

CINCO TESIS SOBRE EL SENTIDO DE LOS «TEMPLOS» EN LA IGLESIA CATÓLICA

Pedro Rodríguez

«Destruid este Templo y en tres días lo levantaré. [...] Pero él se refería al Templo de su cuerpo»
(Jn 2, 19-21)

El arte sagrado y, especialmente, la arquitectura están afrontando desde hace décadas la asimilación, en sus respectivos ámbitos, de las directrices del Concilio Vaticano II sobre la Liturgia, con lo que esto comporta sobre el sentido del culto y de los edificios destinados al culto¹. Asimilación que el artista-arquitecto busca y piensa desde su condición existencial y profesional de hombre de nuestro tiempo. En las páginas que siguen me propongo ofrecer, desde mi propia comprensión de la cristología y la eclesiología, lo que estimo que es el marco teológico para esa interrelación de doctrina cristiana y trabajo profesional.

I

Para abordar las cuestiones de más patente actualidad, el teólogo, como por instinto profesional y de oficio, se va enseguida a bucear en los orígenes o, si se prefiere, trata de que su discurso sea «radical», es decir, trata de mirar el presente y el futuro desde «la raíz». La raíz no es el pasado; en todo caso, un pasado de 2000 años —el acontecimiento de Cristo— que, por ser el acontecimiento «radical», tiene una actualidad permanente. Son, en efecto, esos orígenes, esas raíces, lo que pueden llevarnos a la comprensión rigurosa de lo que es para los cristianos un templo: ese templo, esos templos que continuamente hay que construir o reformar.

1. Vid., por ejemplo, *Arte e Liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal Concilio* (San Paolo, Milano 1993), y V. SANSON (a cura di), *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia*, «Quaderni di Rivista Liturgica» 4 (Padova 2002).

Para el pensamiento teológico, remitirse a los orígenes es lo mismo que apelar al Evangelio, al Nuevo Testamento, que es, siempre —y hoy de manera escandalosa—, noticia de máxima actualidad y, además, noticia llena de alegría y de bendición. Me es especialmente grato decir esto al comenzar a escribir este texto de homenaje a Antonio García Moreno, un estudioso de la Escritura Sagrada, un teólogo que cultiva con amor y ciencia la exégesis bíblica. Y es que la tarea propia del teólogo —cualquiera que sea su «especialidad» académica— es explorar y explanar el Evangelio de Jesús; o mejor, estudiar y profundizar el misterio de ese Jesús, el Cristo, que es, él mismo, el Evangelio. En realidad, el teólogo, en cuanto teólogo, no tiene título para hablar de otra cosa. Lo suyo es tratar de conocer a ese Dios que se revela en Jesucristo y, a la vez, estudiar la cultura humana para poder iluminar su desarrollo a la luz de esa Palabra eterna que Dios pronuncia en la historia. En el ámbito de la cultura el valor que pueda tener la palabra del teólogo procede precisamente de eso: de estar referida al Evangelio y a Jesucristo. Para otro tipo de discurso hay otros muchos hombres y mujeres más autorizados y solventes. En cambio, la referencia propiamente teológica es esencial si se quiere una cultura impregnada de sentido cristiano.

He puesto como lema de estas páginas esa palabra de Jesús, en la que parece encontrarse la clave del arco de una teología cristiana del templo. Es un texto del Evangelio de San Juan, al que volveremos abundantemente. Desde ahí se explica por qué a las primeras generaciones de cristianos no les gustaba la palabra templo (*ναός*) para designar a sus lugares de culto. No la usaban porque se prestaba a confusión: «el» templo, en singular y sin más matices, era, en su horizonte religioso —lo mismo que para los judíos—, el Templo de Jerusalén, el templo testificado en el Antiguo Testamento; los templos, en plural, eran los templos de las divinidades paganas, con los que el cristianismo tendría desde el principio un choque frontal. Y sobre todo no la usaban porque ellos —los cristianos— traían algo «nuevo» e inequívoco y no había lenguaje adecuado para expresarlo en aquella cultura religiosa que se movía entre judaísmo y helenismo, entre el Templo y los templos paganos.

En el Nuevo Testamento, y aplicada ya a la nueva realidad cristiana, la palabra «templo» designa no lugares o edificios, sino personas, ante todo, al mismo Jesús de Nazareth. Comenzaron llamando a la casa destinada al culto, sencillamente, la «*Domus Dei*» —la casa

de Dios—, el «Dominicum» —la casa del Señor²—, la «Domus Ecclesiae» —la casa en que se reúne la Iglesia—, etc. Las generaciones siguientes, con una teología ya asentada y un discernimiento cultural bien contrastado, pudieron sin inconveniente recuperar la palabra «templo» para designar estos edificios³. Pero con el correr de los siglos los cristianos prefirieron servirse no de esta palabra sino de otra, a la que dan un significado de nuevo cuño: «iglesia». Se terminó llamando a los lugares de culto «iglesias», pues allí se reunía la «Iglesia» —la ἐκκλησία—, es decir, la comunidad de los cristianos convocada por Cristo (ἐκ-κλησία = con-vocatio = con-vocación = reunión de hombres y mujeres que reciben y viven en comunión la «vocación» cristiana). Tenemos, pues, el lugar, el edificio, la «domus», designado por la cualidad de las personas que en él se reúnen: «ecclesia». Siempre será determinante en el cristianismo las personas por encima de las cosas, «las piedras vivas» sobre las simples piedras.

El marco hermenéutico que querría ofrecer al tema del sentido cristiano del templo está conformado —como reza el título de mi contribución— por cinco tesis. Antepongo un «presupuesto» para la buena inteligencia de todas ellas.

Presupuesto. Los templos, en la historia de las religiones, son lugares para la adoración de Dios (de los dioses) y, de ordinario, lugares en los que se estima que hay una peculiar presencia de Dios (de los dioses)

Esto que digo puede tener las formas más variadas en el orden cultural y religioso, pero en ningún momento es puesto en tela de juicio: ese núcleo esencial permanece⁴. Si por alguna razón la religión se seculariza, este núcleo se atenúa o se pierde y el templo evoluciona hacia un mero lugar cívico de reunión. Este presupuesto «religioso»,

2. *Dominicum* es también en la *latinitas christianorum* la celebración del sacrificio eucarístico: «Sine dominico vivere non possumus» (cfr. *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 7, 9, 10; PL 8, 707.709-710).

3. Todavía en pleno siglo IV, la expresión «templa demoniorum» aludía a los monumentos de culto paganos, frente a los cristianos, «templa dei vivi»: cfr. J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Iglesia y liturgia en el África del siglo IV. Bautismo y eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi* («Bibliotheca Ephemerides Liturgicae» 116, Ed. Liturgiche, Roma 2001), 79.

4. Vid. sobre el tema J. DANIELOU, *Le Mystère du Salut des nations* (Seuil, Paris 1946).

que como digo no es originariamente cristiano sino común a la pluralidad histórica de las religiones, es muy importante a la hora de la construcción y configuración de los espacios de culto cristianos. La creatividad artística, y la libertad sin la cual ella no puede darse, no son nunca omnímodas; quiero decir que no son un absoluto, sino que se dan inscritas en un ámbito relacional —en nuestro caso, relacional religioso—, que es el que «provoca» la libertad del artista a una respuesta que es «creatividad» poética ante el Dios que en ese espacio va hacerse presente y va a ser adorado. En todo lo que expondré a continuación gravita de un modo o de otro este presupuesto antropológico-religioso. Pasemos a desgarnar las tesis anunciadas.

Tesis 1.^a *Para los cristianos el verdadero Templo de Dios no es espacial (un lugar, un edificio), sino personal: el Hijo de Dios según su humanidad, el Hombre Cristo Jesús.*

Un primer desglose de la tesis primera: Él, Cristo, por razón de su humanidad, de su corporalidad, es el nuevo templo, el verdadero templo. Adorándole a Él, se adora a Dios. Su cuerpo es el lugar de la adoración. Es evidente que cuando la doctrina de esta tesis se afirma en la tradición cristiana, se está pensando, como contrapunto, en el Templo de Jerusalén, no en los templos paganos. Éstos no ofrecen problema: son falsos templos que se levantan para honrar a falsos dioses. En cambio, para los primeros discípulos de Jesús, como para Jesús, el Templo era sencillamente el Templo de Jerusalén. El templo de Jerusalén queda derogado.

El «hogar» bíblico y teológico de esta tesis es el episodio de Jesús en el Templo que narra el Cuarto Evangelio 2, 14-22. Aquí se encuentra en su substancia lo que propongo en la tesis. Voy a transcribirlo para hacer después los subrayados pertinentes:

«Encontró en el Templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas en sus puestos. Con unas cuerdas hizo un látigo y arrojó a todos del Templo, con las ovejas y los bueyes; tiró las monedas de los cambistas y volcó las mesas. Y les dijo a los que vendían palomas:

—Quitad esto de aquí: no hagáis de la casa de mi Padre un mercado.

Recordaron sus discípulos que está escrito: *El celo de tu casa me consume*. Entonces los judíos replicaron:

—¿Qué signo nos das para hacer esto?

Jesús respondió:

—Destruid este Templo y en tres días lo levantaré.

Los judíos contestaron:

—¿En cuarenta y seis años ha sido construido este Templo, y tú lo vas a levantar en tres días?

Pero él se refería al Templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús».

Pero él se refería al Templo de su cuerpo. Es ésta la clave del texto⁵. El sentido de la tesis es claro: Jesús, el Verbo eterno de Dios, por razón de su *humanidad*, más en concreto, por su *corporalidad*, es el nuevo Templo, el verdadero Templo del nuevo Pueblo de Dios. Las palabras de Jesús no fueron entendidas. Y no ya por los judíos, ni siquiera por sus propios discípulos, que sólo llegaron a comprenderlas a la luz de la Resurrección de Cristo y bajo esa luz las escribe San Juan. Eran en verdad palabras revolucionarias. El Templo de Jerusalén debía dejar paso al Templo nuevo, que ya no es un lugar físico, un edificio, siquiera sea agraciado con una peculiar presencia de Dios, sino un Hombre, más exactamente, la humanidad del Dios hecho hombre, del Hombre Cristo Jesús.

El pasaje joánico, y derivadamente la tesis propuesta, contiene de manera radical y concentrada toda la teología cristiana del templo: todo lo que diremos después son desgloses de esta nuclear afirmación. Pero a la vez nos damos cuenta de que esa teología sólo se hace posible partiendo de la concepción del templo que tenía el antiguo Israel. Digamos, pues, una palabra acerca de ese templo, ya que Jesús hace su afirmación precisamente estando en «el Templo» y en relación con él⁶.

5. Vid. X. LEÓN-DUFOUR, *Le signe du Temple selon Saint Jean*, en «Revue des Sciences Religieuses» 39 (1951) 155-175. F. MUSSNER, *Jesus und «das Haus des Vaters» – Jesus als «Tempel»*, en J. SCHREINER (ed.), *Freude am Gottesdienst, Festschrift für J.G. Plöger* (KBW, Stuttgart 1983), 267-275; R.E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, I-XII (Cristiandad, Madrid 1999), 339-354; A. GARCIA-MORENO, *Jesús el nazareno, el Rey de los judíos: estudios de cristología joánica* (EUNSA, Pamplona 2001), 194-199.

6. Vid. sobre el tema, con abundante bibliografía, C. MEYERS, *Temple, Jerusalem*, en *The Anchor Bible Dictionary* (Doubleday, New York 1992), VI, 940-947. Breves síntesis teológicas: X. LEÓN-DUFOUR, *Temple*, en *Vocabulaire de Théologie biblique* (Cerf, Paris 1964), col. 1039-1046; J.M. CASCIARO y V. VILAR, *Templo II. Sagrada Es-*

Lo que antes he dicho —en el presupuesto— acerca del templo como lugar de la presencia de Dios tiene su expresión eminente en la religión revelada de Israel. Israel sabía que, como fruto de su elección, Yaveh acompaña a su Pueblo durante los cuarenta años de la peregrinación por el desierto —el tiempo épico de Israel—, y tiene, en el tabernáculo en el que se conservaba el Arca de la Alianza con las Tablas de la Ley, una peculiar e impresionante presencia: la «Shekinâh», como la llamaban los rabinos de Israel, palabra que pasó a ser una forma de nombrar a Dios mismo. El anhelo de Israel, ya en la Tierra prometida, a la que llegan portando el Santuario —el Arca de la Alianza—, era poder ofrecer a la «Shekinâh» no una pobre tienda de nómadas, sino una magnífica habitación para el Altísimo: la epopeya de la construcción del Templo de Jerusalén, que será referencia total para los hijos de Israel.

En el horizonte de la religión de Israel no tiene sentido el plural «templos», como ya hemos visto. Eso es propio de las religiones paganas y politeístas. Un solo Dios, un solo Pueblo de Dios, un solo lugar de su presencia. Las sinagogas, que se construirán después por todas partes, estarán orientadas hacia Jerusalén, hacia el Templo. Hay muy graves cuestiones implicadas en la teología veterotestamentaria del Templo que, se comprende, no tiene sentido que ahora abordemos aquí⁷. Sólo me interesa subrayar, a efectos de nuestro discurso, que también en la época de Jesús todos los israelitas piadosos aspiraban a visitar Jerusalén para adorar en el Templo. Jesús mismo, enseñado por José y María, cultivó desde niño esa piedad hacia el Templo, que se expresa de manera emblemática en la peregrinación de la Sagrada Familia a Jerusalén en la que Jesús, niño de doce años, se quedó en el Templo escuchando a los maestros de la Ley (Lc 2, 40-52).

No es, pues, un despego hacia el Templo lo que llevará a Jesús a decir esas palabras que hemos leído. Por el contrario, el Templo —dice Jesús— es «la Casa de mi Padre» y una santa ira le dominará cuando expulse de aquella Casa santa a los mercaderes porque —leemos en

critura, en *Gan Enciclopedia Rialp*, vol. 22 (Rialp, Madrid 1989), 179-182. Y, para el fondo teológico-espiritual del tema dos obras clásicas, de plena vigencia: J. DANIELLOU, *Le signe du Temple ou de la présence de Dieu* (Gallimard, Paris 1942), y Y.M. CONGAR, *El misterio del Templo* (Éstela, Barcelona 1964 [original francés de 1951]), especialmente 15-126.

7. Vid. nota anterior y O. BURSE, Naós, Naos, Templo, en H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1998) II, 373-379.

los Evangelios sinópticos— «mi casa es casa de oración» (Mt 21, 13). Pero, a la vez, Jesús anunciará la destrucción del Templo y, sobre todo explicará su superación. En los planes de Dios otro va a ser —¡lo es ya!— el verdadero Templo. Éste es el eje de nuestra primera tesis. El Templo del Nuevo Pueblo de Dios no una casa sino una realidad personal: es ¡el mismo Cristo!, en concreto, como ya he apuntado, Cristo en su humanidad (coporalidad). El cuerpo de Jesús es el lugar verdadero de la «Shekinâh», una misteriosa «Shekinâh» que la Iglesia ha explicado diciendo que es la Persona misma del Verbo de Dios que, en Cristo, asume a la naturaleza humana. «Por medio de la Encarnación —ha escrito Ratzinger⁸— la naturaleza humana se ha convertido verdaderamente en el trono de Dios que, de esta forma, está ligado para siempre a la tierra y es accesible a nuestra oración».

La radical afirmación de Jesús acerca de sí mismo como Templo («Destruid este Templo...») adquiere toda su profundidad situándola en la tradición bíblica de la «Shekinâh» en el Tabernáculo del desierto y luego en el Templo de Jerusalén. Es el propio evangelista —continuamos escuchando a San Juan— el que nos lo hace notar en el inicio mismo de su Evangelio⁹, en el prólogo (Jn 1, 14), que, en su traducción habitual, dice:

«Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad».

El «habitó entre nosotros» —que es, como digo, la versión tradicional, como el «habitavit in nobis» de la Vulgata— es ya una «inculturación» urbana o de pueblos sedentarios. El texto original (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) significa «acampó entre nosotros, plantó (o levantó) su tienda entre nosotros». Es decir, Juan el evangelista narra el misterio de Cristo sirviéndose de los mismos términos que hemos encontrado en la tradición de Israel. Pero el giro es copernicano: el Santuario, la Tienda, el Tabernáculo de la «Shekinâh» es ahora el cuerpo de Cristo: Jesús es, de la manera más radical, el nuevo y definitivo Templo de Dios en la historia. San Pablo, desde otra perspectiva, lo había dicho con su fuerza característica: «porque en Él habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (Col 2, 9).

8. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia* (Cristiandad, Madrid 2001), 90.

9. Vid. A. GARCIA-MORENO, *Jesús el nazareno*, cit., pp. 199-203.

Pero esta manera de decir, tomada del caminar del Pueblo de Dios por el desierto, del continuo plantar la tienda y recogerla, es elocuente hoy para los cristianos y para la comprensión de lo que es un templo, una iglesia. Dios viene a morar entre los hombres y para ello envía a su Hijo a vivir la vida de los hombres en Israel, a ser un israelita, uno de nosotros. Y a eso le llama ¡plantar su tienda! «El plantó su tienda entre nosotros», y la plantó haciéndose Hombre. Nótese que, en su literalidad, Juan no dice: «y se hizo Hombre». Y por supuesto no dice: «y se hizo alma (humana)». Lo que dice es que «se hizo carne» (σάρξ). Es obvio que se hizo hombre y que tenía alma humana, pero Juan quiere designar al hombre con el máximo realismo y acude a la parte más patente y tangible de la humanidad, que es el cuerpo, que él llama σάρξ, carne. El Verbo se hizo carne, se encarnó, y al asumir la carne humana, asumía también el alma humana: «perfectus homo», dirá luego la Iglesia¹⁰. Pero a Juan —insisto— le interesa subrayar que Dios, que el Hijo de Dios entra en la historia humana no de manera espiritualista o idealista, sino desde la tangibilidad del cuerpo de Jesús. El Verbo, pues, que se hizo Hombre, tiene cuerpo y de ese cuerpo —el Cuerpo de Cristo— dirá Jesús que es el Templo de Dios. Con las palabras del Catecismo de la Iglesia Católica, n° 586:

«Jesús se identificó con el Templo presentándose como la Morada definitiva de Dios entre los hombres».

Pasemos ya a la segunda tesis. Del templo que es Cristo —su cuerpo, en concreto— al templo que son los cristianos. De nuevo una escueta formulación:

Tesis 2.^a Según el testimonio del Nuevo Testamento también la Iglesia —es decir, la comunidad cristiana— y cada cristiano son el Templo de Dios

Ésta es la segunda gran afirmación neotestamentaria acerca nuestro tema. Podría parecer contradictoria con la primera y, sin embargo, es en realidad su estricta consecuencia.

Para comprender que es así pasamos del Evangelio de San Juan, tan querido al Prof. García Moreno, a las Cartas del apóstol San Pa-

10. Símbolo «Quicumque» (siglo V): DH 75.

blo, que nos ofrecen los grandes textos sobre el tema. La doctrina, por supuesto, se encuentra también en San Juan —más todavía, todo el discurso de San Juan va encaminado a esto—, pero la tematización es muy característica de San Pablo.

Interesante, en el contexto de nuestra exposición, esta fórmula de la Primera Corintios (3, 9-11), en la que el Apóstol se interpreta a sí mismo —y a su tarea como ministro de la Iglesia— tomando como analogía precisamente lo que es un arquitecto. Escribe: nosotros —él y sus colegas, los demás Apóstoles— «somos colaboradores de Dios», y vosotros —todos los cristianos; de manera inmediata, los de Corinto, a los que escribe— «vosotros sois edificación de Dios». La palabra que usa no es templo (ναός) sino edificio (οἰκοδομή). Pero el contexto es inequívoco y se hace patente qué edificio es ése que está construyendo el arquitecto que es San Pablo. Sigue diciendo:

«Conforme a la gracia que me fue dada yo, como buen arquitecto, puse el cimiento y otros construyen encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el que ya está puesto, Jesucristo».

Cristo aparece aquí como el fundamento, el cimiento del edificio; sobre Él se construye el edificio con las «piedras vivas», que son con Él los cristianos según la expresión que leemos en la Primera de Pedro (2, 4-5):

«Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero escogida y preciosa delante de Dios, también vosotros —como piedras vivas— sois edificados como edificio espiritual para un sacerdocio santo, con el fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo».

El apóstol es como el arquitecto que lleva adelante ese edificio, que se edifica en la historia humana. Esa edificación es el Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia. Consecuencia: «vosotros —es decir, los fieles cristianos— sois edificación de Dios».

Esta palabra —«edificación de Dios» (Θεοῦ οἰκοδομή)—, lo mismo que el «edificio espiritual» (οἶκος πνευματικός) de que habla San Pedro en su Carta, son expresiones elocuentes del templo que son los cristianos; más todavía, cada cristiano. Pero de manera explícita San Pablo lo va a decir un poco después:

«Pero ¿no sabíais que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él, porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois ese templo» (1 Cor 3, 16-17).

Es una afirmación inequívoca de la tesis 2.^a de nuestro análisis. El «vosotros sois» —como ya apunté más arriba— se dirige de manera interlocutoria a los de Corinto, pero sabemos muy bien lo que esto significa: son los Corintios, son los de Éfeso, son los de Roma; es decir, son los cristianos. En la Segunda Corintios (6, 16) lo afirma de manera lapidaria, apoyándolo en las profecías del Viejo Testamento (Lev 26, 11s; Ez 37, 27):

«¿Qué conformidad entre el templo de Dios y el de los ídolos? Porque nosotros somos el templo de Dios vivo, como dijo Dios: “Habitaré en medio de ellos y con ellos caminaré; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”».

«Vosotros sois», «nosotros somos». El templo en la historia es, pues, la comunidad cristiana, el Pueblo de Dios, la Iglesia.

La carta de San Pablo a los Colosenses nos lleva a conectar esta tesis 2.^a con la 1.^a. Estamos ante la afirmación central de esa epístola (1, 18):

«Cristo es la Cabeza del Cuerpo, que es la Iglesia».

Así, en su forma aseverativa. En el vers. 24 la encontramos ya como cosa adquirida a la hora de hablar y pensar en cristiano:

«Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia».

En la tesis 1.^a, el templo del que habla Jesús es su cuerpo, pero su cuerpo físico, el que sería colgado en la Cruz y resucitó glorioso; o, por usar las expresiones de San Juan en el texto que fundamentaba la tesis, el que «destruyeron» en la Cruz y Él lo «reedificó» al tercer día en la Resurrección. En cambio, en esta tesis 2.^a el templo sigue siendo el cuerpo de Cristo, pero ahora ese cuerpo de Jesús somos los cristianos: «su Cuerpo, que es la Iglesia». En el tránsito de la tesis 1.^a a la 2.^a está todo el misterio de la vida cristiana, que los evangelistas y los apóstoles en sus cartas tratan de explicar. En sustancia es lo

que dice el Cristo de San Juan en una frase clave del Evangelio: «Yo, cuando sea exaltado (levantado) sobre la tierra, atraeré a todos los hombres a mí» (Jn 12, 32). Como si el cuerpo de Cristo, «exaltado» y glorioso, tuviera una potencia «atractiva», una capacidad de «imantar» a la humanidad hacia Dios transformándola en su Cuerpo¹¹. Cuando la redención y la salvación anunciada en el Evangelio es recibida por el hombre, Cristo le «atrae», le une a Él por la fe y el bautismo, y, de este modo, las mujeres y los hombres pasan a ser «cristianos», es decir, «la Iglesia», el «cuerpo de Cristo». Eso lo realiza Cristo con la colaboración de los «arquitectos» (los Apóstoles), de manera que esa edificación de que habla Pablo y que él —como arquitecto que colabora con el Señor— va construyendo, es el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

«Vosotros sois el Cuerpo de Cristo», «vosotros sois el templo de Dios». Esta afirmación —la de la tesis 2^a— es completamente central para la comprensión del Cristianismo, de manera que el ser y vivir como cristianos dice directa relación a esta realidad cristológica. Así lo entendía el mismo San Pablo, que, a la hora de hablar a aquellas mujeres y a aquellos hombres de Corinto del respeto a su propio cuerpo y por lo tanto de vivir la castidad y la pureza cristiana, la fidelidad entre hombre y mujer en el matrimonio, etc., no emplea argumentos deductivos y analíticos, sino que va directo a la realidad central de la que estamos hablando:

«¿Pero no sabíais que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo que está en vosotros, recibido de Dios, y que no os pertenecéis? Habéis sido redimidos a gran precio. Glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 19-20).

Es decir, todo en el Cristianismo se deduce del hecho de que ser cristiano es estar insertado en Cristo: ser cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo.

Antes de pasar a la tesis 3^a, retengamos lo adquirido en el tránsito de la tesis 1^a a la 2^a: el Templo de Dios se ha ampliado desde el cuerpo «físico» de Cristo a su cuerpo «eclesial»: de Cristo, a los cristianos, «atraídos» por Él.

11. Vid. P. RODRÍGUEZ, *La «exaltación» de Cristo en la Cruz. Juan 12, 32 en la experiencia espiritual del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en G. ARANDA-C. BASEVI-J. CHAPA (eds.), *«Biblia, exégesis y cultura». Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro* (EUNSA, Pamplona 1994), 573-601.

Tesis 3.^a *Según el Evangelio de San Juan, el Templo de Dios no está vinculado a un lugar, sino que está en todas partes, y el culto que Dios busca es el culto en Espíritu y verdad*

En las Escrituras del Nuevo Testamento hay otra fundamental afirmación sobre nuestro tema, que es la de esta 3^a tesis que acabo de formular. Para exponerla debemos retornar al Evangelio de San Juan y leer en el cap. 4 el célebre diálogo de Jesús con la mujer samaritana. Es uno de los lugares más bellos del Evangelio. El pasaje que nos interesa (Jn 4, 19-24) dice así:

«—Señor, veo que tú eres un profeta —le dijo la mujer—. Nuestros padres adoraron a Dios en este monte, y vosotros decís que el lugar donde se debe adorar está en Jerusalén.

Le respondió Jesús:

—Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación procede de los judíos. Pero llega la hora, y es ésta, en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad. Porque así son los adoradores que el Padre busca. Dios es Espíritu, y los que le adoran deben adorar en Espíritu y verdad».

La mujer, como vemos, plantea a Jesús, una vez que ha calado en que es un «profeta», una cuestión teológica que va directa a nuestro tema: dónde hay que adorar, dónde está el verdadero templo. Los samaritanos, como es sabido, sostenían que el verdadero templo es el que fue construido en el monte Garizím, allí, en Samaría¹². Este templo ya estaba destruido en la época de Jesús, pero los samaritanos seguían vinculando la adoración a ese monte y no al templo de Jerusalén. La respuesta de Jesús es normativa para nuestra reflexión acerca del templo. Lleva consigo, lo mismo que las palabras que fundamentan la tesis primera, una «crítica» de la teología tradicional del templo, tanto entre judíos como entre samaritanos, porque llega la hora —«créeme, mujer», dice Jesús— «en que ni en este monte ni en Jerusalén adorareis al Padre». «Vosotros —dice a la mujer— adoráis lo que no conocéis». «Nosotros —nótese la profunda autocon-

12. Sobre el tema, R.T. ANDERSONS, *Samaritans*, en *The Anchor Bible...*, cit., V, pp. 940-947.

ciencia judía de Jesús— nosotros, adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos». Es una defensa del Templo de Jerusalén frente al pseudotemplo del monte Garizím. Pero con Jesús estamos ya en otro nivel. Comienza una época nueva, que conecta, ciertamente, con la tradición de Israel, a la vez que la supera en estos términos: «Llega la hora —¡ya estamos en ella!», dice Jesús, «en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad: porque así son los adoradores que el Padre quiere». El lugar de la nueva adoración —de la adoración en Espíritu y verdad¹³— no está en el monte Garizím, ni en Jerusalén, sino en todas partes. El templo de Dios está en todas partes. Y está en todas partes porque en todas partes cabe el nuevo culto a «Dios que es Espíritu», la nueva adoración «en Espíritu y verdad», que Jesús explica a la Samaritana. Un culto nuevo y universal que brota de la donación del Espíritu (el «agua viva» del v. 10) que Cristo hará con su muerte y resurrección.

Dos observaciones a propósito de las palabras de Jesús así entendidas. Primera, el texto que transcribo no admite una interpretación de estilo intimista o «espiritualista», al estilo del protestantismo liberal de principios del siglo XX, porque el espíritu de que habla el texto joánico es el Espíritu Santo (por eso lo he escrito con mayúscula)¹⁴. El término «adorar», que emplean tanto Jesús como la samaritana, es una forma de designar el culto y tiene una íntima conexión con el lugar para el culto y por tanto con el «templo». Por eso, en ningún momento está hablando el evangelista de un culto y de una adoración meramente o exclusivamente interior que excluiría el culto externo¹⁵. Mientras Juan escribe su Evangelio, las comunidades cristianas tienen su culto eucarístico y sacramental visible y externo, que es el «nuevo culto». Para Jesús, adorar en Espíritu y verdad no es «intimismo» carente de signos y lugares, sino su modo de designar —junto a otras cosas de muy profundo calado— la autenticidad personal y la validez teológica ante Dios del acto humano de adoración: un acto que debe arrancar de la interioridad personal del hom-

13. Vid. F.M. BRAUN, *In spiritu et veritate*, «Revue Thomiste» 52 (1952) 485-507; R.E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, cit., pp. 423-428; I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús* (Ed. Católica, Madrid 1989), 37-53; A. GARCIA-MORENO, *Adorar al Padre en espíritu y en verdad*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 785-835.

14. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, cit., pp. 44-46.

15. «A partir de la Reforma se ha abusado de esta expresión, como si equivaliese a una condena de todo culto exterior. Pero no es ése el contenido del texto evangélico» (I. DE LA POTTERIE, cit., p. 44).

bre renacido en Cristo, es decir, del Espíritu de Verdad, como dice F.M. Braun¹⁶, pero que se expresa necesariamente en gestos externos, con arreglo a la estructura espiritual-corporal del hombre. Jesús adora al Padre en el huerto de los olivos —no podemos olvidarlo— pos-trándose en tierra (cfr. Mt 26, 39; Mc 14, 35)¹⁷.

Pero a continuación debo decir —segunda observación— que la tesis propuesta y las palabras de Jesús a la samaritana tampoco pueden entenderse como si Jesús hiciera una especie de disolución cosmológica del Templo de Jerusalén. No estamos ante un romanticismo de la contemplación de la naturaleza o de la belleza de las cosas, apoyada en un genérico *Dios está en todas partes*, algo de tipo naturalista estilo «new age». No, no es eso lo que dice Jesús. La adoración «en Espíritu y verdad», o «en el Espíritu de verdad», de la que Él habla, esa adoración que Dios quiere y que no puede quedar encerrada en un lugar, sino que ha darse en todas partes, es la adoración hecha al Padre por Cristo en el Espíritu de Verdad, que es el Espíritu de Cristo, que dijo de sí mismo: «Yo soy la verdad». Adorar en Espíritu y verdad es adorar al Padre a través de Cristo, porque el Padre tiene puestas en Él todas sus complacencias (cfr. Mt 17, 5). El texto de San Juan en que nos inspiramos no lo dice a la letra, pero ese adorar en todas partes se hace posible desde su fundamento, que es la misteriosa relación que se establece entre Cristo y el cristiano según leemos en el propio San Juan: «Permaneced en mí —dice Jesús— y yo permaneceré en vosotros» (Jn 15, 4). En todo caso, que esto es así está implícito en la dinámica de las tesis 1ª y 2ª. El Templo está en todas partes porque Cristo, que es el verdadero Templo nos hace miembros de su Cuerpo y nos hace así participar de su propia adoración. En realidad es Cristo el que, en cuanto hombre, adora, y nosotros, con Él y en Él.

El Templo de Dios está, pues, en todas partes. Pero sin espiritualismos y sin romanticismos. Juan, lo mismo que Pablo, siguen siempre aferrados, en su exposición del misterio cristiano, al misterio de la *carne* (σὰρξ) de Cristo, del *cuerpo* (σῶμα) de Cristo. ¡Sin ese

16. «En realidad, casi podríamos tomar como hendíais la frase “Espíritu y verdad”, equivalente a Espíritu de Verdad» (R.E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, cit., p. 426). Pero el Espíritu de Verdad es el Espíritu de Cristo.

17. Vid. en este sentido el sermón de J.H. NEWMAN de 13-XI-1836, *Parrochial and Plain Sermons*, VI, 19, traducido por J. Morales en J.H. NEWMAN, *Las armas de los santos* (Palabra, Madrid 2002), 69-80.

«materialismo cristiano» (expresión de San Josemaría Escrivá¹⁸) no hay cristianismo! Porque el cristianismo no son «ideas» o «teorías» acerca de Dios, del hombre y del mundo, ni siquiera el conjunto de doctrinas, hermosísimas, que predicó Jesús. ¡No! El cristianismo es la Persona misma de Jesús que se comunica al hombre; o, para decirlo de manera cortante, el cristianismo es el Cuerpo de Cristo. Y ya hemos visto cómo en su sentido pleno ese cuerpo es Cristo y los cristianos.

II

Las tres tesis que hasta ahora he formulado muestran la radical novedad del mensaje de Cristo en el tema que nos ocupa: los edificios para el culto, los templos, las iglesias. Antes de pasar a la cuarta tesis, he aquí una síntesis de lo hasta ahora adquirido:

Si el templo en la historia de las religiones, y de modo eminente en la religión de Israel, era un «lugar» —el lugar de la presencia de Dios y de la adoración de los hombres, como decíamos en el «presupuesto»—, ahora, en el Nuevo Testamento, el «lugar» de la presencia de Dios y de la adoración no es un «lugar», sino un «hombre»: un Hombre que es Dios, Dios hecho hombre, hecho carne, «el Hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2, 5). El templo es ahora el cuerpo de Cristo, al que «todos —dice San Lucas (Lc 6, 19)— querían tocar porque de él salía una fuerza que sanaba a todos». Más todavía, las mujeres y los hombres cristianos pasamos a ser templo de Dios, porque Él nos asume a todos y nos hace miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia. Y de esta manera, todas las circunstancias de la vida, el trabajo, el descanso, el arte, la familia, etc. se transforman en espacios antropológicos para la adoración: el Templo de Dios está en todas partes.

Pero surge una cuestión, que ya estaba latente en todo el discurso: En la teología del Templo expresada en las tesis precedentes, ¿queda todavía sitio para los lugares de culto? ¿No parecen quedar excluidos? Podría parecer, en efecto, que lo hasta ahora propuesto deja poco espacio «teológico» para los templos, las iglesias. Pero en-

18. En *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* (Rialp, Madrid 1968), nº 115. Vid. sobre el tema P. RODRÍGUEZ, *Vivir santamente la vida ordinaria. Consideraciones sobre la homilía pronunciada por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer en el campus de la Universidad de Navarra (8.X.1967)*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 397-419, especialmente pp. 400-411.

tiendo que no es así. La doctrina cristológica de las tesis precedentes no sólo no se opone a los concretos lugares de culto sino que es el camino para comprender con rigor qué es y qué no es a la luz del Nuevo Testamento un edificio dedicado al culto, un templo. Sólo desde ahí se puede alcanzar el significado y la función que tienen esos espacios en la vida de la Iglesia, de una Iglesia que es el Cuerpo de Cristo. Pero, para responder a la cuestión planteada y construir sobre ese fundamento —siguiendo el símil paulino del arquitecto— hay que abordar formalmente el significado teológico de la Eucaristía. Y la Eucaristía es el tema de la cuarta tesis sobre el tema, que va ya directa a la cuestión del espacio litúrgico cristiano. La propongo en los siguientes términos:

Tesis 4.^a *Mientras la Iglesia peregrina en la historia, dispone, sin embargo, de lugares para la reunión de la comunidad cristiana, que tienen verdadero carácter de templos por razón de la Liturgia y, de manera eminente, por razón de la Eucaristía, que es el centro del culto cristiano y, en consecuencia, del templo*

Es cosa sabida que en la época apostólica la reunión de la comunidad cristiana se hacía en casas particulares. Se procuraba que fueran las más espaciosas para poder albergar a todos los que debían acudir. Lecturas bíblicas, oraciones y, sobre todo, la Eucaristía o Cena del Señor: éste era «el orden del día». Donde estaba reunida la comunidad estaba el Templo de Dios, porque allí acontecía la «Shekináh» del Nuevo Testamento: por la potencia del Espíritu Santo, Cristo hacía presente su sacrificio bajo los velos del pan y del vino. De esta manera cobraba una tremenda realidad lo expresado en las tres tesis anteriores: el cuerpo «físico» de Cristo, presente en su cuerpo «eucarístico», unía en un solo Cuerpo —su Cuerpo «eclesial»—, a todos los cristianos en todos los lugares en que se encontraran.

San Pablo lo explicaba así a los Corintios (1 Cor 10, 17): «Como el Pan es uno, somos un solo Cuerpo todos los que participamos de ese único Pan»: los de Corinto, los de Jerusalén, los de Antioquía, los de Roma: la Iglesia universal es un solo Cuerpo por razón del Bautismo, que lleva a celebrar la Eucaristía. Multiplicidad de «templos» —las casas de los cristianos— y el único Templo que es Cristo y que son, derivadamente, los cristianos, la Iglesia.

a) *El templo y el culto, mirando a Oriente*

Cuando ya no es posible, por el crecimiento de los cristianos, celebrar la Eucaristía en las casas, y se siente la necesidad de edificios destinados formalmente al culto de la comunidad cristiana, se construyen los primeros espacios específicos para la reunión de los cristianos, que se inspiran con toda naturalidad en las sinagogas de los judíos, nuestros «hermanos mayores». La Sinagoga no era el Templo. Por eso se construía siempre —cualquiera que fuera la ciudad, lo mismo si es Roma o Alejandría— «mirando» hacia Jerusalén, hacia el Templo. En la Sinagoga se reunía la comunidad judía del lugar para leer la Escritura, cantar los salmos y orar mirando hacia el Santo de los Santos, el lugar de la «Shekinâh». La Sinagoga sin embargo no dio lugar a ningún tipo de arquitectura propia, sino que, como dice Louis Bouyer, asumió «la construcción típicamente griega destinada a las reuniones públicas, la basílica»¹⁹. Por eso las construcciones cristianas primitivas serán basilicales y tan semejantes a las sinagogas que los arqueólogos, en algunos casos, no han podido pronunciarse definitivamente acerca de si estamos ante una sinagoga judía o ante una iglesia cristiana²⁰. Sirva este detalle para subrayar algo de la máxima importancia en el tema que nos ocupa y, en general, a la hora de comprender el Cristianismo: basta abrir el Nuevo Testamento para darnos cuenta de que el hábitat originario del Cristianismo es Israel, y si esto no se capta bien, no se entiende nada de los orígenes cristianos.

Desde esa matriz israelita se va forjando el contacto cultural con el helenismo, y después con otras civilizaciones, hasta nuestros días. Pero ese trasvase y esa inculturación, de la que hoy hablamos tanto y con tanto motivo, se opera ya en el seno mismo del Nuevo Testamento, desde la inculturación originaria en el pueblo de Israel.

En esas basílicas de corte sinagoga, la Iglesia, el nuevo Israel, sigue al antiguo —y a la praxis de Jesús y de los Apóstoles— y continúa leyendo la Escritura Santa, cantando los salmos y orando. Pero en realidad todo ha cambiado. Aquí tienen la palabra los estudiosos de la historia, del arte y de la arqueología cristiana. Porque hay una cosa llamativa: esas pequeñas basílicas cristianas —en contraste con las sinagogas— no se construyen mirando a Jerusalén (al Templo, o,

19. L. BOUYER, *Architettura e liturgia* (Qiqajon, Torino 1994), 19.

20. Cfr., *ibidem*, 23.

después, a las ruinas del Templo), sino mirando a Oriente, es decir, a Cristo, cuya segunda venida (Parusía) la comunidad cristiana espera con fervor: «Oriens ex alto» (Lc 1, 78). Jerusalén y el Templo, como bien sabemos (tesis 3ª), han sido superados por Cristo (tesis 1ª), en el que se han cumplido las Profecías.

Los cristianos, en efecto, ya no miran a Jerusalén, sino al Cristo que esperan, que viene, al Cristo que dijo que vendría: «Oh Oriente, esplendor de la Luz eterna y Sol de Justicia, ven e ilumina a los que están en las tinieblas y en la sombra de la muerte». De esta manera la vida cristiana se configura como una expectativa de Cristo. De ahí que los lugares de culto cristianos tengan una dimensión de «provisionalidad», que les es constitutiva. Es algo paralelo al sentido mismo de la historia humana y de la existencia personal: tiene carácter peregrinante, avanza hacia un «encuentro» que le da sentido y la convierte en expectativa y esperanza.

Pero dicho esto, hay que decir que los lugares de culto cristiano no son mera expectativa. Más todavía, si *sólo* hubiera expectativa y espera, no habría culto cristiano y en definitiva «templo», porque eso sería señal de que no se da la «Shekinâh», la presencia de Dios en el «lugar». Dicho de otra manera, esa segunda venida de Cristo se apoya en la primera, en la realidad de la encarnación del Hijo de Dios, que se hace hombre, que se hace historia compartida con los hombres y que nos dijo: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28, 20). Y dijo también: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6, 55). Todo esto que dijo el Señor se hace posible porque el Cristo resucitado, que ha de venir y al que esperamos para que consume la historia y entregue el Reino al Padre, ese Cristo y su Reino está ya presente entre nosotros: «iam praesens in mysterio», dijo el Concilio Vaticano II²¹: ya está presente de manera misteriosa. Pues bien, esa presencia de Cristo en la historia se da, fundamentalmente, por la Eucaristía.

b) *La Eucaristía, centro del culto y del templo*

Si la «orientación» a Oriente —es una redundancia buscada— distingue al templo cristiano de la sinagoga y demuestra de manera

21. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, nº 5.

radical que para los cristianos Cristo es el Templo, la actividad que los cristianos desarrollan en sus lugares de culto muestra una aún más profunda diferencia con la Sinagoga y hace patente la naturaleza teológica —y derivadamente arquitectónica— de esos espacios litúrgicos. Ya hemos dicho que esa actividad incluye, de manera semejante a la sinagoga, lecturas bíblicas, himnos y salmos, predicación y oración. Pero, a eso, los cristianos agregaron algo fundamental: porque desde el principio, siguiendo el mandato de Jesús, ellos se reúnan para celebrar la Cena del Señor:

«Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el Sacrificio eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el Sacrificio de la Cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el Memorial de su Muerte y Resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera»²².

La Eucaristía pasa así a ser el culto de los cristianos y, en el espacio litúrgico basilical, se introducirá un elemento desconocido de la sinagoga: el altar. No sólo la cátedra o ambón para las lecturas, ni sólo la sede para el celebrante, sino de manera principalísima el altar. Y hay altar porque hay sacerdocio: el sacerdocio único de Cristo, que se da participado en el Pueblo de Dios de una doble forma, que articula todo el culto cristiano: el sacerdocio ministerial o jerárquico, que se recibe por el Sacramento del Orden y el sacerdocio común de los fieles, que se recibe por el Bautismo²³. Dirá el Vaticano II glosando a San Pablo:

«Cuantas veces se renueva sobre el altar el Sacrificio de la Cruz, en que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado (1 Cor, 5, 7), se efectúa la obra de nuestra redención»²⁴.

Participando en el Sacrificio eucarístico, sigue diciendo *Lumen Gentium* (nº 11), los cristianos —¡todos, no sólo los sacerdotes!— «ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos juntamente con ella». De esta manera, la oblación, con la sagrada comunión, constituye «la

22. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, nº 47.

23. Cfr. ID., Constitución *Lumen Gentium*, nº 10. Me he explicado detenidamente sobre el tema en P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común de los fieles en la estructura de la Iglesia*, «Romana», Bolletino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei 4 (1987) 162-176.

24. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, nº 3.

fuente y la cima de toda la vida cristiana» y, a la vez, la Eucaristía, por la que Cristo se hace presente en la comunidad, es la que hace que los cristianos tengan «lugares» a lo largo del ancho mundo que no son templos, sino «el» templo en el sentido más riguroso y profundo.

Ya se ve cómo las tres tesis anteriores convergen en esta cuarta tesis que nos ocupa:

—Porque el templo es Cristo (tesis 1ª), es «templo» el espacio litúrgico donde el Pueblo sacerdotal celebra la Eucaristía, que es Cristo presente en su Cuerpo y Sangre, Alma y Divinidad, ofreciéndose en sacrificio.

—El templo son los cristianos, ciertamente (tesis 2ª), pero lo son porque han recibido el Bautismo y comen el Cuerpo del Señor en la celebración eucarística y pasan así a ser plenamente el Cuerpo de Cristo.

—Y la tesis 3ª cobra un horizonte insospechado desde esta cuarta tesis. Ese culto en Espíritu y verdad, no vinculado a Jerusalén ni al monte Garizím, ni a ningún otro lugar, había sido profetizado por Malaquías (1, 11) en este célebre texto: «Desde donde sale el sol hasta el ocaso grande es mi Nombre entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi Nombre un sacrificio de incienso y una oblación pura». La Iglesia Católica entendió siempre que esa «oblación pura», propia de los tiempos mesiánicos, era el sacrificio de Cristo en la Cruz hecho misteriosamente presente en todo lugar donde se celebra la Santa Misa²⁵: desde donde sale el sol hasta el ocaso, como dice la Plegaria Eucarística III con las palabras mismas del profeta. Y desde la Eucaristía —es decir, desde Cristo— el cristiano puede transformar todas las circunstancias y lugares del mundo en un espacio para el culto en Espíritu y verdad (tesis 3ª), como escribe San Pablo a los Romanos (12, 1): «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual».

c) *El templo y la doble dimensión del culto eucarístico*

Estas consideraciones sobre la Eucaristía como fundamento del templo cristiano nos permiten volver al tema de la «orientación a

25. Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre el sacrificio de la Misa*, sesión XXII (DS, 939).

Oriente» con mayor perspectiva. El misterio cristiano radica en que a Cristo ya le tenemos (Eucaristía), y todavía le esperamos (Parusía). Es la estructura *ya – todavía no* que domina la economía salvífica. Las primeras generaciones cristianas vivían la gozosa *presencia* del Señor celebrando sobre el altar la Eucaristía, que algunos teólogos han llamado, con fina intuición, «Parusía eucarística»: la esperada venida de Cristo anticipada en el Cuerpo y la Sangre del Señor presente sobre el Altar. Pero la celebraban mirando —sacerdote y fieles— hacia Oriente, es decir, hacia el Cristo que viene para llevarlos al Cielo. Vemos, pues, cómo la Eucaristía —sacrificio y comunión—, a la vez que era la «Shekinâh» más profunda, metía en el pueblo cristiano un anhelo de la unión definitiva con Cristo, de verle cara a cara sin los velos del pan y del vino. Este sentido escatológico de la Eucaristía —esta tensión de la Eucaristía a la Parusía— está perfectamente expresado en el momento culminante de la Misa, en la Consagración. Inmediatamente que Cristo se hace presente sobre el altar, el sacerdote lo anuncia al pueblo —«Éste es el sacramento de nuestra fe»— y el pueblo responde: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección: ¡Ven, Señor Jesús!»²⁶. Esta es la paradoja del misterio cristiano: Cristo está sobre el altar y, al mismo tiempo, pedimos que venga.

Mirar a Oriente, precisamente mientras Cristo se hace presente en la Eucaristía, nos da la clave del sentido de esa Orientación: no es Cristo para los cristianos el Ausente que volverá y al que se espera, sino el Emmanuel, Dios con nosotros, presente ante nosotros en los misterios divinos que están sobre el Altar, pero al que aspiramos a contemplar «cara a cara», sin mediaciones sacramentales. Una profundización en esta materia lleva a comprender por qué con el tiempo se dejaron de construir los templos «orientados», permaneciendo siempre la referencia clave y el mensaje de esa orientación: el templo y el altar, el obispo, los ministros y los fieles, la comunidad celebrante en suma: todo y todos —cualquiera que sea el punto cardinal al que se orientan— tienen que estar «mirando» a Cristo. De ahí la enorme importancia que adquiere en el templo cristiano la figura de Cristo en la Cruz, que preside toda la celebración.

En todo caso, esta consideración de la Santa Misa como Parusía eucarística, como presencia de Cristo sobre el altar, con la tensión esca-

26. Aclamación inspirada en 1 Cor 11, 26, que se vierte al castellano tomando en préstamo el *veni* de Apoc 22, 17.

tológica que comporta, lleva a comprender algo que es de la máxima importancia a la hora de pensar y diseñar las iglesias. Me refiero a la esencial y constitutiva dimensión vertical y trascendente que tiene el culto cristiano. Porque la comunidad que celebra la Eucaristía no es un conjunto de amigos y partidarios de Jesús y de sus ideas que se reúnen para celebrar un banquete fraternal en su memoria. La dimensión «horizontal» de la celebración —con todo lo que comporta de participación y transparencia— ha sido justamente señalada y subrayada en la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II, porque estaba muy preterida en la praxis católica de siglos pasados. Pero ese redescubrimiento no puede devaluar o atenuar la realidad impresionante de que en la celebración eucarística es Cristo en persona el que por su amor se hace presente ante la comunidad, que no puede menos de caer postrada en adoración ante el Dios hecho hombre. Y que ese Cristo, al dar a los suyos la comunión de su Cuerpo y Sangre, nos transforma en su Cuerpo —somos el Cuerpo de Cristo (tesis 2ª)— y nos hace anhelar, como ya he dicho, la consumación escatológica, la plenitud final: ¡Ven, Señor Jesús! ¡Padre, venga a nosotros tu reino!

Una asamblea eucarística —y por tanto el aula en que se celebra el Banquete-Sacrificio (tesis 4ª)— tiene que estar configuradas por esta doble dimensión, sin la cual una celebración verá desdibujarse su carácter de verdadero culto cristiano: vertical hacia Dios, horizontal hacia los hermanos. Una asamblea que se dispone a celebrar la Eucaristía es, radicalmente, la Iglesia, que se dirige al Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo para darle todo el honor y la gloria. Es la Iglesia, que pide perdón a Dios e implora su misericordia, la Iglesia que escucha y medita devotamente su Palabra, que acoge a Cristo presente en los dones eucarísticos y lo presenta al Padre como «oblación pura», que lo adora postrada a sus pies, que lo recibe en la comunión, que se llena de alegría y canta en acción de gracias. Es una Iglesia que, al experimentar su realidad fraternal como Cuerpo de Cristo, desea vehementemente la consumación definitiva a la vez que sale del templo a la calle —a la historia humana— para continuar ofreciendo al Padre, en todo lugar y circunstancia, la adoración en Espíritu y verdad (tesis 3ª).

d) *La presencia permanente de Cristo en el templo*

A la hora de pensar el templo cristiano desde la Eucaristía —pues en ella reside, como hemos visto, toda su legitimidad— hay otra im-

portante dimensión del misterio que debemos considerar. Quiero tratarla en este momento, cuando acabo de aludir al pueblo cristiano que sale del templo para seguir adorando a Dios en medio de la calle. Los cristianos salen del templo a la vida, ciertamente, pero en el templo permanece Cristo reservado en el Sagrario bajo las sagradas especies del pan y del vino.

El misterio eucarístico no acaba, pues, con la celebración de la Misa. ¡Permanece el propio Cristo! En el diseño divino, el «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» ha tomado esta forma eucarística. El Sagrario, es decir, la presencia real permanente de Cristo después de la Misa, pasa en consecuencia a ser un referente principal en la configuración teológica del templo católico, porque lo es de la vida cotidiana del Pueblo de Dios²⁷. Lo expresaba Juan Pablo II en un pasaje en el que trata de explicar qué es un párroco y que es una parroquia:

«Decía antes que Cristo está presente en la Iglesia de manera eminente en la Eucaristía, fuente y cumbre de la vida eclesial. Está realmente presente en la celebración del Santo Sacrificio, así como cuando el pan consagrado se conserva en el Tabernáculo “como centro espiritual de la comunidad religiosa y de la parroquia”»²⁸.

García Moreno ha podido escribir con pleno rigor teológico: «Cristo, al ser el nuevo Templo, es la sede de la *Shekinâh*, la presencia gloriosa y bienhechora de Dios para su Pueblo. Pero esa presencia se realiza en la Iglesia mediante la presencia eucarística de Jesús. Por tanto, podemos decir que el Sagrario es el *Sancta sanctorum* del nuevo Templo, el lugar donde está, no ya la *Shekinâh*, la Gloria del Altísimo, sino el mismo Altísimo, Señor de la Gloria»²⁹.

La Iglesia sabía, en efecto, desde sus orígenes que el Cuerpo y la Sangre de Cristo permanecían en los dones eucarísticos también

27. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia* (Cristiandad, Madrid 2001), 107-113.

28. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea plenaria de la Congregación para el Clero*, 23-XI-2001. El texto entrecomillado es de Pablo VI y dice así en su tenor completo: «Sabéis muy bien, venerables Hermanos, que la Eucaristía se conserva en los templos y en los oratorios como el centro espiritual de la comunidad religiosa y parroquial; más todavía, como centro de la Iglesia Universal y de toda la humanidad, porque la Eucaristía, bajo el velo de las sagradas especies, contiene a Cristo Cabeza invisible de la Iglesia, Redentor del mundo, centro de todos los corazones, “per quem omnia et nos per ipsum” (1 Cor 8, 6)» (PABLO VI, Carta Encíclica *Mysterium fidei*, 38, en AAS 57 [1965] 772).

29. A. GARCÍA-MORENO, *Jesús el nazareno*, cit., p. 180.

después de la Misa. Por eso los conservaba con profundo respeto para poderlos llevar a los que no habían podido participar en la celebración, principalmente a los enfermos y para llevarlos a las cárceles donde estaban prisioneros los testigos de la fe. Se guardaban cuidadosamente en determinadas casas. La tradición sobre San Tarsicio, el adolescente mártir que evoca uno de los epigramas atribuidos a San Dámaso³⁰, es emblemática de esto que digo: fue muerto a golpes por no querer entregar la Eucaristía que llevaba a unos cristianos encarcelados. Un proceso histórico de siglos ha ido llevando a la Iglesia a una profundización existencial y teológica de esta verdad de fe: que Cristo está presente, de manera permanente y continua, en los dones eucarísticos. Esta creciente toma de conciencia ha tenido esta sencilla y gozosa consecuencia: puesto que es ¡Él! el que está ahí, podemos y debemos adorarle, darle culto, hablar con Él, acompañarle, agradecerle su presencia. Y así la reserva eucarística ha ido emergiendo dentro del templo, sobre todo en la tradición de la Iglesia latina: desde el pequeño «sacarium» en que se conservaba dentro de la sacristía, al Sagrario patente a todos, a la Exposición del Santísimo Sacramento seguida de Bendición, a la fiesta del Corpus Christi con la solemne procesión por las calles y los campos... De esta manera, profundizando históricamente en los primigenios datos de la fe, el templo católico ha ido siendo configurado por los divinos misterios: ante todo, por la Eucaristía en su doble momento: Santa Misa o celebración del Sacrificio eucarístico y Presencia real permanente de Cristo en el Santísimo Sacramento, dos momentos intrínsecamente relacionados. Y como ríos que manan de esta fuente, por los demás sacramentos y la compleja actividad que se desarrolla en o en torno al templo católico: catequesis, despacho parroquial etc.

Éste es el momento de formular la quinta y última tesis:

Tesis 5.^a *En la Jerusalén celestial —es decir, en la Iglesia consumada— no habrá «Templo», porque allí Cristo mismo será su Templo*

La fundamentación eucarística del templo, que hemos visto a lo largo de la tesis 4^a, lleva por su propia dinámica a esta tesis final. Es algo paradójico, porque la Eucaristía, que se constituye en exigen-

30. Carmen XVIII; texto en PL 13, 392.

cia máxima de calidad, dignidad y prestancia en el diseño del templo (un templo siempre aspira a ser algo que merezca pasar a las siguientes generaciones); esa Eucaristía, digo, señala a la vez la provisionalidad y la relatividad de todos esos edificios. Como dice el Concilio Vaticano II, «la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo histórico, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa»³¹. Y eso, de manera radical, pues es la Eucaristía —el culto eucarístico expresado y realizado con esa dignidad— la que pone en el hombre cristiano un deseo creciente de «superar» el templo, los templos, es decir, de ver a Cristo cara a cara y por Él al Dios Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El tenor literal de esta tesis 5ª está inspirado en el Apocalipsis, que describe así la Ciudad Eterna, la Jerusalén Celestial (Apoc 21, 9-14)³²:

«Entonces vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete plagas finales y habló conmigo:

—Ven, te mostraré a la novia, la esposa del Cordero.

Me llevó en espíritu a un monte de gran altura y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, reflejando la gloria de Dios: su luz era semejante a una piedra preciosísima, como la piedra de jaspe, transparente como el cristal. Tenía una muralla de gran altura con doce *puertas*, y sobre las puertas doce ángeles y unos *nombres* escritos que son los de las doce *tribus de los hijos de Israel*. *Tres puertas al oriente, tres puertas al norte, tres puertas al sur y tres puertas al occidente*. La muralla de la ciudad tenía doce pilares y en ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero».

El texto continúa describiendo la ciudad con su lenguaje simbólico, y en un determinado momento dice lo que directamente nos interesa:

«La plaza de la ciudad era de oro como cristal transparente. Pero no vi templo alguno en ella, pues su templo es el Señor Dios omnipotente y el Cordero».

Su templo es el Señor Dios omnipotente y el Cordero. Es decir, el Apocalipsis acaba volviendo a lo que en la tesis 1ª tomábamos del

31. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen Gentium*, nº 48.

32. Sobre la problemática del templo escatológico en el Apocalipsis, vid. Y.M. CONGAR, *El misterio del Templo*, cit., pp. 228-262.

Cuarto Evangelio: que, ya en esta tierra, el verdadero Templo de Dios no es un lugar sino una Persona: la Persona del Hijo de Dios hecho hombre. Y el camino que nos ha llevado del Cristo de la tesis 1ª hasta el Cristo de esta última tesis ha sido la Eucaristía, centro del culto —y por tanto del templo— cristiano.

Un doble desafío

Lo propuesto a lo largo de esta exposición, especialmente en la tesis sobre la Eucaristía, con ese su doble momento de sacrificio y de permanencia, implica, a mi entender, un doble desafío a la hora del diseño de los lugares de culto

— Por una parte, su diseño creativo debe ofrecer a la comunidad el espacio adecuado para «vivir» cristianamente la celebración de la Eucaristía. Debe pues saber «situar» teológicamente el altar y la cruz, la sede y el ambón, el celebrante con los ministros y el pueblo. Todo de forma que todos tengan la mirada puesta en Cristo —es decir, en el Altar y en la Cruz de Cristo—, que se entrega al Padre por nosotros y al que «miramos», como leemos en Jn 19, 37: «videbunt in quem transfixerunt», mirarán al que traspasaron. Él es el centro de la celebración y del templo: porque Él es la Palabra de Dios que se proclama y Él es la Palabra de Dios que viene hecha carne bajo los velos del pan y del vino. Así, por Él, con Él y en Él, podemos dar al Padre todo el honor y toda la gloria.

— Por otra parte, el desafío teológico y artístico radica en que el templo católico, como he dicho, tiene el calor permanente de la Presencia real de Cristo en el Sagrario. Esta segunda dimensión del misterio eucarístico hace que el templo no sea sólo el lugar de la «celebración de actos», que tienen lugar a una hora y a continuación se cierra. (Es ésta —la iglesia cerrada— la imagen clásica de una iglesia protestante, que se ha extendido por diversas razones a tantas iglesias católicas). No. El templo católico es, además, el lugar sagrado —sagrado por la presencia real de Jesucristo en el Sagrario— al que acuden los cristianos para rezar, pedir, agradecer y adorar. Cada uno por su cuenta, o reunidos de las más diversas maneras. Fuera de la celebración de la Misa, los cristianos van al templo para «mirar» a Cristo presente, próximo, amigo. Si esto es así, si ésta es la autoconciencia que la Iglesia ha adquirido en su ya larga historia, esto redimensiona el espacio litúrgico y tiene profundas consecuencias a la hora de su

expresión artística. En este contexto, la ubicación del Sagrario en el templo, de manera que responda a lo que teológicamente «es», pasa a ser un punto crucial para la pastoral de la Iglesia. En consecuencia, se constituye en uno de los temas fuertes que la teología cristiana del templo ofrece a la capacidad creativa del arquitecto. ¿Cómo reflejar ese carácter central que tiene el Sagrario en la Iglesia a la hora de diseñar un templo? Porque carácter central no significa, evidentemente, centro geométrico ni geográfico. Se impone, pues, captar teológicamente la unidad de la Eucaristía en su compleja estructura sacramental —en su doble momento de sacrificio y de presencia permanente— para hacer de ella —es decir, de Cristo— el centro del diseño del templo. Este es el gran desafío que la teología del templo ofrece a los arquitectos y, en general, a los artistas cristianos. Se impone pensar esa ubicación en su relación con el Sacrificio del Altar —el Sagrario es fruto del Sacrificio— y con el vivir orante de los cristianos.

En la propuesta de comprensión teológica del templo que se contiene en las tesis precedentes puede haber acentos diversos de los que se resuenan en otros legítimos planteamientos teológicos. Pero lo que estimo realmente distante de la propuesta son ciertas concepciones pastorales y litúrgicas que circulaban sobre todo en los primeros años de la reforma litúrgica que sigue al Vaticano II. Me refiero a la insistente tendencia a esa forma de secularización del culto y del templo —con su patente banalización de gestos, ritos y palabras— que ha hostigado a tantas comunidades de fieles. Estimo que una teología del misterio de la Iglesia —que es a la vez comunión y sacramento de esa comunión— se ha ido abriendo paso en las mentes más serenas y sagaces, sobre todo a partir del Sínodo Extraordinario de 1985. Es una teología que incita a expresar el misterio en el arte, un arte que sepa conjugar, distribuir y ubicar con profundo sentido teológico, en el diseño del templo, el Altar del Sacrificio y la Cruz con el Crucificado, el lugar para la proclamación y la predicación y la sede de la presidencia, el aula de la asamblea y el Sagrario o Tabernáculo en el que Cristo, Dios hecho hombre, permanece sacramentalmente por amor a los hombres.

El magisterio de la Iglesia apunta claramente en la línea que les he propuesto:

«La naturaleza orgánica de los bienes culturales de la Iglesia no permite separar su goce estético de la finalidad religiosa que persigue la acción pastoral. Por ejemplo, el edificio sagrado alcanza su perfección “estética” precisamente durante la celebración de los mis-

terios divinos, dado que precisamente en ese momento resplandece en su significado más auténtico. Los elementos de la arquitectura, la pintura, la escultura, la música, el canto y las luces forman parte del único complejo que acoge para sus celebraciones litúrgicas a la comunidad de los fieles, constituida por las “piedras vivas” que forman un “edificio espiritual” (cf. 1 Pet 2, 5)³³.

El templo, pues, como ámbito para «la celebración de los misterios divinos», en los que se anticipa la Jerusalén Celestial, porque Cristo mismo se hace presente y nos toma para hacernos miembros de su Cuerpo y templos del Espíritu. Esto, comprendido en toda su fuerza teológica, es uno de los grandes retos de hoy a la acción pastoral de la Iglesia y al ingenio creador de los artistas.

33. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la Comisión Pontificia para los bienes culturales de la Iglesia*, 19-X-2002.