-24) or Stephen's discourse before being stoned to death (Acts 7, 48-49) have suggested that Christianity has no need for specific sacred spaces; that is to say, these passages have been used in support of an atopic conception of the Christian cult. Not only had the Temple in Jerusalem to end, but also the sacred architecture, separated from the secular world, should give way to a saint architecture, made of saint Christians as living temples of God⁵. For the new sanctuary would be Christ resurrected⁶, the cornerstone⁷ upon which the new temple of God, which is the Church, is erected⁸. In order to metaphorize the temple's space, therefore, early Christianity chooses the image of a historical sacred place, which becomes a source for a new conceptualization⁹.

La hipótesis de que los *templos cristianos* materiales no son necesarios representa una aspiración recurrente en la historia del cristianismo y de la arquitectura, a pesar de que ninguna comunidad organizada ha tratado jamás de ponerla en práctica. El tema del *culto interior*, por ejemplo, está presente a lo largo de la crisis de la primera mitad del s. XVI, y alcanzó prominencia pública con el bien conocido *incipit* del *Quinto Libro* de Sebastiano Serlio (1547), según el cual los verdaderos templos son «gli cuori dei pietosi Cristiani dentro de' quali abita por fede Giesù Christo Salvator nostro» (los corazones de los cristianos piadosos, dentro de los cuales Nuestro Salvador Jesucristo habita por la fe), y los templos materiales son simplemente «necessaria al culto divino» (necesarios para el culto divino)¹⁰.

Este tema entra de nuevo en el centro del debate sobre la arquitectura en la época postconciliar, focalizada en la construcción de *la asamblea que celebra*. En opinión de Paolo Portoghesi, por ejemplo, las personas son el verdadero templo y la iglesia es, en consecuencia, «la casa donde las casas de Dios, que son los fieles, se reúnen»¹¹.

La tendencia hacia la superación de la arquitectura para el culto estaría avalada por la visión escatológica del último libro de la Escritura: la visión apocalíptica de la Nueva Jerusalén (Ap 21, 12-21) es considerada en su totalidad un modelo dimensional y proporcional, pero en la ciudad de los últimos tiempos ya no existirán más las mediaciones materiales de la relación con Dios: «Y no vi en ella templo; porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero» (Ap 21, 22)¹². La ciudad entera será el lugar de la Presencia.

Como primera hipótesis —excepto para dibujar símbolos iconográficos o alegóricos del repertorio de las parábolas (el pastor y sus ovejas, etc.) o con excepción de la imagen de la Cruz y Cristo crucificado— el Nuevo Testamento parece ser la fuente escriturística que menos se puede utilizar para hacer arquitectura¹³. Las mediaciones espaciales del encuentro entre la persona, la comunidad, y la Buena Noticia —que, sin embargo, son descritas por los Evangelios en sus características topográficas y temporales, como veremos más adelante— no aparecen definir arquitecturas específicas.

Este vínculo tan tenue entre la arquitectura cristiana y el Evangelio también tiene repercusiones importantes sobre la relación entre la arquitectura cristiana y la evangelización, que es el tema de nuestro congreso.

The hypothesis that material Christian temples are not necessary represents a recurrent aspiration in the history of Christianity and in architecture, despite the fact that no organized community has ever tried to realize it. The theme of the inner cult, for instance, is present throughout the crisis of the first half of the sixteenth century. It achieved public prominence in the well-known incipit of the Fifth Book by Sebastiano Serlio (1547), according to whom the true temples are «gli cuori dei pietosi Cristiani dentro de' quali abita per fede Giesù Christo Salvator nostro» (the hearts of pious Christians, which Our Savior Jesus Christ inhabits through faith), and material temples are simply «necessaria al culto divino» (necessary for the divine cult)¹⁰.

This topic is again at the center of the debate over architecture in the post-conciliar epoch, which focuses on the construction of the celebrating assembly. In Paolo Portoghesi's view, for example, people are the true temple and the church is consequently «the house where the houses of God, which are the faithful, gather together»¹¹.

The impulse to surpass worship architecture is corroborated by the eschatological vision in the last book of the Scripture: the apocalyptic vision of the New Jerusalem (Apoc 21, 12-21) is considered in its entirety a dimensional and proportional model, but in the city of the end times the material mediations of the relationship with God will no longer exist: «I could not see any temple in the city since the Lord God Almighty and the Lamb were themselves the temple» (Apoc 21, 22)¹². The whole city will be the place of the Presence.

As first hypothesis, except for drawing iconographic or allegorical symbols from the repertoire of parables (the Shepherd and his sheep, and so forth) or except for the image of the Cross and Christ crucified, the New Testament seems to be the scripturistical source that can be used the least to make architecture¹³. The spatial mediations of the encounter between the person, the community, and the Good News — which, nonetheless, are described by the Gospels in their topographical and temporal features, as we shall see later— do not appear to define specific places or architectures.

So tenuous a link between Christian architecture and the Gospel also has significant repercussions on

Deberíamos preguntarnos, en primer lugar, cómo y de qué manera la arquitectura cristiana fue históricamente pensada, diseñada, descrita e interpretada como un instrumento de evangelización. Inicialmente esta pregunta parece casi vergonzosa, si tenemos en cuenta lo obvia que es; pero en una visión más atenta podemos darnos cuenta de dos límites preliminares. En primer lugar, cuando hablamos de la arquitectura cristiana, tanto en el imaginario común como en los manuales, vemos sobre todo edificios destinados al culto e iglesias, más que lugares para la vida eclesial y la evangelización.

En segundo lugar, las iglesias han tenido funciones, referencias ideales y modelos formales guiados por prioridades diferentes a anuncio del Evangelio: la expresión material de una eclesiología (que en las grandes épocas de la arquitectura ha sido jerárquica y clerical); la traducción material de una idea de lo sacro, modelada sobre la base de varias teologías pero influenciada por dimensiones antropológicas profundas; la representación de los poderes políticos y cívicos, así como de memorias identitarias locales; el intento de ofrecer hospitalidad al culto divino, algo que fue interpretado hasta el Concilio Vaticano II como la posibilidad que se le ofrecía a los clérigos de desarrollar correctamente los ritos previstos por las normas canónicas; el teatro de las devociones populares, de la religiosidad cívica y del folklore popular, etc.

Es cierto que todas estas actividades tienen que ver con el testimonio y el anuncio del Evangelio. Sin embargo, la comprensión histórica de cómo los espacios eclesiales se han dedicado directamente a la misión evangelizadora de la Iglesia constituye una operación crítica muy delicada. Si pasamos de la historia a la práctica proyectual, podemos observar cómo los lugares para la catequesis y para el encuentro personal y comunitario con el Evangelio reciben escasa atención. Aunque es cierto que su naturaleza debe ser diferente del aula litúrgica, esta diferencia suele fomentar la indiferencia o, como mínimo, una actitud meramente funcionalista y economicista.

La creciente literatura académica sobre arquitectura de iglesias resulta evasiva acerca de la relación entre evangelización y arquitectura¹⁴: siguiendo una suerte de dualismo ideológico y pragmático, las iglesias son estudiadas y presentadas como arquitecturas *sagradas* o *litúrgicas*. Son raras las voces que invitan a considerar

the relationship between Christian architecture and evangelization, which is the theme of our congress.

We should ask ourselves, first and foremost, how far—and in what way—historical Christian architecture was thought, designed, described, and interpreted as an instrument of evangelization. To begin with, if this question seems to be almost embarrassing, when we consider how obvious it is, at a more attentive sight we may become aware of two preliminary limits. First, when we talk of Christian architecture, both the common imaginary and the handbooks visualize especially worship buildings and churches rather than other places of ecclesial life and evangelization.

Second, churches have had functions, ideal references, and formal models oriented by priorities different from the announcement of the Gospel: the material expression of a certain ecclesiology (which was hierarchical and clerical in the great epochs of architecture); the material translation of the idea of the sacred, as is shaped by various theologies and as is also influenced by profound anthropological dimensions; the representation of political and civic powers as much as the display of identity memories; the attempt to give hospitality to the divine cult, something which was interpreted until Vatican II as the possibility, offered to the clergy, of performing the rites prescribed by the canon law correctly; the theatre of popular devotion, civic religion, and popular folklore.

All these activities are certainly related to witnessing and announcing the Gospel. Yet the historical understanding of how ecclesial spaces are directly devoted to the evangelizing mission of the Church constitutes a very delicate critical operation. If we turn from history to design practice, the places for catechesis and for the personal and communal meeting with the Gospel receive scant attention. Although their nature should be different from that of the liturgical room, such difference usually fosters indifference or a merely functionalist and economical attitude.

The always growing scholarship on church architecture is evasive about the relationship between evangelization and architecture¹⁴: following a sort of ideological and pragmatic dualism, churches are considered sacred or liturgical architectures. Very rare are the voices that urge to take into account the

—en términos más amplios— la dimensión evangelizadora y simbólica de los complejos parroquiales y de los lugares del encuentro cristiano, entendiéndolos como espacios para la comunicación y la transmisión de la fe, en los cuales el aspecto numinoso y sagrado de la arquitectura para el culto no debería excluir otros aspectos. Severino Dianich ha remarcado certeramente: «Considerar sólo la cuestión de la función litúrgica es un procedimiento completamente inadecuado y también puede llegar a ser seriamente engañoso»; y continúa diciendo que la liturgia debe «determinar la construcción de lugares eclesiales no aislados, sino entendidos como *culmen et fons* de todas las otras funciones de la vida de la Iglesia»¹⁵.

Podemos situar este III Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea dentro de este debate: se invita a los historiadores, teólogos y diseñadores a considerar la evangelización como una clave hermenéutica para la arquitectura cristiana. De hecho, esta proposición no quiere disminuir el valor morfogenético de la liturgia o el valor antropológico de la experiencia sacra. Puede ayudar, sin embargo, a superar un enfoque reduccionista, según la cual los edificios materiales y duraderos representan la forma principal en la que el anuncio cristiano se hace presente espacialmente en la sociedad.

No es casualidad que esta sugerencia esté asociada a la propuesta de ir más allá de los edificios construidos, concentrando nuestra atención en la relación entre la liturgia y los espacios abiertos urbanos, entre la meditación individual y las celebraciones multitudinarias, entre las soluciones permanentes y las instalaciones temporales, entre la sacralidad en los espacios seculares y la secularización de los espacios eclesiales, entre la estabilidad de la *plantatio ecclesiae* y la permanente naturaleza errante del cristianismo. Observando el alcance de los temas propuestos, se podría decir que existe casi un intento de identificar arquetipos evangélicos cristianos de agregación, invitando a reconsiderar una serie de soluciones espaciales adoptadas hasta ahora como remedios, sucedáneos o meros recursos, en lugar de como elecciones plenamente conscientes.

Con el fin de orientarnos a nosotros mismos, podemos seguir la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* [de ahora en adelante ES], promulgada por Pablo VI el 8 de diciembre de 1975, que recoge las reflexiones vertidas durante la III Asamblea General del

overall evangelizing and symbolizing dimension of both parish complexes and Christian meeting spaces, regarded as spaces for the communication and the transmission of faith, where the liminal and sacral aspect of worship architecture cannot exclude other aspects. Severino Dianich has thoughtfully remarked: «To consider only the question of the liturgical function is a completely inadequate procedure and it can also become seriously misleading»; he continues, writing that liturgy ought to «determine the construction of the ecclesial place not apart, but as culmen et fons of all the other functions of the life of the Church»¹⁵.

We can place this third International Conference on Contemporary Religious Architecture within this debate: historians, theologians, and designers are invited to consider evangelization a hermeneutic key for Christian architecture. Indeed, this proposition does not want to diminish the morphogenetic value of liturgy or the anthropological value of the sacral experience. It can help, however, to surpass a reductive approach, according to which material and durable buildings represent the main way in which the Christian announcement becomes spatially present in society.

It is no coincidence that this suggestion is associated to the proposal to go beyond constructed buildings, concentrating our attention on the relationship between liturgies and urban open spaces, between individual meditation and mass celebration, between permanent solutions and temporary installations, between sacrality in secular spaces and secularization in ecclesial spaces, between the stability of the plantatio ecclesiae and the permanently wandering nature of Christianity. Looking at the scope of topics proposed, one might say that there almost seems to be the attempt to identify evangelic Christian archetypes of aggregation, reconsidering a range of spatial solutions adopted until now as remedies, surrogates, or expedients rather than as conscious choices.

*In order to orient ourselves, we can follow the apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi* [from now on EN], promulgated by Paul VI on the 8 December 1975, which collects the reflections prompted during the Third General Assembly of the Synod of Bishops (De evangelizatione mundi huius temporis, 1974) and edited on the Holy Year 1975, on the tenth anniver-*

Sínodo de los Obispos (*De evangelizatione mundi huius temporis*, 1974) y editada en el Año Santo 1975, décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. A pesar de que el texto del papa Montini tiene ya cuatro décadas de antigüedad, algunas de sus definiciones e intuiciones siguen siendo útiles para el pensamiento y la práctica arquitectónica¹⁶.

LUGARES PARA LA EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

Podemos empezar desde un primer postulado: «Jesús mismo, la Buena Noticia de Dios, fue el primero y el más grande evangelizador» (ES 7). A la luz de la acción evangelizadora de Jesús, recordada por la exhortación (ES 8-12), vamos a tratar de reconsiderar cómo los evangelistas narran las *disposiciones espaciales* adoptadas por Jesús, que de hecho, se convierten en una estrategia proxémica del anuncio. Tales disposiciones parecen estar basadas en el conocimiento y escucha del paisaje (natural y urbano) y creativamente integradas en el entorno construido, asumiendo una pluralidad de escalas en las que la arquitectura construida, estable y permanente, es sólo una entre varias dimensiones.

La arquitectura humana de mayor impacto emotivo es, tal vez, la reunión en la orilla del mar de Galilea, donde las personas se agrupaban alrededor del ámbon vivo del Evangelio, Jesús, que estaba de pie en el barco amarrado en la orilla: el barco estaba separado de la asamblea, pero, al mismo tiempo estaba en su corazón¹⁷. Todos los evangelistas hacen notar que Jesús «se sentó» en el barco, lo que indica una forma de autoridad que no está parametrizada en la elevación física; tal actitud también queda atestiguada por los pasajes en la predicación de Jesús en la orilla del lago (Mt 13, 1), en el monte de las Bienaventuranzas (Mt 5, 1), en el monte de los Olivos (Mt 24, 3), en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 20), y en el templo (Jn 8, 2). Estar sentado, sin embargo, no es la única postura para la predicación. En el Templo, en el último día de la Fiesta de los Tabernáculos, Jesús grita su anuncio mientras está de pie, en posición vertical (Jn 7, 37). Del mismo modo, el día de Pentecostés, junto con los discípulos, Pedro se levantó para anunciar el *kerigma* Pascual (Hch 2, 14). De pie en la escalera de la fortaleza de Jerusalén, Pablo se defiende ante los judíos y narra su conversión (Hch 21, 40).

La procesión triunfal, cuando Jesús hace su entrada en Jerusalén (Domingo de Ramos) y el camino del

*sary of the closing of the Second Vatican Council. Despite the fact that the text of Pope Montini is already four decades old, some of its definitions and intuitions remain useful for the architectonic thought and practice*¹⁶.

PLACES FOR EVANGELIZING IN THE NEW TESTAMENT

We can start from a first postulate: «Jesus Himself, the Good News of God, was the very first and the greatest evangelizer» (EN 7). In light of Jesus' evangelizing action, recalled by the exhortation (EN 8-12), let us try to reconsider how the Evangelists narrate the spatial arrangements adopted by Jesus, which, in fact, become a proxemic strategy of announcement. Such arrangements seem to be based on knowing and listening to the landscape — both natural and urban— and creatively integrate into the built environment, assuming a plurality of scales, in which built architecture, stable and permanent, is only one among various dimensions.

The human architecture of greater emotive impact is, perhaps, the gathering at the shore of the Sea of Galilee, where the people clustered around the living ambon of the Gospel, Jesus, who was standing on the boat moored at the shore: the boat was separate from the assembly, but at the same time it was at its heart¹⁷. All the Evangelists notice that Jesus «sat down» on the boat, indicating a form of authority that is not parametrized on the physical elevation; such attitude is also attested by the passages on Jesus' preaching on the shore of the lake (Matt 13, 1), on the Mount of Beatitudes (Matt 5, 1), on the Mount of Olives (Matt 24, 3), at the Synagogue in Nazareth (Luke 4, 20), and at the Temple (John 8, 2). Being seated, however, is not the only posture for preaching. At the Temple, on the last day of the Feast of Booths Jesus shouts his announcement while standing upright (John 7, 37). Similarly, on the day of Pentecost, together with the disciples Peter stood up to announce the Easter kerygma (Acts 2, 14). Standing up on the stairs of the fortress of Jerusalem, Paul defends himself before the Jews and narrates his conversion (Acts 21, 40).

The triumphal procession when Jesus makes his entrance in Jerusalem (on Palm Sunday) and the path of suffering towards the Golgotha (the via crucis) are two contradictory (and also intrinsically monumen-

sufrimiento hacia el Gólgota (el vía crucis) son dos manifestaciones urbanas contradictorias (y también intrínsecamente monumentales) de la predicación itinerante de Jesús y sus discípulos. A pesar de que ambas rutas son parte del imaginario espacial del cristianismo y están vivas en la práctica litúrgica y en la iconografía, el diseño arquitectónico rara vez aparece fascinado por ellos cuando intenta articular la relación Iglesia/ciudad. Todavía sobre la escala del espacio público, podemos notar el uso no convencional de los espacios del templo. Obviamente, Jesús y los discípulos respetan los espacios y las normas de los ritos oficiales, pero no descartan la posibilidad de utilizar el Templo como escenario de múltiples estilos de anuncio dirigido a oyentes diferentes entre sí en número, actitud y competencia¹⁸.

Los lugares públicos seculares, como la fuente de Sicar o lugares impregnados por la superstición, como las piscinas de Bethesda, también son espacios de anuncio. Pablo, asimismo, no dudará en evangelizar en el Areópago de Atenas, incluso aunque los resultados sean decepcionantes (Hch 17, 22).

Incluso si es presentado por los cuatro Evangelios con diferentes matices e interpretaciones, la predicación doméstica asume una importancia decisiva en la orientación de las primeras comunidades cristianas¹⁹. Uno puede pensar en las casas de Pedro y Andrés en Cafarnaúm, cuando la multitud se reunió agolpándose en la puerta²⁰; la casa de Leví, el recaudador de impuestos²¹; las casas de Simón el leproso²² y otros fariseos en Betania²³; la casa de Jairo, el jefe de la sinagoga²⁴; la casa de Marta, María y Lázaro en Betania²⁵; o, por último, la casa de Zaqueo, que ha sido empleado como icono evangélico en el rito de la dedicación de una iglesia²⁶. Las casas son también protagonistas de la acción evangelizadora narrada en los Hechos de los Apóstoles, donde se consideran centros de vínculos sociales, integración y culto²⁷.

El tema doméstico adquiere gran relevancia con la habitación amplia y bien amueblada en la planta superior, donde Jesús celebra la Pascua y la comunidad recibe el Espíritu Santo²⁸. Este constituye el primer modelo de la arquitectura de la Eucaristía, que a veces ha sido vívidamente evocado también en experiencias contemporáneas inspiradas en el modelo histórico de la *domus ecclesiae*, a fin de recuperar los espacios originales donde la comunidad solía celebrar (Hch 2, 46)²⁹. En ocasiones, la posición de la habitación en el nivel superior

tal) urban manifestations of the itinerant preaching of Jesus and his disciples. Despite the fact that both the routes are part of the spatial imaginary of Christianity—as they are alive in the liturgical practice and in iconography—the design practice rarely remains fascinated by them when it articulates the relationship church/city. Still about the scale of public space, we can notice the unconventional use of the spaces of the Temple. Obviously, Jesus and the disciples respected the spaces and the norms of official rites, but they did not rule out the possibility of using the Temple as a scenery for multiple styles of announcement, addressed to listeners different from one another in number, attitude, and competence¹⁸.

Public secular places, too, such as the spring of Sychar or places pervaded by superstition such as the Pools of Bethesda are spaces for announcement. Paul, too, will not hesitate to evangelize at the Athenian Areopagus, even if the results will be poor (Acts 17, 22).

Even if it is presented by the four Gospels with different nuances and interpretations, domestic preaching assumes a decisive importance in orienting the first Christian communities¹⁹. One can think about the houses of Peter and Andrew at Capernaum, when the crowd gathered together at the doorstep²⁰; the house of Levi the tax collector²¹; the houses of Simon the leper²² and other Pharisees at Bethany²³; the house of Jairus, the ruler of the synagogue²⁴; the house of Martha, Mary, and Lazarus at Bethany²⁵; or, finally, the house of Zacchaeus, which has been employed as evangelic icon in the rite for the dedication of a church²⁶. Houses are also the protagonists of the evangelizing activity narrated in the Acts, where they are considered centers of social ties, integration, and cult²⁷.

The domestic theme assumes great relevance with the vast and nicely furnished room on the top floor, where Jesus celebrates Easter and the community receives the Holy Spirit²⁸. This constitutes the very first model of architecture for the Eucharist, which sometimes is vividly evoked also in contemporary experiences inspired by the historical model of the domus ecclesiae, so as to recall the original spaces where the community used to celebrate (Acts 2, 46)²⁹. Occasionally, the position of the room on the top level is evoked in parish complexes or in pastoral centers:

se evoca en los complejos parroquiales o en centros pastorales: sobre todo, se puede mencionar la *maison d'Église* en la *Défense* parisina, *Notre-Dame-de-Pentecôte*.

La habitación superior no es un espacio aislado de su contexto; por el contrario, representa la coronación característica del espíritu itinerante de la evangelización que impregna las Escrituras. Aimaro Isola comenta: «El espacio es descrito empezando por el movimiento, un movimiento que avanza a través de una sucesión de etapas: entrar en la ciudad, recorrerla, llegar a una casa, subir. A raíz de esta imagen, me gustaría reflexionar sobre nosotros mismos, arquitectos, en este continuo viaje hacia el proyecto, estudiando paisajes y ciudades: quizá nos gustaría parecer nos un poco al hombre que lleva un cántaro de agua a la habitación decorada; una jarra que podría contener el conocimiento que nos saciaría a nosotros mismos, a los demás y a nuestras tierras secas»³⁰.

El segundo modelo evangélico del espacio eucarístico, la casa en Emaús, tampoco es un lugar cerrado en sí mismo, sino que representa el pináculo de una ruta evangelizadora.

LA IGLESIA, «UN SIGNO SIMULTANAMENTE OSCURO Y LUMINOSO» (*VELUTI OPACUM SIMULQUE DILUCIDUM SIGNUM*)³¹

Podemos volver a centrar nuestra atención en el segundo pasaje de la *Evangelii Nuntiandi*: «La Iglesia nace de la acción evangelizadora de Jesús y de los Doce», pero «la Iglesia permanece en el mundo cuando el Señor de la gloria regresa al Padre. Permanece como un signo, a la vez oscuro y luminoso (*veluti opacum simulque dilucidum signum*) de una nueva presencia de Jesús, de su salida y de su presencia permanente (*mansionis*)» (EN 15). Si, pues, la Iglesia pretende ser, espacial y materialmente, un sujeto evangelizador, ¿cómo puede ser una señal tanto «oscura» y «luminosa» a un tiempo? ¿Cómo puede presentarse en una dimensión «de vida íntima» doméstica («la vida de la escucha de la Palabra y la enseñanza de los apóstoles, de la caridad vivida de una manera fraterna, del compartir el pan») sin dejar de ser al mismo tiempo un punto de referencia para la comunidad y las masas? ¿Cómo es posible diseñar una arquitectura que pueda expresar una *nueva presencia*, una *ausencia* («salida»), y una *esperanza* («presencia permanente»)? ¿Cómo puede el espacio favorecer el encuentro de «tanto la conciencia personal y colectiva

above all, one can mention the Maison d'Église at Défense, Notre-Dame-de-Pentecôte.

The top room is not a space isolated from its context; conversely, it represents the crowning feature of the itinerant spirit of evangelization, which permeates the Scriptures. Aimaro Isola comments: «Space is described starting from movement, a motion toward through a succession of stages: entering into the city, going through it, arriving at a house, going up. Following this image, I would like to think about ourselves, architects, as constantly going towards the design, studying landscapes and cities: maybe we would like to resemble the man who brings a water jug to the room decorated, a jug that may contain the knowledge, which should quench us, the others, and our dry lands»³⁰.

The second evangelic model of eucharistic space, the house at Emmaus, is also not a place closed in itself, but it represents the pinnacle of an evangelizing path.

THE CHURCH, A SIGN «SIMULTANEOUSLY OBSCURE AND LUMINOUS» (*VELUTI OPACUM SIMULQUE DILUCIDUM SIGNUM*)³¹

We can turn our attention to the second passage of the Evangelii Nuntiandi: «The Church is born of the evangelizing activity of Jesus and the Twelve», but «the Church remains in the world when the Lord of glory returns to the Father. She remains as a sign — simultaneously obscure and luminous [veluti opacum simulque dilucidum signum]— of a new presence of Jesus, of His departure and of His permanent presence [mansionis]» (EN 15). If, then, the Church aims to be —spatially and materially— an evangelizing subject, how can she be a sign both «obscure» and «luminous» at the same time? How can she present herself in a dimension of domestic «intimate life» («the life of listening to the Word and the apostles' teaching, charity lived in a fraternal way, the sharing of bread»), while being simultaneously a reference point for the community and the masses? How is it possible to design an architecture that can express new presence, absence («departure»), and wait («permanent presence»)? How can the space favor the encounter of «both the personal and collective consciences of people, the activities in which they engage, and the lives and concrete milieu which are theirs» (EN 18).

va de las personas, las actividades en las que participan, y la vida y ambiente concretos que son suyos»? (EN 18).

La lógica de la pluralidad, que es la característica común compartida por todos los temas propuestos en nuestro congreso, se deriva de estas preguntas. Porque los temas, sobre los que vamos a debatir, reflexionan sobre la multifacética acción evangelizadora de la Iglesia: arquitecturas que pueden promover el contacto personal en un contexto doméstico y acogedor, pero arquitecturas que también pueden dirigirse a las masas de fieles vibrantes, en busca de experiencias emocionales colectivas; arquitecturas que no solo crean espacios dedicados específicamente al anuncio, si no también instalaciones para espacios seculares, en el «entorno concreto» en el que los cristianos participan activamente o incluso en los llamados no-lugares de la globalización.

Esto no puede suceder sino «teniendo a la persona como único punto de partida y siempre volviendo a las relaciones de las personas entre sí y con Dios», y por los préstamos de «los elementos de la cultura o culturas humanas» (EN 20).

De hecho, esta centralidad de las dimensiones antropológicas y culturales asociadas a una atención pedagógica es una característica crucial de la enseñanza magisterial de Montini. Pero, ¿estamos también autorizados a pensar que las opiniones de Montini causaron las *desviaciones sociológicas* y el llamado aplanamiento horizontalista («appiattimento» y «nascondimento»)³² —o, aún más críticamente, el «modelo demótico»³³—, que lamentan los detractores de la arquitectura postconciliar, quienes critican la ausencia de lo sagrado y lo trascendente?

Me gustaría dar una respuesta negativa a esta pregunta, porque la ansiada «aceptación del corazón» conduce hacia «una entrada visible en una comunidad de creyentes», que traduce la recepción del Evangelio en «sacramentos, que manifiestan y apoyan esta la adhesión a través de la gracia que confieren» (EN 23). De este modo, las diferentes escalas —personal, del grupo, comunitaria, de masas— tanto como las diferentes actividades, basadas en la centralidad relacional del espacio litúrgico (volveremos a este punto más adelante), están vinculadas entre sí. Porque «en su totalidad, la evangelización —más que la predicación de un mensaje— consiste en la implantación de la Iglesia, que no existe sin la fuerza motriz que es la vida sacramental que culmina en la Eucaristía» (EN 28).

The logic of plurality, which is the common feature shared by all the topics proposed in our congress, derives from these questions. For the themes, on which we will debate, reflect the multifaceted evangelizing action of the Church: architectures that can promote the personal contact in a domestic and welcoming context, but architectures that can also address the masses of the cheering faithful in search of collective emotional experiences; architectures that create not only spaces specifically devoted to the announcement but also installations for secular spaces, in the «concrete milieu» where the Christians are actively involved or even in the so-called non-places of globalization.

This cannot happen except by «taking the person as one's starting-point and [by] always coming back to the relationships of people among themselves and with God», and by borrowing «the elements of human culture or cultures» (EN 20).

Indeed, such centrality of the anthropologic and cultural dimensions, associated to a pedagogic attention, is a crucial feature of Montini's magisterial teaching. But are we also allowed to think that Montini's views caused the sociological deviations and the so-called horizontalist flattening («appiattimento» e «nascondimento»)³²— or, even more critically, the «demotic model»³³—, which are lamented by the detractors of post-conciliar architecture, who criticize the departure from the sacred and the transcendent?

I would tend to give a negative answer to this question, because the longed «acceptance of the heart» leads towards «a visible entry into a community of believers», which translates the reception of the Gospel into «sacraments, which manifest and support this adherence through the grace which they confer» (EN 23). Thus, the different scales —personal, of the group, communitarian, of the masses— as much as the different activities, based on the relational centrality of the liturgical space (we shall come back to this point later), are reassembled together. For «in its totality, evangelization —over and above the preaching of a message— consists in the implantation of the Church, which does not exist without the driving force which is the sacramental life culminating in the Eucharist» (EN 28).

We can turn again our attention to the Church as a signum opacum simulque dilucidum and its possible architectonic interpretation as a sign that can

Podemos volver de nuevo nuestra atención hacia la Iglesia como un *signum opacum dilucidum simulque* y su posible interpretación arquitectónica como un signo del que puede hablar incluso de lo que no puede decir y que constituye una barrera contra cualquier tentación de identificar la vida de aquí con el más allá³⁴. ¿Podríamos plantear la hipótesis de que Montini transfirió a su peculiar definición algunas de sus experiencias de espacios litúrgicos que se caracterizaron por la búsqueda incesante de la novedad («*ricerca inquieta della novità*»)?³⁵ Probablemente, no podríamos. Sin embargo, la verdad es que podemos encontrar algunas de las experiencias más significativas de este tipo en la diócesis de Milán, guiada por Montini entre el 1955 y el 1963, cuando se realizaron 135 nuevas iglesias³⁶. Se puede hacer mención de la caja de luz de Nuestra Señora de la Misericordia en Baranzate (Angelo Mangiarotti y Bruno Morassutti), construida gracias a una iniciativa privada y consagrada por Montini el 7 de noviembre de 1958. Después de preguntarse si era posible bendecir una iglesia así y después de dar una respuesta positiva, Montini afirma: «Yo veo en la nueva construcción un simbolismo profundo, que nos recuerda la esencia de la casa del Señor. [...] Porque esta iglesia de vidrio habla su propia lengua, la cual se puede extraer del Apocalipsis, donde se dice: *Vi la ciudad santa, que descendía del cielo [...] Sus paredes estaban hechas de cristal*»³⁷.

La intuición precoz de Baranzate no se quedó en un caso aislado. Podemos referirnos a las cajas de luz diseñadas por Franz Füg para la iglesia de San Pio X en Meggen (Suiza, 1961/66) —en vidrio opalino, translúcido y abstracto³⁸— o las de Eckhard Schulze-Fielitz en St. James en Düsseldorf-Eller (Alemania, 1962/63), que son bien conocidas en la literatura arquitectónica inmediata al período postconciliar³⁹. La clave interpretativa de la relación *opacum/dilucidum* se puede aplicar a otros ejemplos muy famosos en Milán, fechados en los años de Montini. En 1959, Gillo Dorfles ya notó como el elemento más importante para «construir» el espacio sagrado de Milán era la luminosidad («componente luminosa»)⁴⁰. Dignos de mención son los grandes lucernarios de las iglesias de los dos hermanos Castiglioni (San Gabriele Arcangelo en Mater Dei, 1959) y de Luigi Figini y Gino Pollini (Madonna dei Poveri, en Baggio, 1956)⁴¹. En esta última iglesia podemos encontrar la cruz gloriosa moldeada por Costantino Ruggeri,

*... speak even for what it cannot say and that constitutes a barrier against any temptation to identify life here with the hereafter*³⁴. *May we hypothesize that Montini transferred into his peculiar definition some of his experiences of liturgical space, characterized by the restless search for novelty («ricerca inquieta della novità»)?*³⁵ *Probably, we may not. Nonetheless, the truth is that we can find some among the most significant experiences of this sort namely in the diocese of Milan, guided by Montini between the 1955 and the 1963, when 135 new churches were completed*³⁶. *One can make mention of the light box of Nostra Signora della Misericordia in Baranzate (by Angelo Mangiarotti and Bruno Morassutti), consecrated by Montini on the 7 November 1958. After asking himself whether it was possible to bless a church like that and after giving a positive answer, Montini affirms: «I see in the new building a profound symbolism, which reminds us of the essence of the house of the Lord. [...] For this church of glass speaks her own language, which can be drawn from the Apocalypse, where it is said: I saw the holy city coming down out of heaven [...] Her walls were made of crystal»*³⁷.

*The precocious intuition of Baranzate did not remain an isolated case. One can refer to the light boxes designed by Franz Füg for the church of St. Pius in Meggen (1961/66) —in opal glass, translucent, and abstract—³⁸ or those of Eckhard Schulze-Fielitz at St. James in Düsseldorf-Eller (1962/63), which are well-known in the architectural literature of the immediate post-conciliar period*³⁹. *The interpretative key of the relationship opacum/dilucidum may be applied to other very famous examples in Milan dated to the years of Montini. In 1959, Gillo Dorfles already noticed how the most important element in «building» the sacred space at Milan was the element of luminosity («componente luminosa»)*⁴⁰. *Worthy of mention are the instances of lightwells in the churches of the two Castiglioni brothers (San Gabriele Arcangelo in Mater Dei, 1959) and of Luigi Figini and Gino Pollini (Madonna dei Poveri at Baggio, 1956)*⁴¹. *In the last church, we can find the glorious suspended cross molded by Costantino Ruggeri, where the brightness of the colored enamels is inserted into a cross of concrete and pumice stone, raised in the tiburium over the altar*⁴².

donde el brillo de los esmaltes de colores se inserta en una cruz de piedra de hormigón y piedra pómez suspendida en el *tiburium* sobre el altar⁴².

LOS MÚLTIPLES ESPACIOS PARA LA EVANGELIZACION

Los caminos de la evangelización que se indican en la parte metodológica de la exhortación (EN 40-48) constituyen una especie de programa espacial y funcional: mientras que el texto hace hincapié en la «cuestión de *cómo evangelizar*» (EN 40), nosotros necesitamos centrarnos en el correspondiente *dónde*.

En contextos urbanos y civiles, en los que «el testimonio de una vida auténticamente cristiana» (EN 41) se desarrolla, también podemos imaginar (temporalmente, de modo flexible o cambiando) dispositivos e instalaciones espaciales concebidos para conversaciones y reuniones, donde «la proclamación verbal de un mensaje» (EN 42) también se vea favorecida. No es casualidad que desde los años sesenta, después de volver a descubrir el mundo occidental como «*pays de mission*»⁴³ (tierra de misión) y después de reconocer la crisis de las parroquias territoriales, el debate sobre la presencia eclesial haya tenido en cuenta conceptos como la movilidad, la inmaterialidad y lo efímero⁴⁴. Por otra parte, la tesis de la «imposibilidad de profanación total o secularidad perfecta» del espacio público ofrece estimulantes oportunidades para una reconstrucción comunitaria de *no-lugares*, yendo más allá de la «utilización egoísta, pragmática del espacio público» y la respuesta a una necesidad común de reconocimiento, considerado como un antídoto contra el *horror vacui* urbano⁴⁵.

La transición desde el anuncio personal a la proclamación dentro de «la Liturgia de la Palabra» se lleva a cabo durante la celebración de todos los sacramentos (EN 43), que de forma intuitiva y provisional suponemos concentrados en las salas *plenarias* y *omni-funcionales* de las iglesias parroquiales. Pero deberíamos más bien desarrollar el tema de la Palabra de acuerdo con las disposiciones específicas de cada sacramento, que deberían ser capaces de organizar la iglesia parroquial en lugares mejor equipados y más elocuentes (para el bautismo, la reconciliación, el matrimonio, las exequias, etc.). También tenemos que pensar en todos esos espacios de oración, subestimados e indocumentados, que se encuentran en casas de retiro espiritual y de fraternidad. Debemos contemplar, además, la posibilidad

THE MANY SPACES OF EVANGELIZATION

The paths of evangelization indicated in the methodological part of the exhortation (EN 40-48) constitute a sort of spatial and functional program: while the text emphasizes the «question of how to evangelize» (EN 40), we need to focus on the correspondent where.

In urban and civil contexts, where «the witness of an authentically Christian life» (EN 41) develops, we can also imagine (temporary, flexible, or changing) spatial arrangements and installations, conceived for conversations and meetings, where «the verbal proclamation of a message» (EN 42) is also favored. It is no coincidence that since the sixties, after rediscovering the West World as «pays de mission»⁴³ (land of mission) and after acknowledging the crisis of territorial parishes, the debate on the ecclesial presence has taken into account concepts such as mobility, immateriality, and ephemerality⁴⁴. Furthermore, the thesis of the «impossibility of complete profanation or perfect secularity» of the public space offers stimulating opportunities for a communitarian reconstruction of non-places, going beyond the «egotistical, pragmatic use of public space» and responding to a common need for recognition, regarded as an antidote to the urban horror vacui⁴⁵.

The change from personal announcement to the proclamation within «the Liturgy of the Word» takes place during the celebration of all the sacraments (EN 43), which we intuitively and lazily envisage as concentrated in the plenary and omni-functional rooms of parish churches. Let us rather develop the theme of the Word according to arrangements specific to each sacrament, which may be able to organize the parish room in places better equipped and more eloquent (for baptism, reconciliation, marriage, obsequies, etc.). We also need to think about all those underrated and undocumented spaces of prayer in houses for spiritual retreat and fraternity. We should contemplate, moreover, the possibility of creating spaces for the Word in work or study places where to realize the so-called pastoral care of milieu. Dianich comments on this: «Not only should the Christian church have a place suitable for reading the Bible and for preaching, but also structurally, in the expressive and emotional power of its atmosphere, it should be and manifest itself as the space of the Word of God»⁴⁶.

de crear espacios para la Palabra en los lugares de trabajo o estudio donde se pueda realizar la denominada *pastoral del entorno*. Dianich comenta sobre esto: «La iglesia cristiana no sólo debe ser un lugar adecuado para la lectura de la Biblia y para la predicación, sino que también debe ser y manifestarse, estructuralmente, en la potencia expresiva y emocional de su propia atmósfera, como el espacio de la Palabra de Dios»⁴⁶.

Por último, la instrucción catequética y la enseñanza religiosa sistemática (EN 44) no pueden seguir siendo asignadas a espacios anónimos o improvisados, que carecen de un diseño real, con el fin de proseguir la espontaneidad mítica de la autoconstrucción⁴⁷. Del mismo modo, el contacto con la «conciencia personal del individuo» y el «diálogo pastoral» (EN 46) no pueden limitarse a los espacios residuales y oficinas parroquiales ordinarias, que a menudo se convierten en espacios burocráticos donde se administra el sacramento de la reconciliación o la dirección espiritual. No debemos subestimar tampoco el poder evangelizador de la «religiosidad popular» (EN 48), que ha dado forma al aspecto —rico y conmovedor— de muchas iglesias históricas, pero al que no se le ha dado la oportunidad de contribuir de una manera original a la revitalización del espacio litúrgico contemporáneo⁴⁸.

EVANGELIZACION Y SACRAMENTOS, NUEVA EVANGELIZACION E INCULTURACION

En definitiva, la cuestión crucial fue identificada correctamente por Pablo VI: «Es un error hacer un contraste entre evangelización y sacramentalización. [...] El papel de la evangelización es, precisamente, educar a la gente en la fe, de tal manera que conduzca a cada cristiano a vivir los sacramentos como verdaderos sacramentos de la fe, y no a recibirlos pasivamente o de mala gana» (EN 47). El impacto arquitectónico del tándem evangelización/sacramentos, tal vez no se haya reconocido de inmediato: el debate eclesial y los críticos arquitectónicos han vuelto su atención a otros pares exógenos, tales como modernidad/tradición, horizontalidad/verticalidad, secularización/sacralidad o mimesis/aseveración. En el contexto de la crisis postconciliar, la pregunta sobre la relación entre la liturgia y la misión ya había sido formulada⁴⁹, pero a una distancia de casi cincuenta años, según Keith Pecklers, «la tensión entre la liturgia y la misión todavía tiene que ser resuelta del todo»⁵⁰.

Finally, the catechetical instruction and the systematic religious instruction (EN 44) cannot continue being assigned anonymous or improvised spaces, which lack a real design, in order to follow the mythical spontaneity of the auto-construction⁴⁷. Similarly, the contact with the «individual's personal conscience» and the «pastoral dialogue» (EN 46) cannot be confined to residual spaces and ordinary parish offices, which often become bureaucratic spaces for the sacrament of reconciliation or for the spiritual direction. We should not also underestimate the evangelizing power of «popular religiosity» (EN 48), which has shaped the —rich and moving— aspect of historic churches, but has not been given the opportunity to contribute in an original way to revitalize the contemporary liturgical space⁴⁸.

EVANGELIZATION AND SACRAMENTS, NEW EVANGELIZATION AND INCULTURATION

In short, the crucial issue has been correctly identified by Paul VI: «it is a mistake to make a contrast between evangelization and sacramentalization. [...] The role of evangelization is precisely to educate people in the faith in such a way as to lead each individual Christian to live the sacraments as true sacraments of faith, and not to receive them passively or reluctantly» (EN 47). The architectonic impact of the pair evangelization/sacraments, perhaps, has not been promptly recognized: the ecclesial debate and the architectonic critics have turned the attention to other exogenous pairs such as modernity/tradition, horizontality/verticality, secularization/sacrality, mimesis/assertion. In the context of the post-conciliar turmoil, the question concerning the relationship between liturgy and mission had been already formulated⁴⁹, but —at a distance of almost fifty years— according to Keith Peckler «the tension between liturgy and mission still has to be fully resolved»⁵⁰.

In the secularized West World, the fact that the spatial complementarity between evangelization and sacraments has not been recognized has caused the generation of unsuitable parish complexes. On the one hand, there are churches used as sacrament-factories, which are completely inefficient from a ritual viewpoint, since they are not molded by liturgy. On the other hand, places assigned to pastoral activities are used as centers for social assistance and,

En el secularizado mundo occidental, el hecho de que la complementariedad espacial entre evangelización y los sacramentos no se haya reconocido ha provocado la generación de complejos parroquiales inadecuados. Por un lado, hay iglesias usadas como fábricas de sacramentos, que son completamente ineficientes desde el punto de vista ritual, ya que no están moldeadas por la liturgia. Por otro lado, los lugares asignados a las actividades pastorales se utilizan como centros de asistencia social y, por lo tanto, carecen por completo de su propio carácter, de atmósfera de hospitalidad doméstica, de la calidad necesaria para evangelizar los ambientes de la vida. ¿Ha sido sólo una cuestión de recursos económicos y de prisa? Supongo que no. Más bien, esta situación es el resultado del olvido (o del rechazo motivado por prejuicios) de los diferentes modos en los que la Iglesia puede ser un *signo* en sociedades consumistas y desideologizadas. Se ha instado a las comunidades a seguir una serie de emergencias éticas y sociales⁵¹, ignorando la necesidad de desarrollar de una manera original una reflexión tranquila acerca de ser un signo «simultáneamente oscuro y luminoso» (EN 15).

En Europa occidental se ha dado preferencia a los modelos arquitectónicos adecuados para proteger a las noventa y nueve ovejas, que se han pensado seguras: rediles funcionalistas, que se esconden en los tejidos opacos de la ciudad o, por el contrario, sagrados y numinosos apriscos, separados del profano, laico y hostil mundo, hacia el que expresan un verdadero rechazo⁵². Eventualmente, ambos tipos de recintos a menudo permanecen vacíos, porque unas arquitecturas que transmiten didácticamente muy bien una idea de compromiso social o un sentido de escapismo en la esfera sacra no pueden ser casas acogedoras, ni para la evangelización, ni para los sacramentos. Si bien es cierto que para muchos cristianos la liturgia ha sido —inapropiadamente— la única forma de evangelización⁵³, la mediocridad de los espacios litúrgicos ha comprometido su potencial comunicativo. En efecto, si la evangelización puede ser considerada una forma de la liturgia⁵⁴, requerirá espacios bien concebidos y de buena calidad.

Desde los años ochenta, se ha producido un retorno —quizás demasiado directo— a una *presencia monumental* de las iglesias⁵⁵ con una sensibilidad reducida a los temas de la «salida» y «permanencia» de Jesús, de los cuales la Iglesia tiene que ser signo (ES 15). En este sentido, el padre Frédéric Débuyst —quizás el testigo

therefore, they completely lack their own character, the atmosphere of domestic hospitality, the necessary quality for evangelizing the milieus of life. Has it only been a question of economic resources and hurry? I suppose not. Rather, this situation is the result of the missed recognition —or of the prejudiced rejection— of the plural modes in which the Church can be sign in consumist and deideologized societies. Communities have been urged to follow a series of ethical and social emergencies⁵¹, ignoring to develop in an original way a quiet reflection on their being a sign «simultaneously obscure and luminous» (EN 15).

In West Europe, preference has been given to architectural models adequate to protect the ninety-nine sheep, which have been thought safe: functionalist folds, which are disguised in the opaque weaves of the city or, conversely, sacred and numinous folds, detached from the profane, secularist, and hostile world, towards which they express a true rejection⁵². Eventually, both the types of folds often remain empty, because an architecture that too didactically conveys either an idea of social commitment or a sense of escapism into the sacral sphere cannot be welcoming houses, neither for the evangelization nor for the sacraments. If it is true that for many Christians liturgy has been —inappropriately— the only form of evangelization⁵³, the mediocrity of the liturgical spaces has compromised their communicative potential. Indeed, if evangelization can be considered a form of liturgy⁵⁴, it will require spaces conceived well and of good quality.

Since the Eighties, there has been a return —maybe too direct— to a monumental presence of churches⁵⁵ with a reduced sensibility to the themes of «departure» and «permanence» of Jesus, of whom the Church has to be sign (EN 15). In this regard, Fr. Frédéric Débuyst —maybe the most attentive witness of church architecture of the twentieth century— has observed that this «return of the monumental» (the most emblematic example is the cathedral of Evry of Mario Botta) reveals a unsettling aspect when the design is «expressed, above all, in terms of transcendence and sacrality (in the undefined sense of these terms)», to the extent that he talks about the entrance of church architecture into a «post-liturgical era»⁵⁶.

Indirectly, this dynamic may have been favored by a partial interpretation of the expression new

más atento de la arquitectura religiosa del siglo XX— ha observado que este «retorno a lo monumental» (el ejemplo más emblemático es la catedral de Evry de Mario Botta) revela un aspecto inquietante cuando el diseño se «expresa, sobre todo, en términos de trascendencia y sacralidad (en el sentido indefinido de estos términos)», en la medida en que él habla de la entrada de la arquitectura eclesial en una «era post-litúrgica»⁵⁶.

Indirectamente, esta dinámica pudo haber sido favorecida por una interpretación parcial de la expresión *nueva evangelización*, acuñada por el cardenal polaco Stefan Wyszyński en septiembre de 1978⁵⁷, pero apropiada, institucionalizada y difundida durante el pontificado de Karol Wojtyła, que había sido uno de los ponentes de la parte teológica en el Sínodo sobre la evangelización en 1974⁵⁸. Esta expresión, debatida y polisémica⁵⁹, fue significativa durante las tres últimas décadas de la vida eclesial. Puede que no sea una coincidencia que, de acuerdo con la historiografía institucional⁶⁰, este concepto haya sido utilizado por primera vez el 9 de junio 1979 en la nueva ciudad industrial de Nowa Huta, Polonia, donde desde 1958 el joven Wojtyła había promovido enérgicamente la construcción de la iglesia dedicada a Santa María Reina de Polonia (la iglesia no se consagró hasta 1977)⁶¹ y donde la nueva iglesia de Mistrzejowice, dedicada al padre Kolbe, se estaba construyendo: «Bendigo de corazón esta obra y todas las demás iglesias que se están construyendo o se construirán en esta región o en sus barrios cada vez más poblados. De la cruz en Nowa Huta ha comenzado la nueva evangelización: la evangelización del segundo milenio. Esta iglesia lo testimonia y lo confirma»⁶².

Evidentemente, la cuestión de las nuevas iglesias y sus identidades fue crucial en los conflictos religiosos de los países de Europa del este, al igual que sucede ahora en muchos lugares del mundo, donde el cristianismo es una minoría. Mientras que en el mundo occidental la elección de la mimesis o de la horizontalista «ocultación» de las iglesias fueron teorizadas y voluntariamente practicadas⁶³, en los países del bloque comunista las «Iglesias del silencio» persiguieron tenazmente una arquitectura sagrada explícitamente mostrada como un signo de resistencia contra el ateísmo marxista, y como un símbolo de lucha y de liberación.

Por lo tanto, el relato habitual de la aplicación de la nueva evangelización en el campo arquitectónico

evangelization, coined by the Polish cardinal Stefan Wyszyński in September 1978⁵⁷, but appropriated, institutionalized, and disseminated during the pontificate of Karol Wojtyła, who had been speaker for the theological part at the Synod on evangelization in 1974⁵⁸. This expression, which is debated and polysemic⁵⁹, is significant for the last three decades of ecclesial life. It may be no coincidence that, according to the institutional historiography⁶⁰, this concept was used for the first time on the 9 June 1979 in Poland at the new industrial town of Nowa Huta, where since 1958 the young Wojtyła had been strenuously promoting the construction of the church dedicated to Saint Mary Queen of Poland (the church would be consecrated only in 1977)⁶¹ and where the new church of Mistrzejowice, dedicated to Fr. Kolbe, was being built: «With all my heart I bless this work and all the other churches rising or about to rise in this area and in the other constantly growing quarters. From the Cross of Nowa Huta began the new evangelization, the evangelization of the second Millennium. This church is a witness and confirmation of it»⁶².

Evidently, the question of the new churches and their identities was crucial in the religious conflicts of the countries in East Europe, just as it happens now in many areas of the world, where Christianity is a minority. While in the West World the choice of mimesis or that of the horizontalist «hiding» of churches was theorized and voluntarily practiced⁶³, in the countries of the communist bloc the «Churches of silence» strenuously pursued an explicitly sacred architecture as a sign of resistance against Marxist atheism and as a symbol of fight and liberation.

Thus, the vulgate account of the application of new evangelization to the architectonic field assumed the nuances of revanchist appeals for a renewed strong presence also in the West: such presence had to be identitary and mediatic, was characterized by a return to the sacred, verticality, and transcendence, was based on a univocally critical interpretation of secularization (which still had some positive connotations in Montini's magisterial teaching; EN 55), and indulged in a nostalgia for the lost societas cristiana.

Nonetheless, the meeting between the Churches of the North and of the South of the world also displays

asume matices de apelaciones revanchistas para una presencia fuerte y renovada, también en Occidente. Esa presencia, que tenía que ser identitaria y mediática, se caracterizó por un retorno a lo sagrado, a la verticalidad y a la trascendencia. Y apoyándose en una interpretación crítica y unívoca de la secularización —que todavía tenía algunas connotaciones positivas en la enseñanza del magisterio de Montini (EN 55)—, se entregó a la nostalgia de la *societas cristiana* perdida.

No obstante, el encuentro entre las Iglesias del Norte y del Sur del mundo también muestra los límites de un determinado enfoque funcionalista y utilitarista de Occidente: las obras de construcción de las Iglesias jóvenes son ocasiones para la fiesta, la investigación, la reunión, y la pobreza —que no es ni ostensiblemente pauperista ni tercermundista—, y son la expresión de un laborioso mestizaje entre las tradiciones figurativas locales y los emblemas de la catolicidad de la Iglesia. Tal fervor, sin embargo, no es ajeno a una tradición de siglos de antigüedad. Recordando el quinto centenario de la evangelización de América Latina, Juan Pablo II señalaba: «A lo largo de estos cinco siglos, la evangelización se ha realizado en torno a catedrales, templos y santuarios que —mediante la predicación, la catequesis y la acción caritativa o social de muchos insignes pastores e intrépidos misioneros— se convirtieron en centros de difusión y aplicación del mensaje de Cristo. De estos lugares de culto han brotado la religiosidad popular y la espiritualidad típica de América Latina: lugares sagrados que siguen siendo hoy focos de fe y esperanza para los pueblos latinoamericanos y lo pueden ser también para la Iglesia universal»⁶⁴.

En general, es notorio que «la Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico» (Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 123), pero siempre ha atribuido un gran valor a las cuestiones culturales y a las necesidades rituales de los diferentes pueblos en los que el Evangelio se ha enraizado. En la dialéctica entre la globalización y lo vernáculo, la dimensión misionera o colonial de los lugares de culto ha constituido una posibilidad significativa de dar protagonismo a las culturas y a las artes no occidentales, poniéndolas en valor ante un público más amplio, no sólo de fieles, sino también de especialistas y críticos⁶⁵.

La inculturación, por lo tanto, es el método para el anuncio del cristianismo: si para los Padres conciliares

the limits of a certain functionalist and utilitarian approach of the West: the building sites of young Churches are occasions for feast, research, meeting, and poverty —which is neither ostensibly pauperistic nor Third-Worldist—, and are the expression of a laborious mediation between local figurative traditions and the emblems of the Catholicity of the Church. Such fervor, however, is not unconnected to a centuries-old tradition. Remembering the fifth century of the evangelization of Latin America, John Paul II notes: «In the course of these five centuries, evangelization has been realized starting from cathedrals, temples, and sanctuaries, which have become —through the preaching, the catechesis, and the charity or social action of many illustrious Pastors and intrepid Missionaries— centers for the dissemination and the application of the Message of Christ. It is from these worship places that the popular religiosity and the spirituality typical of Latin America have originated. Still now these sacred places continue being springs of faith and hope for the peoples of Latin America and, consequently, also for the universal Church»⁶⁴.

*Overall, it is notorious that «the Church has not adopted any particular style of art as her very own» (Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, 123), but she has attributed great valor to the cultural issues and the ritual needs of the different populations in which the Gospel took root. In the dialectic between globalization and vernacularism, the missionary or colonial dimension of worship places has constituted a significant possibility for giving prominence to non-western cultures and arts, validating them before a wider audience not only of faithful but also of specialists and critics»⁶⁵.*

*Enculturation, therefore, is the method for the announcement of Christianity: if for the conciliar Fathers «this accommodated preaching of the revealed word ought to remain the law of all evangelization» (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 44), by extension enculturation can be also considered «the law» of the architecture for evangelization.*

*The Apostolic Letter of 2001 *Novo millennio ineunte* recalls the need for enculturation for a Christianity that «will also reflect the different faces of the cultures and peoples in which it is*

«esta predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización» (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno *Gaudium et spes*, 44), por extensión la inculturación también puede ser considerada «la ley» de la arquitectura para la evangelización.

La Carta apostólica de 2001 *Novo millennio ineunte*, recuerda la *necesidad de inculturación* de un cristianismo que «también reflejará las diferentes caras de las culturas y de los pueblos en los que se acoge y arraiga» (n. 40). Las formulaciones más recientes, sin embargo, de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos *Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam* (octubre de 2012), no parecen definir (ni considerar, por desgracia) los aspectos espaciales del anuncio y el testimonio.

En teoría, la *nueva Iglesia evangelizadora* puede perseguir al menos dos tipos esenciales de investigación arquitectónica, que podrían ser considerados como complementarios o antitéticos. Por un lado, puede continuar reproponeando un número limitado de polos, los cuales están destinados a ser sagrados y monumentales: volúmenes estereométricos, ostentosas referencias identitarias en las sociedades multirreligiosas y secularizadas, en la que, sin embargo, el cristianismo también es ya multiétnico y multilingüe, incluso desde un punto de vista artístico. Tal extraordinaria y asertiva vista de la vida religiosa también se nutre de las instalaciones temporales, que, sin embargo, tienen un fuerte impacto emocional en las masas y para la difusión televisiva⁶⁶.

Por otro lado, para los otros caminos, la Iglesia puede promover una lógica de *la difusión y la levadura*, minuciosamente integrada, ya sea de forma permanente o de forma flexible, en megalópolis, sin que ello implique necesariamente formas de clandestinidad. Al hacer esta elección, la alteridad y la diferencia no se expresan en términos de rechazo o auto-afirmación, sino a través de una investigación de los espacios de reconocimiento vinculados a una madura revalorización de la función pública de las religiones. El contexto de este tipo de investigación está constituido por las olas de la expansión urbana y de aquellas periferias que el Papa Francisco nos pide que frecuentemos. Recordando las notas de su informe en las Congregaciones Generales de los cardenales, que precedieron al cónclave en el que fue elegido, decía: «La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas,

received and takes root» (n. 40). *The most recent formulations, too, for the XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam (October 2012) do not appear to define (nor to consider, unfortunately) the spatial aspects of the announcement and the witness.*

In theory, the Church new evangelizer can pursue at least two essential types of architectonic research, which can be regarded as complementary or antithetical. On the one hand, she can continue re-proposing a limited number of poles, which are meant to be sacred and monumental: stereometric volumes, ostentatiously identitary references in multi-religious and secularized societies, in which, nonetheless, Christianity too is already multiethnic and multilingual, even from an artistic viewpoint. Such extraordinary and assertive view of religious life is also nourished by temporary installations, which, nonetheless, have a strong emotional impact on the masses and on televised broadcasting⁶⁶.

On the other hand, for the other paths the Church can promote a logic of dissemination and yeast, minutely integrated, either permanently or flexibly, in megalopolises, without necessarily implying forms of hiding. By making this choice, otherness and difference are not expressed in terms of rejection or self-assertion, but through a research of spaces of recognition, linked to a mature re-valorization of the public role of religions. The context of such research is constituted by the waves of the urban sprawl and of those peripheries that Pope Francis asks us to frequent. Recalling the notes of his report at the General Congregations of the cardinals, which preceded the conclave, in which he was elected, he said: «La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas, sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria»⁶⁷.

Concluding on the pair evangelization/sacraments, it seems to be already established—at least in the theoretical premises—that the celebration of sacraments requires proper places (articulated, differentiated, relational, welcoming, and so forth), shaped upon the liturgy, influenced by a conciliar eccle-

sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria»⁶⁷.

Concluyendo sobre el tándem evangelización/sacramentos, parece que ya está establecido, al menos en sus premisas teóricas, que la celebración de los sacramentos requiere lugares apropiados (articulados, diferenciados, relacionales, acogedores, etc.), configurados según la liturgia, influenciados por una eclesiología conciliar de comunión, y abiertos a una visión escatológica. Todavía es raro, sin embargo, encontrar una atención global a los lugares de evangelización dentro de los complejos parroquiales, en los espacios destinados a la atención pastoral del medio, y, más en general, en las ciudades, es decir, en espacios abiertos y en lugares públicos destinados principalmente a las funciones no religiosas. «Afirmar» espacios religiosos en contextos laicos puede asumir el tono de una nueva búsqueda de sacralidad, de una separación de lo profano, pero puede también «ofrecer» una mejor calidad de vida a todos —cristianos y no cristianos, los que practican y los que no lo hacen— con el fin de alcanzar todos «conciencia personal» (EN 46) y «el corazón de las gentes» (EN 57) con el anuncio del Evangelio y con el testimonio personal.

La nueva visibilidad pública de las religiones⁶⁸ en el espacio público secular, sin embargo, debe ser re-negociado y re-legitimado en el escenario post-secular⁶⁹. La presencia cristiana puede manifestarse a través de una calidad específica del signo: «La humildad y la gratuidad, típicas del estilo del mensaje y la vida de Jesucristo» serán testigos de la diferencia en comparación con el contexto⁷⁰, sobre todo si vamos a adoptar una «forma» de la Iglesia «capaz de aparecer transparente y no cerrada en comparación con la forma de Cristo»⁷¹. Lenguajes estereométricos, absolutos o abstractos, parecen ser la alternativa a los lenguajes de la proximidad, la hospitalidad o la domesticidad. Todos ellos, sin embargo, se puede emplear razonablemente en contextos eclesiales: todos ellos pueden definir arquitecturas permanentes o espacios creativos. Tal vez nos encontremos en un punto de inflexión, pero sin duda estamos empezando a entender que el tándem evangelización vs. sacramentos es multifacético, y que puede añadir diferentes dimensiones arquitectónicas que lleven *más allá* la historia bimilenaria de la arquitectura cristiana.

siology of communion, and open to an eschatological view. It is still rare, however, to find a global attention for the places of evangelization within the parish complexes, in the spaces destined for the pastoral care of the milieu, and, more in general, in the cities, that is, in open spaces and in public places primarily destined to non-religious functions. «Claiming» religious spaces in lay contexts may assume the tone of a new search for sacrality, of a separation from the profane, but it can also «offer» a better quality of life to everyone —Christians and non-Christians, those practicing and those who do not— in order to reach both everyone's «personal conscience» (EN 46) and «the heart of the multitudes» (EN 57) with the announcement of the Gospel and with the personal witness.

The new public visibility of religions⁶⁸ in public secular spaces, however, should be re-negotiated and re-legitimized in the post-secular framework⁶⁹. The Christian presence can become manifest through a specific quality of the sign: «Humility and gratuitousness, typical of the style of the message and the life of Jesus Christ» will witness the difference in comparison to the context⁷⁰, especially if we will adopt a «form» of Church «able to appear transparent and unenclosed in comparison to the form of Christ»⁷¹. Stereometric, absolute, abstract languages seem to be alternative to languages of proximity, hospitality, domesticity. All of them, however, can be rightly employed in ecclesial contexts: all of them can define permanent architectures or creative spaces. We may not be at a turning point, but we are certainly beginning to understand that the pair evangelization vs. sacraments is multifaceted and it can add different dimensions of architecture beyond the bimillenary history of Christian architecture.

NOTES

(1) Virginio Sanson, «L'edificio sacro cristiano nella Bibbia», in *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia*, ed. Virginio Sanson (Padua: Messaggero, 2002), 23-36; Giuseppe Betori, «Il sacro e l'arte. La luce di Dio sul segno dell'uomo», in *Vivens Homo* 21/2 (2010): 413-428. For a first deepening, we can point: Juan Antonio Ramirez Domínguez, ed., *Dios arquitecto. J.B. Villalpando y el Templo de Salomón* (Madrid: Siruela, 1991); Stefania Tuzi, *Le Colonne e il Tempio di Salomone. La storia, la leggenda, la fortuna* (Roma: Gangemi, 2002); Alessandro Scafi, *Mapping paradise: a history of heaven on earth* (London: The British Library, 2006, and Milano:

NOTAS

(1) Virginio Sanson, «L'edificio sacro cristiano nella Bibbia», en *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia*, ed. Virginio Sanson (Padua: Messaggero, 2002), 23-36; Giuseppe Betori, «Il sacro e l'arte. La luce di Dio sul segno dell'uomo», en *Vivens Homo* 21/2 (2010): 413-428. Para una primera aproximación se pueden señalar: Juan Antonio Ramírez Domínguez, ed., *Dios arquitecto. J.B. Villalpando y el Templo de Salomon* (Madrid: Siruela, 1991); Stefania Tuzi, *Le Colonne e il Tempio di Salomone. La storia, la leggenda, la fortuna* (Roma: Gangemi, 2002); Alessandro Scafi, *Mapping paradise: a history of heaven on earth* (Londres: The British Library, 2006, y Milán: Bruno Mondadori, 2007); David Banon, Déborah Derhy, *La tour et le tabernacle: Migdal et Michkan* (Paris: Bayard, 2008).

(2) San Agustín (*De Civitate Dei*, XV, 26) reflexionó sobre la arquitectura del Arca de Noé, que más tarde fue examinada por Hugo de San Víctor: *De Archa Noe. Libellus de formatione arche*, ed. Patrice Sicard (Turnhout: Brepols, 2001); cf. Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor* (Paris-Turnhout: Brepols, 1993). El la era barroca, el mismo argumento fue discutido por Francisco Ribera, Juan Bautista Villalpando, Atanasius Kircher, y Agostino Tornielli; cf. René Taylor, «Hermetism and mystical architecture in the Society of Jesus», en *Baroque art: the Jesuit contribution*, eds. Rudolf Wittkover e Irma B. Jaffe (New York: Fordham University Press, 1972), 63-97.

(3) Sandro Benedetti, *Architettura Sacra Oggi. Evento e progetto* (Roma: Gangemi, 1985), 31: «vagabondare individualistico nel portato religioso veterotestamentario».

(4) Cf. Severino Dianich, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008), 44 ss.

(5) Roberto Gabetti, «Il 'sacro', il 'santo'», en Id., *Chiese per il nostro tempo. Come costruirle, come rinnovarle* (Leumann: Elledici, 2000), 51-61.

(6) Jn 2, 19; Heb. 10, 19-22.

(7) 1 Cor. 3, 10; Eph. 2, 20-22; 1 Pet. 2, 4-10.

(8) 1 Cor. 3, 16; Eph. 4, 12-13. Salvatore Marsili, «Dal tempio locale al tempio spirituale», en *Il Tempio. Atti della XVIII Settimana Liturgica Nazionale a Monreale*, ed. Centro di Azione Liturgica (Padua: Messaggero, 1968), 51-63, sigue siendo de fundamental importancia para el debate post-conciliar.

(9) Pierre Van Hecke, «The House of God? The Conceptualization of Sacred Places in the Hebrew Bible and beyond», en *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, eds. Thomas Coomans et al. (Leuven: Leuven University Press, 2012), 57-65 (64).

(10) Sebastiano Serlio, *Quinto Libro d'architettura* (Paris: Vescosan, 1547); cf. Manfredo Tafuri, «Ipotesi sulla religiosità di Sebastiano Serlio», en *Sebastiano Serlio. Sesto seminario internazionale di Storia dell'architettura* (Vicenza 1987), ed. Christof Thoenes (Milán: Electa, 1989), 57-66 (58 ss.).

(11) Traducido de Paolo Portoghesi, «Lo spazio sacro», en *La chiesa nella città moderna. Architettura, arte e progetto urbano*, ed. Giuliana Quattrone (Milán: Franco Angeli, 2007), 77-83 (79).

(12) Alessandro Rovetta, «Gerusalemme celeste», en

Bruno Mondadori, 2007); David Banon, Déborah Derhy, *La tour et le tabernacle: Migdal et Michkan* (Paris: Bayard, 2008).

(2) Augustine (*De Civitate Dei*, XV, 26) reflected on the architecture of Noah's Ark, which was later examined by Hugh of Saint Victor: *De Archa Noe. Libellus de formatione arche*, ed. Patrice Sicard (Turnhout: Brepols, 2001); cf. Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor* (Paris-Turnhout: Brepols, 1993). In the Baroque era, the same topic was discussed by Francisco Ribera, Juan Bautista Villalpando, Atanasius Kircher, and Agostino Tornielli; see René Taylor, «Hermetism and mystical architecture in the Society of Jesus», in *Baroque art: the Jesuit contribution*, eds. Rudolf Wittkover and Irma B. Jaffe (New York: Fordham University Press, 1972), 63-97.

(3) Sandro Benedetti, *Architettura Sacra Oggi. Evento e progetto* (Roma: Gangemi, 1985), 31: «vagabondare individualistico nel portato religioso veterotestamentario».

(4) Severino Dianich, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008), 44.

(5) Roberto Gabetti, «Il 'sacro', il 'santo'», en Id., *Chiese per il nostro tempo. Come costruirle, come rinnovarle* (Leumann: Elledici, 2000), 51-61.

(6) John 2, 19; Heb 10, 19-22.

(7) 1 Cor 3, 10; Eph 2, 20-22; 1 Pet 2, 4-10.

(8) 1 Cor 3, 16; Eph 4, 12-13. Salvatore Marsili, «Dal tempio locale al tempio spirituale», en *Il Tempio. Atti della XVIII Settimana Liturgica Nazionale a Monreale*, ed. Centro di Azione Liturgica (Padua: Messaggero, 1968), 51-63, remains of fundamental importance for the post-conciliar debate.

(9) Pierre Van Hecke, «The House of God? The Conceptualization of Sacred Places in the Hebrew Bible and beyond», en *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, eds. Thomas Coomans et al. (Leuven: Leuven University Press, 2012), 57-65 (64).

(10) Sebastiano Serlio, *Quinto Libro d'architettura* (Paris: Vescosan, 1547); cf. Manfredo Tafuri, «Ipotesi sulla religiosità di Sebastiano Serlio», en *Sebastiano Serlio. Sesto seminario internazionale di Storia dell'architettura* (Vicenza 1987), ed. Christof Thoenes (Milan: Electa, 1989), 57-66 (58 ff.).

(11) Translation from Paolo Portoghesi, «Lo spazio sacro», en *La chiesa nella città moderna. Architettura, arte e progetto urbano*, ed. Giuliana Quattrone (Milan: Franco Angeli, 2007), 77-83 (79).

(12) Alessandro Rovetta, «Gerusalemme celeste», en *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VI (1995), 584-587; «*La dimora di Dio con gli uomini*» (*Ap* 21, 3). *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, ed. Maria Luisa Gatti Perer (Milan: Vita e Pensiero, 1983). In general, see also *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. Richard K. Emmerson (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), Part II, *The Apocalypse in Medieval Art*. For a discussion on the relationship between the heavenly Jerusalem and the other cities of the Bible: Luca Mazzinghi, *Abitare la città. Uno sguardo biblico* (Bose: Qiqajon, 2015).

Enciclopedia dell'Arte Medievale, VI (1995), 584-587; «*La dimora di Dio con gli uomini*» (Ap 21, 3). *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, ed. Maria Luisa Gatti Perer (Milán: Vita e Pensiero, 1983). En general, cf. también *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. Richard K. Emmerson (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1992), Part II, The Apocalypse in Medieval Art. Para profundizar en la relación entre la Jerusalén celeste y las otras ciudades de la Biblia, cf. Luca Mazzinghi, *Abitare la città. Uno sguardo biblico* (Bose: Qiqajon, 2015).

(13) Sandro Piussi, «Architetture cruciformi. Genesi e significato», y Giorgio Della Longa, «La croce nei progetti di chiese del Novecento», en *Crossing Worlds. La croce e il mondo, proceedings of the 7th International Meeting* (Venezia 2009), ed. Gianmatteo Caputo (Saonara: Il Prato, 2010), 61-86 y 103-112. Andrea Longhi, «Tempio e persona: antropomorfismo e cristocentrismo nell'architettura cristiana (secoli XII-XVI)», y Giorgio Della Longa, «Tempio e persona nell'architettura delle chiese cristiane moderne e contemporanee», en *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, ed. Francesco Valerio Tommasi (Verona: Fondazione Centro Studi Campostrini, 2013), 253-310; Esteban Fernández-Cobián y Giorgio Della Longa, «Muerte y resurrección de un arquetipo. La planta cruciforme en la arquitectura religiosa del siglo XX», en Esteban Fernández-Cobián, *Escritos sobre arquitectura religiosa contemporánea* (Buenos Aires: Diseño, 2013), 56-89.

(14) Esteban Fernández-Cobián y Andrea Longhi, «Worship, Liturgical Space and Church Building», introducción metodológica a la sesión de la 2nd International Conference of the European Architectural History Network (EAHN), Bruselas 2012, parcialmente editada en las *Proceedings* (Bruselas: Kononklijke Vlaamse Academie van België, 2012), 239 ss.; cf. también Esteban Fernández-Cobián, «Arquitectura religiosa contemporánea. El estado de la cuestión/Contemporary religious architecture. The state of art», en *Arquitecturas de lo sagrado. Memoria y proyecto*, ed. Esteban Fernández-Cobián (Oleiros: Netbiblo, 2009), ahora también publicado en *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea 1* (2007): 8-37; con acceso el 24/06/2015, <http://www.arquitectura-religiosa.es/indexhp/AR/issue/view/3>.

(15) Traducido de Severino Dianich, «Metafore di parole e metafore di pietre. Un linguaggio per l'autocoscienza della chiesa», en *Lo spazio sacro*, 36-47 (36, 45). Cf. también Id., «Linguaggi teologici e linguaggi architettonici», *Vivens Homo* 21/2 (2010): 445-463; ahora en Severino Dianich, *Spazi e immagini della fede* (Asís: Cittadella, 2015), 55-75.

(16) Sobre la elaboración compleja y controvertida de los textos sinodales y sobre el proceso de redacción de la exhortación apostólica, cf. Jan Grootaers, «Tensions et médiations au synode sur l'évangélisation en 1974», en *L'esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii Nuntiandi'. Storia, contenuti, ricezione. Colloquio internazionale di studio* (Brescia, 22-23-24 settembre 1995), ed. Istituto Paolo VI Brescia (Roma: Studium, 1998) 54-90; Giuseppe Colombo, «'Prefazione' e 'Postfazione' a Evangelii Nuntiandi», en *Paolo VI. L'evangelizzazione. Discorsi e interventi* (Roma-Brescia: Studium-Istituto Paolo VI, 1955), V-XXV.

(13) Sandro Piussi, «Architetture cruciformi. Genesi e significato», and Giorgio Della Longa, «La croce nei progetti di chiese del Novecento», in *Crossing Worlds. La croce e il mondo, proceedings of the 7th International Meeting* (Venezia 2009), ed. Gianmatteo Caputo (Saonara: Il Prato, 2010), 61-86 and 103-112. Andrea Longhi, «Tempio e persona: antropomorfismo e cristocentrismo nell'architettura cristiana (secoli XII-XVI)», and Giorgio Della Longa, «Tempio e persona nell'architettura delle chiese cristiane moderne e contemporanee», in *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, ed. Francesco Valerio Tommasi (Verona, Fondazione Centro Studi Campostrini, 2013), 253-310. Esteban Fernández-Cobián y Giorgio Della Longa, «Muerte y resurrección de un arquetipo. La planta cruciforme en la arquitectura religiosa del siglo XX», in Esteban Fernández-Cobián, *Escritos sobre arquitectura religiosa contemporánea* (Buenos Aires: Diseño, 2013), 56-89.

(14) Esteban Fernández-Cobián and Andrea Longhi, «Worship, Liturgical Space and Church Building», methodological introduction to the session at the 2nd International Conference of the European Architectural History Network (EAHN), Brussels 2012, partially edited in the *Proceedings* (Brussels: Kononklijke Vlaamse Academie van België, 2012), 239 ff.; see also Esteban Fernández-Cobián, «Arquitectura religiosa contemporánea. El estado de la cuestión. Contemporary religious architecture. The state of art», in *Arquitecturas de lo sagrado. Memoria y proyecto*, ed. Esteban Fernández-Cobián (Oleiros: Netbiblo, 2009), now also published in *Actas del congreso internacional de arquitectura religiosa contemporánea 1* (2007): 8-37, accessed October 15, 2013, www.arquitectura-religiosa.es/indexhp/AR/issue/view/3.

(15) Translation from Severino Dianich, «Metafore di parole e metafore di pietre. Un linguaggio per l'autocoscienza della chiesa», in *Lo spazio sacro*, 36-47 (36, 45). See also Id., «Linguaggi teologici e linguaggi architettonici», *Vivens Homo* 21/2 (2010): 445-463 (now in Id., *Spazi e immagini della fede* (Assisi: Cittadella, 2015), 55-75).

(16) On the complex and controversial elaboration of the synodal texts and on the drafting process of the apostolical exhortation, see Jan Grootaers, «Tensions et médiations au synode sur l'évangélisation en 1974», in *L'esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii Nuntiandi'. Storia, contenuti, ricezione. Colloquio internazionale di studio* (Brescia, 22-23-24 settembre 1995), ed. Istituto Paolo VI Brescia (Rome: Studium, 1998), 54-90; Giuseppe Colombo, «'Prefazione' e 'Postfazione' a Evangelii Nuntiandi», in Paolo VI. *L'evangelizzazione. Discorsi e interventi* (Rome-Brescia: Studium-Istituto Paolo VI, 1955), V-XXV.

(17) Matt 13, 1; Mark 4, 1; Luke 5, 3.

(18) Matt 21, 23 and 24, 1; Mark 11, 27 and 12, 35; Luke 20, 1; John 7, 14; 8, 2 and 10, 23.

(19) See *Quelle maison pour Dieu?*, ed. Camille Focant (Paris: Cerf, 2003), recapitulated in Camille Focant, «Dal tempio alla casa: lo spazio del culto in Spirito e Verità», in *Spazio liturgico e orientamento, proceedings of the IV International Liturgical Conference* (Bose 2006), ed. Goffredo Boselli (Magnano: Qiqajon, 2007), 104. For a more detailed analysis

- (17) Mt 13, 1; Mc 4, 1; Lc 5, 3.
- (18) Mt 21, 23 y 24, 1; Mc 11, 27 y 12, 35; Lc 20, 1; Jn 7, 14; 8, 2 y 10, 23.
- (19) Cf. *Quelle maison pour Dieu?*, ed. Camille Focant (Paris: Cerf, 2003), recogido en Camille Focant, «Dal tempio alla casa: lo spazio del culto in Spirito e Verità», en *Spazio liturgico e orientamento, actas del IV International Liturgical Conference (Bose, 2006)*, ed. Goffredo Boselli (Magnano: Qiqajon, 2007), 104. Para un análisis más detallado de la relación entre templo, sinagoga y casa, cf. Camille Focant, «Vers une maison de prière pour toutes les nations (Mc 11-15)», y Daniel Maguerrat, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», en *Quelle maison pour Dieu?*, 255-317.
- (20) Mt 8, 14; Lc 4, 38 y 5, 17; Mc 1, 29-33 y 2, 1-2.
- (21) Mt 9, 10; Mc 2, 15; Lc 5, 29.
- (22) Mt 26, 6; Mc 14, 3; Lc 7, 36.
- (23) Mt Lc 11, 37 y 14, 1.
- (24) Mt Mc 5, 38; Lc 8, 51.
- (25) Mt Lc 10, 38-42; Jn 11 y 12, 1-8
- (26) Lc 19, 5-9. Cf. también Fabio Trudu, *Immagini simboliche dell'Ecclesia nel rito di dedizione della chiesa: haec aedes mysterium adumbrat Ecclesiae* (Roma: CLV, 2001).
- (27) Maguerrat, «Du temple», 310 ss.; cf. Felice Montagnini, «La comunità primitiva come luogo culturale, Nota ad Act 2, 42-46», *Rivista Biblica* 35 (1987): 477-484 (481-482).
- (28) Mc 14,13-15; Lc 22, 10-12; Hch 2,2.
- (29) Frédéric Debuyst, *Le génie chrétien du lieu* (Paris: Cerf, 1997), 14 ss.; sobre la participación de Debuyst en el debate, cf. Albert Gerhards, «Spaces for Active Participation. Theological and Liturgical Perspectives on Catholic Church Architecture», en *European Church Architecture. 1950-2000*, ed. Wolfgang Jean Stock (München/Berlín/Londres/New York: Prestel, 2002), 6-33 (28 ss.). Sobre 'iglesias-casa' e 'iglesias-aldea' cf. Carlo Tosco, «Architetture di chiese: un percorso italiano», en Andrea Longhi y Carlo Tosco, *Architettura, Chiesa, società in Italia. 1948-1978* (Roma: Studium, 2010), 49-57; Andrea Longhi, «Village or monolith? Parish centers, urban landscapes and ecclesiastic life», en *Gen(i)us loci, Chiesa e dialogo. Due continenti a confronto tra memoria e modernità*, ed. Leonardo Servadio (Milán: Glossa, 2012), 11-19.
- (30) Aimaro Isola, «Arrivare ad una casa», *Aión* 12 (2006): 35-40 (35): «Lo spazio è descritto a partire dal movimento, un 'moto a luogo' attraverso una successione di passaggi: entrare nella città, percorrerla, arrivare ad una casa, salire. Seguendo l'immagine mi piacerebbe pensare a noi stessi, architetti, in questo continuo andare verso il progetto, studiando paesaggi e città: vorremmo, forse, assomigliare un poco anche noi a quell'uomo che porta una brocca d'acqua verso la stanza addobbata: brocca che potrebbe contenere quei saperi che dovrebbero dissetare noi stessi, gli altri e anche le nostre aride terre»; the article is also published as «La chiesa: arrivare ad una casa», in *La chiesa nella città moderna*, 93-96.
- (31) *Evangelii Nuntiandi* 15
- (32) Sandro Benedetti, «Il formare simbolico nell'architettura sacra: i momenti del Tridentino e del Vaticano II», in *Architettura religiosa. Spazio e comunicazione*, eds. Paolo Biscottini and Enrica Derossi (Monza: Comune di Monza, [1983]), 24-47 (44-45); Id., «L'architettura sacra della Diocesi Romana nel tempo del post-Concilio», in *Quarta Biennale di Arte Sacra. La Crocifissione* (Pescara: Stauròs Internazionale, 1990), 297-336 (300-301).
- (33) Steven J. Schloeder, *Architecture in Communion: implications of the relationship between temple, synagogue, and house* see Camille Focant, «Vers une maison de prière pour toutes les nations (Mc 11-15)», and Daniel Maguerrat, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in *Quelle maison pour Dieu?*, 255-317.
- (20) Matt 8, 14; Luke 4, 38 and 5, 17; Mark 1, 29-33 and 2, 1-2.
- (21) Matt 9, 10; Mark 2, 15; Luke 5, 29.
- (22) Matt 26, 6; Mark 14, 3; Luke 7, 36.
- (23) Luke 11, 37 and 14, 1.
- (24) Mark 5, 38; Luke 8, 51.
- (25) Luke 10, 38-42; John 11 and 12, 1-8
- (26) Luke 19, 5-9. See also Fabio Trudu, *Immagini simboliche dell'Ecclesia nel rito di dedizione della chiesa: haec aedes mysterium adumbrat Ecclesiae* (Rome: CLV, 2001).
- (27) Maguerrat, «Du temple», 310 ff.; see Felice Montagnini, «La comunità primitiva come luogo culturale, Nota ad Act 2, 42-46», *Rivista Biblica* 35 (1987): 477-484 (481-482).
- (28) Mark 14,13-15; Luke 22, 10-12; Acts 2,2.
- (29) Frédéric Debuyst, *Le génie chrétien du lieu* (Paris: Cerf, 1997), 14 ff.; about Debuyst in the debate: Albert Gerhards, «Spaces for Active Participation. Theological and Liturgical Perspectives on Catholic Church Architecture.» in *European Church Architecture. 1950-2000*, ed. Wolfgang Jean Stock (München/Berlin/London/New York: Prestel, 2002), 6-33 (28 ff.). About 'church-houses' and 'church-villages': Carlo Tosco, «Architetture di chiese: un percorso italiano», in Andrea Longhi and Carlo Tosco, *Architettura, Chiesa, società in Italia. 1948-1978* (Rome: Studium, 2010), 49-57; Andrea Longhi, «Village or monolith? Parish centers, urban landscapes and ecclesiastic life», in *Gen(i)us loci, Chiesa e dialogo. Due continenti a confronto tra memoria e modernità*, ed. Leonardo Servadio (Milan: Glossa, 2012), 11-19.
- (30) Aimaro Isola, «Arrivare ad una casa», *Aión* 12 (2006): 35-40 (35): «Lo spazio è descritto a partire dal movimento, un 'moto a luogo' attraverso una successione di passaggi: entrare nella città, percorrerla, arrivare ad una casa, salire. Seguendo l'immagine mi piacerebbe pensare a noi stessi, architetti, in questo continuo andare verso il progetto, studiando paesaggi e città: vorremmo, forse, assomigliare un poco anche noi a quell'uomo che porta una brocca d'acqua verso la stanza addobbata: brocca che potrebbe contenere quei saperi che dovrebbero dissetare noi stessi, gli altri e anche le nostre aride terre»; the article is also published as «La chiesa: arrivare ad una casa», in *La chiesa nella città moderna*, 93-96.
- (31) *Evangelii Nuntiandi* 15
- (32) Sandro Benedetti, «Il formare simbolico nell'architettura sacra: i momenti del Tridentino e del Vaticano II», in *Architettura religiosa. Spazio e comunicazione*, eds. Paolo Biscottini and Enrica Derossi (Monza: Comune di Monza, [1983]), 24-47 (44-45); Id., «L'architettura sacra della Diocesi Romana nel tempo del post-Concilio», in *Quarta Biennale di Arte Sacra. La Crocifissione* (Pescara: Stauròs Internazionale, 1990), 297-336 (300-301).
- (33) Steven J. Schloeder, *Architecture in Communion: implications*

Biscottini y Enrica Derossi (Monza: Comune di Monza, [1983]), 24-47 (44-45); Id., «L'architettura sacra della Diocesi Romana nel tempo del post-Concilio», en *Quarta Biennale di Arte Sacra. La Crocifissione* (Pescara: Stauròs Internazionale, 1990), 297-336 (300-301).

(33) Steven J. Schloeder, *Architecture in Communion: implementing the Second Vatican Council through liturgy and architecture* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 45; en la versión italiana, la expresión fue traducida de un modo forzado como «modelo demagógico»: *L'architettura del Corpo Mistico. Progettare chiese secondo il Concilio Vaticano II* (Palermo: Epos, 2005), 70.

(34) Con gusto agradezco al padre Pablo Tomatis por sus observaciones sobre este tema y por su amistad.

(35) *Introducción* del Cardenal Giovanni Battista Montini a *Le nuove chiese di Milán. 1950-1960*, ed. Arturo Faccioli (Milán: Comitato per le nuove Chiese, 1960), 7.

(36) Maria Antonietta Crippa, «'Sacra liturgia, principio che dà parola alle pietre'. L'architettura sacra negli anni sessanta a Milán. La svolta impressa da Giovanni Battista Montini», en *Costantino Ruggeri. L'architettura di Dio*, ed. Antonio Sabatucci (Milán: Skira, 2005), 68.

(37) Giovanni Battista Montini, *Discorsi e scritti Milanesi (1954-1963)*, ed. Xenio Toscani, 4 vol. (Brescia: Istituto Paolo VI, 1997), vol. II, 2418: «Io scorgo nella nuova costruzione un profondo simbolismo, che richiama all'essenza della casa del Signore. [...] Questa chiesa di vetro, infatti, ha un suo linguaggio che può esser ricavato dall'Apocalisse, dove è detto: 'Vidi una città santa discendente dal cielo [...] Le sue pareti erano di cristallo'»; este tema ha sido discutido en Tosco, «Architetture di chiese», 33; sobre las iglesias construidas durante el arzobispado de Montini, cf. Antonietta Crippa y Giancarlo Santi, «G.B. Montini e le nuove chiese a Milán», en *Parole e linguaggio nell'architettura religiosa. 1963-1983. Venti anni di realizzazioni in Italia*, ed. Giuliano Gresleri (Faenza: Faenza, 1983), 31-46; Cecilia De Carli, «1945-1963. Il tema architettonico della chiesa negli episcopati di Schuster e Montini», en *Le nuove chiese della Diocesi di Milán. 1945-1993*, ed. Cecilia de Carli (Milán: Vita e Pensiero, 1994), 39-64; Maria Antonietta Crippa, «Architettura sacra a Milán», en *Chiesa e Quartiere. Storia di una rivista e di un movimento per l'architettura a Bologna*, eds. Glauco Gresleri, Maria Beatrice Bettazzi y Giusliano Gresleri (Bologna: Compositori, 2004), 96-103.

(38) *Europäischer Kirchenbau*, 108-109; *ibid.*, para Baranzate: 46-49.

(39) Reinhard Gieselmann, *Contemporary Church Architecture* (Londres: Thames and Hudson, 1972), 46-51.

(40) Gillo Dorfles, «A proposito di dieci recenti chiese lombarde», *Chiesa e Quartiere* 9-10 (1959): 33-42 (41).

(41) Andrea Longhi, «Cultura architettonica, vita ecclesiale e associazionismo cattolico dal Dopoguerra al Concilio Vaticano II», en *Architettura, Chiesa e società in Italia*, 99-235 (176-179).

(42) Giorgio Kaiserlian, «Il problema del rapporto delle arti nelle nuove chiese di Milán», *Chiesa e Quartiere* 9-10 (1959): 100-107 (107); véase De Carli, «1945-1963», 58.

(43) Henri Godin e Yvan Daniel, *La France pays de mission?*

menting the Second Vatican Council through liturgy and architecture (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 45; in the Italian version, the expression was forcedly translated as «modelo demagógico»: *L'architettura del Corpo Mistico. Progettare chiese secondo il Concilio Vaticano II* (Palermo: Epos, 2005), 70.

(34) I gladly thank Fr Paolo Tomatis for his observations on this topic and for his friendship.

(35) *Introduction* by Giovanni Battista Card. Montini to *Le nuove chiese di Milano. 1950-1960*, ed. Arturo Faccioli (Milan: Comitato per le nuove Chiese, 1960), 7.

(36) Maria Antonietta Crippa, «'Sacra liturgia, principio che dà parola alle pietre'. L'architettura sacra negli anni sessanta a Milano. La svolta impressa da Giovanni Battista Montini», in *Costantino Ruggeri. L'architettura di Dio*, ed. Antonio Sabatucci (Milan: Skira, 2005), 68.

(37) Giovanni Battista Montini, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, ed. Xenio Toscani, 4 vol. (Brescia: Istituto Paolo VI, 1997), vol. II, 2418: «Io scorgo nella nuova costruzione un profondo simbolismo, che richiama all'essenza della casa del Signore. [...] Questa chiesa di vetro, infatti, ha un suo linguaggio che può esser ricavato dall'Apocalisse, dove è detto: 'Vidi una città santa discendente dal cielo [...] Le sue pareti erano di cristallo'»; this question is also discussed by Tosco, «Architetture di chiese», 33; on the churches under the bishopric of Montini: Antonietta Crippa and Giancarlo Santi, «G.B. Montini e le nuove chiese a Milano», in *Parole e linguaggio nell'architettura religiosa. 1963-1983. Venti anni di realizzazioni in Italia*, ed. Giuliano Gresleri (Faenza: Faenza, 1983), 31-46; Cecilia De Carli, «1945-1963. Il tema architettonico della chiesa negli episcopati di Schuster e Montini», in *Le nuove chiese della Diocesi di Milano. 1945-1993*, ed. Cecilia de Carli (Milan: Vita e Pensiero, 1994), 39-64; Maria Antonietta Crippa, «Architettura sacra a Milano», in *Chiesa e Quartiere. Storia di una rivista e di un movimento per l'architettura a Bologna*, eds. Glauco Gresleri, Maria Beatrice Bettazzi and Giusliano Gresleri (Bologna: Compositori, 2004), 96-103.

(38) *Europäischer Kirchenbau*, 108-109; *ibid.*, for Baranzate: 46-49.

(39) Reinhard Gieselmann, *Contemporary Church Architecture* (London: Thames and Hudson, 1972), 46-51.

(40) Gillo Dorfles, «A proposito di dieci recenti chiese lombarde», *Chiesa e Quartiere* 9-10 (1959): 33-42 (41).

(41) Andrea Longhi, «Cultura architettonica, vita ecclesiale e associazionismo cattolico dal Dopoguerra al Concilio Vaticano II», in *Architettura, Chiesa e società in Italia*, 99-235 (176-179).

(42) Giorgio Kaiserlian, «Il problema del rapporto delle arti nelle nuove chiese di Milano», *Chiesa e Quartiere* 9-10 (1959): 100-107 (107); see De Carli, «1945-1963», 58.

(43) Henri Godin and Yvan Daniel, *La France pays de mission?* (Paris: Les éditions de l'Abeille, 1943).

(44) Pierre Lebrun, *Le temps des églises mobiles. L'architecture religieuse des Trente Glorieuses* (Gollion: Infolio, 2011), 243 ff.

(45) Walter Van Herck, «Sacred Horror Vacui. A philosophical reflection», in *The Sacred in the City*, eds. Liliana Gómez

(Paris: Les éditions de l'Abeille 1943).

(44) Pierre Lebrun, *Le temps des églises mobiles*.

L'architecture religieuse des Trente Glorieuses (Gollion: Infolio, 2011), 243 ss.

(45) Walter Van Herck, «Sacred Horror Vacui. A philosophical reflection», en *The Sacred in the City*, eds. Liliana Gómez y Walter Van Herck (Londres: Continuum, 2012), 15-30.

(46) Dianich, *La Chiesa*, 178: «La chiesa cristiana non deve solo comprendere un luogo adatto per la lettura biblica e la predicazione, ma deve strutturalmente essere e manifestarsi, nella potenza espressiva ed emotiva della sua atmosfera, come lo spazio della Parola di Dio».

(47) Giancarlo Santi, «L'architettura interpella la teologia», *Vivens homo* 12/1 (2000): 23-31 (27).

(48) Roberto Tagliaferri, *Saggi di architettura e di iconografia dello spazio sacro* (Padua: Messaggero, 2011), 113 ss. y passim.

(49) John Gordon Davies, *Worship and Mission* (Londres: SCM Press, 1966).

(50) Keith F. Pecklers sj, *Atlante storico della liturgia* (Ciudad del Vaticano/Milán: Libreria Editrice Vaticana/Jaca Book, 2012), 246.

(51) Pietro Scoppola, *La 'nuova cristianità' perduta* (Roma: Studium, 1985), 33 ss.

(52) Portoghesi, *Lo spazio sacro*, 78.

(53) Para una evaluación del par evangelización/liturgia, cf. Manuel Ramos, en *Liturgia*, eds. Domenico Sartore, Achille M. Triacca e Carlo Cibien (Cinisello Balsamo: San Paolo 2001), 771-779; Enzo Bianchi, «Liturgia ed evangelizzazione», en Id., *Nuovi stili di evangelizzazione* (Cinisello Balsamo: San Paolo 2012), 93-122.

(54) François-Xavier Durrwell, *Aux sources de l'apostolat. L'apôtre et l'eucharistie* (Paris: Médiaspaul, 1999).

(55) *L'architecture religieuse et le retour du monumental* (Evy: Epevry, 1990); Longhi, «Comunità, liturgie», 24 ss.

(56) Traducido de Frédéric Debuyst, «Architettura e liturgia. Aspetti del dibattito internazionale», en *Le nuove chiese della Diocesi di Milano*, 11-22 (21).

(57) Bianchi, *Nuovi stili*, 7. En *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza* (Milán: Mondadori 2011), 21, Rino Fisichella recuerda que una cita más temprana de este término ya había aparecido en el documento de Puebla de 1979, al término de la III Conferencia de los Obispos de América Latina.

(58) Grootaers, *Tensions et mediations*, 57-59.

(59) Una buena síntesis puede verse en Pavol Grach, «La nuova evangelizzazione. L'emergere di una categoria pastorale», en *Evangelizzazione e educazione*, eds. Andrea Bozzolo y Roberto Carelli (Roma: LAS, 2011), 54-68.

(60) Con acceso el 15/10/2013, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/new-evangelization/documents/rc_pc_evangel_pro_20110301_it.html; cf. Rino Fisichella, «Introduzione», en *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare. 1939-2012* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012), V.

(61) Esteban Fernández-Cobián, «El Arca del Señor 'Arka Pana': la iglesia de la Madre de dios, Reina de Polonia», *Ars*

and Walter Van Herck (London: Continuum, 2012), 15-30.

(46) Dianich, *La Chiesa*, 178: «La chiesa cristiana non deve solo comprendere un luogo adatto per la lettura biblica e la predicazione, ma deve strutturalmente essere e manifestarsi, nella potenza espressiva ed emotiva della sua atmosfera, come lo spazio della Parola di Dio».

(47) Giancarlo Santi, «L'architettura interpella la teologia», *Vivens homo* 12/1 (2000): 23-31 (27).

(48) Roberto Tagliaferri, *Saggi di architettura e di iconografia dello spazio sacro* (Padua: Messaggero, 2011), 113 ff. and passim.

(49) John Gordon Davies, *Worship and Mission* (London: SCM Press, 1966).

(50) Keith F. Pecklers, *Atlante storico della liturgia* (Vatican City-Milán: Libreria Editrice Vaticana-Jaca Book, 2012), 246.

(51) Pietro Scoppola, *La 'nuova cristianità' perduta* (Roma: Studium, 1985), 33 ff.

(52) Portoghesi, *Lo spazio sacro*, 78.

(53) For an evaluation of the pair evangelization/liturgia see the entry of Manuel Ramos, in *Liturgia*, eds. Domenico Sartore, Achille M. Triacca e Carlo Cibien (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001), 771-779; Enzo Bianchi, «Liturgia ed evangelizzazione», in Id., *Nuovi stili di evangelizzazione* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012), 93-122.

(54) François-Xavier Durrwell, *Aux sources de l'apostolat. L'apôtre et l'eucharistie* (Paris: Médiaspaul, 1999).

(55) *L'architecture religieuse et le retour du monumental* (Evy: Epevry, 1990); Longhi, «Comunità, liturgie», 24 ff.

(56) Translation from Frédéric Debuyst, «Architettura e liturgia. Aspetti del dibattito internazionale», in *Le nuove chiese della Diocesi di Milano*, 11-22 (21).

(57) Bianchi, *Nuovi stili*, 7. In *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza* (Milán: Mondadori, 2011), 21, Rino Fisichella recalls that an earliest testimony also emerges in the document of Puebla of 1979, at the conclusion of the III Conference of the Latin-american bishops.

(58) Grootaers, *Tensions et mediations*, 57-59.

(59) A good synthesis can be found in Pavol Grach, «La nuova evangelizzazione. L'emergere di una categoria pastorale», en *Evangelizzazione e educazione*, eds. Andrea Bozzolo and Roberto Carelli (Roma: LAS, 2011), 54-68.

(60) www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/new-evangelization/documents/rc_pc_evangel_pro_20110301_it.html (no English version available; accessed October 15, 2013); see Rino Fisichella, «Introduzione», en *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare. 1939-2012* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2012), V.

(61) Esteban Fernández-Cobián, «El Arca del Señor 'Arka Pana': la iglesia de la Madre de Dios, Reina de Polonia», *Ars Sacra* 31 (2005): 94-101 (now in www.arkapana.blogspot.es; accessed October 15, 2013); in brief, he mentions in *Architekturführer: Christliche Sakralbauten in Europa seit 1950*, ed. Wolfgang Jean Stock (München/Berlin/London/New York: Prestel, 2004), 290-291, and Edwin Heathcote, «The 20th Century Church. The enigma of sacred objectivity», in Id. and

Sacra 31 (2005): 94-101 (ahora en www.arkapana.blogspot.es; con acceso el 15/10/2013); brevemente mencionada en *Architekturführer: Christliche Sakralbauten in Europa seit 1950*, ed. Wolfgang Jean Stock (München/Berlín/Londres/New York: Prestel, 2004), 290-291, y Edwin Heathcote, «The 20th Century Church. The enigma of sacred objectivity», en Id. y Laura Moffat, *Contemporary Church Architecture* (Chichester: Wiley, 2007), 70. Sobre el contexto de la arquitectura religiosa polaca del siglo XX, cf. Marcus Nitschke, «Kirchenbau im 20. Jahrhundert im Polen: Beziehung zur Tradition», en *Arte Architettura Liturgia. Esperienze internazionali a confronto 5*, eds. Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi y Walter Zahner (Lavis: Alcione, 2010), 45-67.

(62) «Homilía para los obreros de Nowa Huta. Santuario de la Santa Cruz de Mogila» (8/6/1979), con acceso el 15/10/2013, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790609_polonia-mogila-nowa-huta_en.html, texto original en polaco; publicado en *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979); *Enchiridion*, 146-148 (en italiano).

(63) Sintéticamente: Danièle Hervieu-Léger, «La società ha ancora bisogno di chiese?», en *Chiesa e città, proceedings of the VII International Liturgical Conference* (Bose 2009), ed. Goffredo Boselli, (Magnano: Qiqajon, 2010), 29-46 (43 ss.).

(64) *Angelus*, 5 de enero 1992 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1992/documents/hf_jp-ii_ang_19920105.html); *Enchiridion*, 337.

(65) Andrea Longhi, «Nuove chiese in contesti non cristiani», en *Chiesa e città*, 153-178.

(66) Jean-Paul Deremble, «Architecture des églises en France au 20ème siècle», en *Architettura e Liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto 2*, eds. Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi y Massimiliano Valdinoci (Rovereto: Nicolodi, 2005), 19-29 (22); Jean Vermeil, «L'éphémère pour éternité», in Céline Frémaux (ed.), *Architecture religieuse du XXe siècle en France* (Presses Universitaires de Rennes: Rennes 2007), 125-131; concretamente, Esteban Fernández-Cobián, «Más allá de la arquitectura sacra: espacios temporales para la liturgia», en *Arte Architettura Liturgia. Esperienze internazionali a confronto 5*, 103-129.

(67) «Discurso decisivo del cardenal Bergoglio sobre 'la dulce y confortadora alegría de evangelizar'», con acceso el 15/10/2013, www.zenit.org/es/articulos/discurso-decisivo-del-cardenal-bergoglio-sobre-la-dulce-y-confortadora-alegria-de-evangelizar.

(68) Luca Diotallevi, *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale?* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013).

(69) Pieter Dronkers, «The Lingering Smell of Incense: Exploring Post-secular Public Space», en *The Sacred in the City*, 52-69; cf. también Peter Nynäs y Anne Birgitta Pessi, «Relocating and Negotiating the Sacred: The Reception of a Chapel in a Shopping Mall», en *The Sacred in the City*, 161-187 y Peter Nynäs, «Spatiality, practice and meaning. The existential ambiguity of urban chapels», en *Theology in Built Environments*, ed. Sigurd Bergmann (New Brunswick and Londres: Transaction, 2009), 131-150. Gianluca Frediani, «(Im)material», *Il Giornale dell'Architettura* 51 (2007): 25; Andrea Marcuccetti, «L'Espace

Laura Moffat, *Contemporary Church Architecture*, (Chichester: Wiley, 2007), 70. About the context of Polish church architecture: Marcus Nitschke, «Kirchenbau im 20. Jahrhundert im Polen: Beziehung zur Tradition», in *Arte Architettura Liturgia. Esperienze internazionali a confronto 5*, eds. Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi and Walter Zahner (Lavis: Alcione, 2010), 45-67.

(62) *Homily, Holy Mass at the Shrine of the Holy Cross, Mogila*: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790609_polonia-mogila-nowa-huta_en.html (accessed October 15, 2013), original text in Polish; published in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979); *Enchiridion*, 146-148 (Italian translation).

(63) Synthetically: Danièle Hervieu-Léger, «La società ha ancora bisogno di chiese?», in *Chiesa e città, proceedings of the VII International Liturgical Conference* (Bose 2009), ed. Goffredo Boselli, (Magnano: Qiqajon, 2010), 29-46 (43 ff.).

(64) Translation from *Angelus* 5/1/1992 (www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1992/documents/hf_jp-ii_ang_19920105_it.html); *Enchiridion*, 337.

(65) Andrea Longhi, «Nuove chiese in contesti non cristiani», in *Chiesa e città*, 153-178.

(66) Jean-Paul Deremble, «Architecture des églises en France au 20ème siècle», in *Architettura e Liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto 2*, eds. Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi and Massimiliano Valdinoci (Rovereto: Nicolodi, 2005), 19-29 (22); Jean Vermeil, «L'éphémère pour éternité», in Céline Frémaux (ed.), *Architecture religieuse du XXe siècle en France* (Presses Universitaires de Rennes: Rennes 2007), 125-131; expressly: Esteban Fernández-Cobián, «Más allá de la arquitectura sacra: espacios temporales para la liturgia», en *Arte Architettura Liturgia. Esperienze internazionali a confronto 5*, 103-129.

(67) «Discurso decisivo del cardenal Bergoglio sobre 'la dulce y confortadora alegría de evangelizar'», www.zenit.org/es/articulos/discurso-decisivo-del-cardenal-bergoglio-sobre-la-dulce-y-confortadora-alegria-de-evangelizar; English translation: «The Church is called to come out of herself and to go to the peripheries, not only geographically, but also the existential peripheries: the mystery of sin, of pain, of injustice, of ignorance and indifference to religion, of intellectual currents, and of all misery» (unofficial translation published in http://en.radiovaticana.va/news/2013/03/27/bergoglios_intervention:_a_diagnosis_of_the_problems_in_the_church/en1-677269).

(68) Luca Diotallevi, *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale?* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013).

(69) Pieter Dronkers, «The Lingering Smell of Incense: Exploring Post-secular Public Space», in *The Sacred in the City*, 52-69; see also Peter Nynäs and Anne Birgitta Pessi, «Relocating and Negotiating the Sacred: The Reception of a Chapel in a Shopping Mall», in *The Sacred in the City*, 161-187 and Peter Nynäs, «Spatiality, practice and meaning. The existential ambiguity of urban chapels», in *Theology in Built Environments*, ed. Sigurd Bergmann (New Brunswick and London: Transaction, 2009), 131-150. Gianluca Frediani, «(Im)material», *Il Giornale dell'Architettura* 51 (2007): 25; Andrea Marcuccetti, «L'Espace

du sacré à Rome : le visible, l'invisible, les scénarios futurs», in *Territoire en mouvement* 13 (2012): 35-55 (sobretudo 48 ss.).

(70) Traducido de Severino Dianich, «Evangelizzazione: una grammatica minima», *La Rivista del Clero Italiano* 7-8 (2007): 486-495 (495).

(71) Traducido de Severino Dianich, «Immagine di Chiesa: la percezione della forma ecclesiae nello spazio della città postmoderna», en *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, ed. Pierangelo Sequeri (Milán: Glossa, 2009), 125-178 (177) (ahora en Id., *Spazi e immagini*, 291-329); cf. también el texto anterior Id., «Dall'atto del 'vangelo' alla 'forma ecclesiae'», en *Annuncio del Vangelo. Forma Ecclesiae*, ed. Dario Vitali (Cinisello Balsamo: San Paolo 2005), 95-141.

Traducido por Esteban Fernández-Cobián.

du sacré à Rome : le visible, l'invisible, les scénarios futurs», in *Territoire en mouvement* 13 (2012): 35-55 (specially 48 ss.).

(70) Translation from Severino Dianich, «Evangelizzazione: una grammatica minima», *La Rivista del Clero Italiano* 7-8 (2007): 486-495 (495).

(71) Translation from Severino Dianich, «Immagine di Chiesa: la percezione della forma ecclesiae nello spazio della città postmoderna», in *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, ed. Pierangelo Sequeri (Milan: Glossa, 2009), 125-178 (177) (now in Id., *Spazi e immagini*, 291-329); see also the previous Id., «Dall'atto del 'vangelo' alla 'forma ecclesiae'», in *Annuncio del Vangelo. Forma Ecclesiae*, ed. Dario Vitali (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005), 95-141.

Translated by Michele Lucchesi.