

L'orientation de l'autel dans la construction symbolique de l'espace

Marc Levatois¹

Permettez-moi de partir du présupposé de la nécessité d'utiliser une « géographie symbolique » pour comprendre l'architecture des bâtiments cultuels, tel qu'il est affirmé au début du volume *Le monde des symboles*², dans la collection du Zodiaque naguère éditée par les moines de La Pierre-qui-Vire. C'est le projet que je vais entreprendre pour évaluer ce que cela peut apporter à la compréhension de la place de l'autel et de son orientation. Je vais le tenter dans le cadre d'une approche spatiale où la « géographie symbolique » puisse demeurer vraiment géographique au sens de ma discipline, en relevant ce qui peut être retenu de l'organisation de l'espace en elle-même, puisque la géographie travaille aussi sur les représentations de l'espace, notamment religieuses et potentiellement catholiques³. L'organisation de l'espace à évaluer de la sorte est doublement une *construction* de cet espace : au sens figuré de la conception de sa structure mais aussi au sens propre de son architecture, espace mot pour mot construit matériellement. C'est à cette architecture religieuse que s'applique toute une réflexion sur l'espace liturgique dont l'autel est la pièce maîtresse, avec donc la place et le rôle structurants majeurs, de par la croyance à la présence divine eucharistique. La penser dans sa dimension symbolique, c'est à la fois, comme nous allons le voir, la concevoir dans ses fondements mais aussi dans ce que ces conceptions inscrites dans la pierre disent d'une autre réalité spatiale, qui est du domaine du divin et de la liturgie céleste, dont la liturgie terrestre ne peut être séparée, dans aucune des communions du christianisme traditionnel. C'est cette mise en relation, cette analogie au sens plein du terme, qui introduisent à la réalité symbolique de l'espace liturgique.

Ce regard sur les fondements symboliques, de l'espace liturgique me semble d'autant plus important et opportun que, selon moi, les préoccupations actuelles concernant l'espace liturgique sont surtout celles du « comment » et paraissent délaissier les raisons mêmes de cet espace, son « pourquoi », notamment de l'ordre du symbolique. Certes, dans sa récente lettre apostolique *Desiderio desideravi*, le pape François, citant Romano Guardini (1885-1968) évoque, dans la formation liturgique, la nécessité, pour l'homme, de « retrouver sa puissance symbolique »⁴ mais le propos de la lettre concerne explicitement la « formation liturgique du peuple de Dieu » et non la compréhension des fondements de la liturgie et de son espace, et

¹ Conférence prononcée au 12e Colloque CIEL à Rome, février 2023.

² Gérard de CHAMPEAUX, Dom Sébastien STERCKX, *Le monde des symboles*, La Pierre-qui-Vire : Editions du Zodiaque, 1980, p 68.

³ Jean-Robert PITTE, *La planète catholique, Une géographie culturelle*, Paris : Tallandier, 2020, 177 p.

⁴ Lettre apostolique *Desiderio desideravi* du 29 juin 2022, n° 44. Référence donnée de Guardini en note : R. GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923) in *Liturgie und liturgische Bildung* (Mainz, 1992) p. 99 ; trad. fr. *La formation liturgique*, Leuven : Peters, 2017, p.75.

ses références vont surtout à la constitution *Sacrosanctum concilium* de Vatican II où cet espace n'est pas explicitement abordé en tant que tel, dans ses fondements, mais seulement indirectement, dans la relation à l'art sacré. Dans le domaine de la recherche sur l'espace liturgique, le « comment » semble également le plus souvent l'emporter sur le « pourquoi », si on fait référence à ce qui est sans doute le dernier grand colloque scientifique français sur l'espace liturgique, dirigé en janvier 2019 par le P. Drouin, lui-même acteur dans la partie intérieure et liturgique de la restauration en cours de la cathédrale Notre-Dame de Paris après l'incendie⁵. Il s'agit bien ici directement de l'espace liturgique, dans une perspective profonde et diversifiée mais, à côté de l'heureuse réhabilitation d'un P. Louis Bouyer qui l'a tant explicité⁶, le fondement lui-même de l'espace liturgique n'est pas clairement mis en question, dans le projet volontairement affirmé de s'en tenir – et d'en rester – à la conception de l'espace liturgique décidée par l'instruction romaine *Inter oecumenici* « pour l'exécution de la constitution sur la liturgie » en 1964, dont il s'agit de reprendre les mises en œuvre, avec un regard critique ne portant finalement que sur la qualité visuelle et artistique de ses réalisations antérieures. Plus fondamental semble, parmi les colloques qui ont été organisés dans le cadre de l'abbaye italienne de Bose, celui de 2006, *L'espace liturgique et son orientation*⁷, notamment par la participation du P. Uwe Michael Lang qui y a posé clairement la question du « symbolisme cosmique » de l'orientation de l'autel⁸. Il faut surtout souligner, du côté francophone, l'apport d'éléments fondamentaux, à partir du modèle médiéval, dans le colloque *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Âge* dirigé par Anne Baud, également en 2006, notamment par Alain Rauwel sur la mise en perspective historique de l'orientation de l'autel⁹. On peut toutefois retenir, dans l'ambiance générale des années récentes, malgré les publications du cardinal Ratzinger avant son élection pontificale¹⁰, une certaine mise de côté du « pourquoi » de l'espace liturgique. Elle est aussi pour nous, de fait, une invitation à investir en ce sens le débat, dans la mesure où les raisons – notamment liée à une vision engagée et militante de l'Antiquité chrétienne – qui avaient été avancées pour légitimer, surtout après la Seconde Guerre mondiale, le renversement de l'espace liturgique (dont le retournement de l'autel est la clef et la principale manifestation) ne sont plus désormais

⁵ Gilles DROUIN (dir.), *L'espace liturgique, un espace d'initiation, Actes du colloque de l'institut supérieur de liturgie, 23-24-25 janvier 2019*, Paris : Cerf, 2019, 291 p. On pourra relever le principe revendiqué p. 16 de la préface : « Je partirai du concile Vatican II parce que ce colloque a pour ambition d'esquisser une théologie de l'espace pour des liturgies selon Vatican II ».

⁶Notamment par la référence à *Architecture et liturgie*.

⁷ Les actes en ont été publiés en italien par le monastère: Frédéric DEBUYST, Paul DE CLERCK, Albert GERHARDS (dir.), *Spazio liturgico e orientamento*, Magnano : Qiqajon Edizioni, 2007, 288 p.

⁸ Uwe Michael LANG, « Una direzione comune nelle preghiere liturgiche », DEBUYST, *Spazio liturgico...*, p. 203-2015. Voir notamment p. 208-209 : « Il simbolismo cosmico del culto sacramentale ».

⁹ Alain RAUWEL, « L'orientation des autels : un problème mal posé ? ». In : Anne BAUD (dir.), *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Âge*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2010, p. 21-26

¹⁰ Surtout dans : Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Genève : Ad Solem, 2001, 184 p.

invoquées. La référence normative à la tradition soixantenaire ouverte par *Inter oecumenici* serait-elle devenue une marque de conservatisme ?

Je me permettrai seulement de revenir sur certains points sous l'angle de l'organisation spatiale, en soulignant combien l'orientation de l'autel, dans sa dimension symbolique, en est la clef. Mon propos sera donc surtout celui d'une grille de lecture spatiale et symbolique de réalités scripturaires, archéologiques ou patristiques déjà connues. Ce sera aussi l'occasion *in fine* de voir la convergence entre l'affaiblissement de cette compréhension symbolique et celle de l'orientation elle-même avec l'histoire contemporaine du retournement des autels.

1 Le symbole, l'orientation de l'espace sacré de l'église et le Christ-lumière

1.1 L'église, espace sacré pouvant être pensé dans une construction symbolique

Si l'application de cette géographie symbolique est possible à nos églises, c'est surtout car elles sont considérées, par la conscience croyante et pratiquante, dans une identité particulière distincte de l'espace homogène du monde environnant donné comme profane, c'est-à-dire qu'elles sont pensées et surtout vécues comme des espaces sacrés, même si le sacré chrétien est différent de celui des autres religions, dans son rapport à l'Incarnation de Dieu et à la sainteté de l'assemblée-Eglise qui célèbre le culte¹¹. Séparés du monde profane par leur consécration et leur usage, ces lieux sacrés relèvent d'une structure spatiale particulière, distincte de l'indétermination de l'espace profane, ce qui induit leur orientation. Cette conception sacrale des églises, clef de leur lecture symbolique, n'est pas liée à un regard passéiste ou plaqué de l'extérieur mais correspond aussi à leur situation dans le droit de l'Eglise catholique actuelle. Les lieux sacrés, *loca sacra*, présents dans le code de droit canonique en vigueur concernent officiellement le culte et, ce qui peut nous paraître aujourd'hui plus mineur, la sépulture, selon leur définition : « Lieux destinés au culte divin (lieux de culte) ou à la sépulture (cimetières) par une dédicace ou une bénédiction constitutive (can. 1205-1213) ». Ces lieux deviennent sacrés par une dédicace (*dedicatio*) : « Consécration d'un lieu (église, autel, cimetière, etc.) faite normalement par l'évêque (can. 1169 et 1205-1213) »¹². 21 ans après la promulgation du nouveau code de droit canonique, en 2004, le Vatican a confirmé son attachement à la notion de *lieu sacré*, en lien avec la messe, dans l'Instruction *Redemptionis Sacramentum* : « La célébration eucharistique se fera en un lieu sacré à moins que, dans un cas particulier, la nécessité n'exige autre chose »¹³. Cette

¹¹Marc LEVATOIS, « [Peut-on parler de lieux sacrés dans le christianisme ?](http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/articles-scientifiques/peut-on-parler-de-lieux-sacres-dans-le-christianisme) », *Géoconfluences*, octobre 2016. <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/articles-scientifiques/peut-on-parler-de-lieux-sacres-dans-le-christianisme> (consulté le 15/01/2023)

¹² Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris : Cerf, 1993, p.132.

¹³ Sacrée congrégation pour le Culte divin, *Instruction Redemptionis Sacramentum sur certaines choses à éviter concernant la très sainte eucharistie*, 25 mars 2004, n° 108.

reconnaissance officielle n'évacue pas, bien sûr, le mouvement contemporain de désacralisation, pensée ou acceptée, qui affecte la dimension symbolique, surtout depuis le milieu du XX^{ème} siècle, et qui induit la perte du sens de l'orientation de l'autel.

Au-delà de ce qu'exprime clairement le magistère dans les références précédentes, il est difficile d'aller plus avant, dans les textes, sur les fondements et la structure de cette sacralité spatiale comme clef d'une lecture symbolique. L'époque actuelle est ici surtout, comme nous l'avons vu, dans le registre du « comment », plus que du « pourquoi », et le concept d'espace sacré est dépendant de celui plus général d'*espace* qui est lui-même récent et lié, au départ, à son acception architecturale, dans une origine extérieure aux milieux ecclésiastiques¹⁴. La théorisation de l'espace est maintenant devenue courante en géographie mais elle a surtout été développée depuis les années 1960-1970¹⁵. Elle aborde la structure de l'espace concerné – dont légitimement son orientation – mais il est alors envisageable que rares peuvent s'avérer les conceptions explicites anciennes de l'église comme espace sacré. Il me semble que la première mention exacte d'un « espace sacré » dans la pensée catholique remonte aux premières décennies du XX^e siècle, sous la plume à nouveau de Romano Guardini, dans un opuscule traduit en français sous le titre, *Les signes sacrés*, dont un chapitre s'intitule justement « L'espace sacré »¹⁶, qui permet de comprendre le rôle structurant de l'orientation de l'action liturgique, origine dynamique de sa dimension spatiale, dans sa relation au monde symbolique et christique où la lumière joue, évidence à souligner, le rôle majeur. Ce texte est important et ce qui suivra en sera, d'une certaine façon, surtout l'explicitation : « L'espace naturel comporte les trois dimensions, car il n'est point chaos [...] La sphère religieuse n'est pas non plus sans ordre. Et sa belle ordonnance naît des mystères de la foi. L'église s'oriente de l'est à l'ouest, du levant au couchant. C'est le soleil qui donne la direction à son vaisseau. Les premiers rayons du jour doivent la caresser, et les derniers. Dans le monde des âmes, le soleil, c'est Jésus : vers lui toujours on doit s'orienter, car nos actes et nos cœurs prennent ainsi valeur d'éternité. Pour lire l'Évangile, on transporte le missel de droite à gauche, c'est à dire vers le nord car l'autel fait face à l'orient [...] Le sud est la patrie de la lumière éblouissante, signe de la clarté des cieux ; et le nord, le pays des horizons froids et gris. L'Évangile vient du pays de la lumière [...] Il y a enfin une troisième dimension qui va de bas en haut. Le prêtre qui prépare la victime, élève vers le ciel la patène et le calice ; ses yeux et ses mains montent *de profundis* vers la divinité car Dieu est en haut » [...] Ainsi

¹⁴ Françoise CHOAY, article « Espace et architecture », *Encyclopaedia Universalis, Supplément*, Paris : 1996, p. 640.

¹⁵ Au point que, surtout avec l'influence de la géographie américaine, elle puisse s'orienter vers une analyse spatiale : Peter HAGGET, *L'analyse spatiale en géographie humaine*, trad. Hubert FRÉCHOU, Paris : Armand Colin, 1973, 395 p.

¹⁶ Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, Paris : Spes, 1930, p. 72-73, « espace sacré » traduisant ici l'allemand « Heiliger Raum ».

s'oriente le monde religieux. »¹⁷. Dans ce texte, l'espace sacré, dans sa singularité, est donc orienté, et cette orientation est clairement exprimée à l'autel par l'analogie du symbolisme¹⁸.

1.2 Pertinence chrétienne et christique de la lecture symbolique : suréminence du symbole de la lumière

Il importe maintenant de revenir sur la définition du symbole, sans laquelle il ne peut y avoir de symbolisme. On est ici dans une relation du signifiant au signifié, induite, par exemple, par ce que le dictionnaire de Littré met au centre de sa définition : « figure ou image employée comme signe d'une chose »¹⁹ mais où le symbole se distingue du signe en tant que tel, comme en s'imposant et en ne relevant pas d'une simple convention d'ordre social, ce qui est plus généralement retenu pour le signe langagier dans les conceptions générales de la linguistique moderne. Ce caractère prédéterminé du symbole permet de le relier à son origine étymologique habituellement retenue de la Grèce antique, désignant « un objet de reconnaissance coupé en deux parties, chacune permettant à des messagers ou porteurs de se reconnaître en les emboîtant »²⁰. De fait, ce qui s'impose, dans le symbole, quand il dépasse ces origines pratiques pour atteindre le monde des idées, c'est, à travers la relation au monde naturel, la désignation de réalités d'ordre supérieur, classiquement d'ordre religieux dans les civilisations anciennes et traditionnelles : « Le symbole ne doit pas être confondu avec le signe, car il n'est pas conventionnel et intellectuel, mais appel de l'imagination sensible vers un spirituel qu'il suggère sans le signifier »²¹. La dimension religieuse du symbolisme peut certes se trouver tirée vers les excès de l'ésotérisme, tel qu'il est cultivé dans le monde maçonnique ; elle peut aussi connaître un déploiement extrême dans toute une poésie capable de clamer, avec le Baudelaire des « Correspondances » : « La Nature est un temple où de vivants piliers Laissent parfois sortir de confuses paroles ; L'homme y passe à travers des forêts de symboles, Qui l'observent avec des regards familiers », même si la liturgie peut être aussi associée à cette « forêt de symboles », comme l'a montré il y a quelques années M. l'Abbé Barthe²². Cette arborescence ne démonte pas, toutefois, la réalité constante dans l'histoire des hommes, du symbole, avec une dimension traditionnellement forte et religieuse,

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ L'opuscule de Guardini est paru en allemand sous le titre *Von Heiligen Zeichen*, c'est-à-dire en référence aux signes, *Zeichen*, plus qu'aux symboles au sens strict, mais l'auteur assimile ouvertement dès le début ces signes à leur dimension de symboles (*Symbole*) : « *So sollte empfunden werden, inwiefern sie Zeichen, Symbole sind.* », *Von Heiligen Zeichen*, Mainz : Matthias-Grünwald, 1933, p. 6.

¹⁹ Cité par Baudouin DECHARNEUX et Luc NEFONTAINE: *Le symbole*, Paris : Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2014, p. 10.

²⁰ *Ibid.* P. 19, avec l'étymologie grecque communément admise donnée par Littré, par le latin *symbolum* : « de *σύμβολον*, marque convenue, de *συνβάλλειν*, mettre ensemble, de *σύν*, avec et *βάλλειν*, jeter ».

²¹ Anne SOURIAU (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris : PUF, « Quadrige », 2010, p. 1405.

²² Claude BARTHE, *La messe, une forêt de symboles*, Versailles : Via Romana, 2020, 354 p.

déterminant un rapport de l'ordre de l'analogie, entre le symbole et la réalité qu'il signifie, un rapport qui dépasse la simple comparaison et implique une association forte – de nature quasi-ontologique – à l'idée de la réalité ainsi signifiée : « Dans le symbolisme proprement dit, celui-ci est très nettement supposé « objectif ». Le monde des réalités est vraiment, dans la pensée des symbolistes, comme le monde matériel qui s'étale sous nos yeux »²³. Tel que conçu de la sorte, même dénué de potentielles dérives ésotériques, le symbole n'est-il pas pourtant plus adapté à la religion païenne qu'au christianisme ?

Sans interroger plus avant la théorie générale du symbole, qui traverse toute la pensée humaine, de l'archéologie la plus reculée jusqu'à la psychanalyse, il me paraît donc nécessaire maintenant de revenir sur l'adéquation d'une lecture symbolique au christianisme, permettant d'évaluer la vision orientée de la célébration eucharistique exprimée précédemment sous la plume de Guardini. Le projet semble initialement paradoxal, dans la mesure où le mot symbole, d'origine grecque, est absent du vocabulaire du Nouveau Testament, notamment dans sa version grecque, la plus anciennement avérée, sous sa forme, *σύμβολον*, quels que soient les termes voisins (image, empreinte, mystère, ressemblance...) qui peuvent lui être associés. La langue grecque est celle du Nouveau Testament mais aussi de la version grecque hellénistique de l'Ancien Testament, la Septante (LXX). Jean Borella, dans son ouvrage, *Le mystère du signe*²⁴, y a recherché notre mot. Il en a trouvé une seule acception, que je reprends, dans le livre de la Sagesse (intitulée, dans la Septante, Sagesse de Salomon) au chapitre XVI : « [6] Mais en vue de leur correction, ils furent troublés pour peu de temps ayant un symbole de salut [*σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας*], pour leur rappeler le précepte de ta loi. [7] Car qui se retournait était sauvé non par l'objet qu'il voyait mais par toi, le sauveur de tous » (Sagesse XVI, 6-7). La référence grecque est essentielle, dans la mesure où ce livre, rédigé en grec, n'existe pas dans la Bible hébraïque et où la Vulgate traduit ici *σύμβολον* par *signum*²⁵. Jean Borella fait de cette unique mais forte citation du mot symbole *σύμβολον* dans la Bible une porte d'entrée à sa présence dans le christianisme, dans un développement dont il est utile de reprendre les principaux éléments : « Le scribe [rédacteur de la Sagesse] fait ici allusion à l'épisode du Serpent d'airain que nous racontent les Nombres. Les juifs, lassés d'errer dans le désert murmurent contre YHVH, qui les punit en leur envoyant des serpents brûlants. Se repentant, ils supplient Moïse d'intercéder pour eux. Dieu accepte la prière de Moïse et lui dit (selon la version des LXX) : « Fais-toi un serpent d'airain et pose-le comme un signe (*sémeion*) [*θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημίῳ*] [...] quiconque aura été mordu et le regardera vivra » [Nombres, XXI, 8]. Il est intéressant de remarquer que le scribe

²³ P. M. DE MUNNYNCK, « L'analogie métaphysique », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 98 (1923), p. 136-137.

²⁴ Jean BORELLA, *Le mystère du signe*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1989, 270 p.

²⁵ De fait, la traduction que j'ai reprise ici, pour donner une référence reconnue, donnée par le site *La Bible en ses traditions*, qui se veut commune à la Septante et à la Vulgate pour ce livre, avait mis pour cette raison *signe*, que je me suis permis de rectifier en *symbole*.

helléniste [de la Sagesse] qui lit la Bible dans sa version des LXX, et donc pour qui le terme *sémeion* est garanti par l'Écriture, ne reprend pas ce terme et lui substitue celui de *symbolon* [...] La raison de cette préférence, pensons-nous, est que pour un juif imprégné de culture grecque, la signification religieuse de *symbolon* apparaît beaucoup plus prégnante que celle de *sémeion* »²⁶. Cette reprise de l'image du Serpent d'airain permet donc, pour Jean Borella, de penser cette dernière comme « symbole de salut », selon l'interprétation patristique classique²⁷, même si le mot est absent des Nombres, et de l'attribuer au Christ, tel qu'il l'explique lui-même dans l'Évangile selon saint Jean : « Et de même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi doit être élevé le Fils de l'homme pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jean, III, 14-15). On peut donc retenir une certaine légitimité de la présence chrétienne du symbole en lien avec les écritures, qui permet, en posant ensuite la relation christique à la lumière, de donner sens à l'orientation de l'autel. Si le symbole représente une réalité supérieure, reliée et associée à Dieu, il en est une manifestation sensible, dans une relation de présence-absence, dont Jean Borella fait comme une « métaphysique implicite » qui structure l'Évangile selon saint Jean, de façon suréminente dans la relation de la lumière au Christ et à Dieu : « Il faut noter l'insistance avec laquelle saint Jean parle de la « vraie lumière » (I, 9) [...] Et s'il y a une vraie vigne, une vraie lumière, un pain véritable²⁸ (celui qui vient du ciel), c'est qu'il y a une lumière, une vigne, un pain apparents, qui n'ont que l'ombre de la réalité. »²⁹. La référence à la lumière est centrale, parmi toutes les analogies symboliques du Christ que déploient les évangiles et que le temps ne permet pas de développer. On peut sans doute affirmer que la lumière est le symbole par excellence du Christ dans tout le Nouveau Testament, avec, dans sa réalité de signe naturel, la domination quasi-absolue de la lumière du soleil levant, depuis l'orient vers l'occident. La lumière, c'est aussi le seul attribut symbolique du Christ qui figure dans l'expression solennelle de la foi, appelée justement symbole (dans une acception ecclésiastique autre du terme mais qui lui est rattachée), dans le symbole de Nicée-Constantinople, pour qui il est « Lumière issue de la Lumière »³⁰, ce qui se lit ou se chante également à l'autel.

2. Le Christ-soleil levant : force du symbolisme liturgique et orientation de l'autel

2.1 Le soleil levant et l'orientation de la prière

²⁶ BORELLA, *Le mystère du signe*, p. 31.

²⁷ *Ibid.* L'auteur ajoute en ce sens, la référence explicite, pour les premiers auteurs chrétiens, à saint Justin et à saint Irénée de Lyon.

²⁸ Avec l'emploi, à chaque fois, du même adjectif *ἀληθινός* qui permet une association de tous ces termes dans leur signification symbolique de réalité supérieure céleste et divine.

²⁹ *Ibid.*, p. 213.

³⁰ *Φῶς ἐκ Φωτός*, *Lumen de Lumine*, Ref. : H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg : Herder, 1955, p. 41.

L'orientation de l'autel est, dans son organisation spatiale, liée à l'orientation de la célébration de la liturgie qui, dans sa nature rituelle, est, comme l'avait montré le P. Bouyer, à la fois parole mais aussi geste, c'est à dire – fondamentalement – mouvement dans l'espace³¹. Sa signification est éminemment symbolique, que l'on peut établir dans la relation au soleil levant, qui est dans la réalité naturelle la manifestation la plus évidente de la lumière. C'est en partie sur une contestation de la validité chrétienne de ce symbolisme du soleil levant, qu'a reposé la remise en cause de l'orientation commune du célébrant et des fidèles – et donc l'orientation traditionnelle de l'autel – au moment de la réforme liturgique postconciliaire, ce qui souligne le caractère crucial de l'interprétation symbolique. Il s'agissait, entre autres griefs, de mettre en avant l'existence antérieure d'un culte païen à dominante solaire, notamment romain, qui pouvait être une adoration du soleil, faisant alors de la pratique de l'orientation liturgique une tradition païenne frauduleusement introduite dans la liturgie et qui ne devait pas avoir sa place dans le culte chrétien. C'est la lecture que faisait alors Mgr Martimort d'un sermon célèbre de saint Léon pour la fête de Noël, demandant de ne pas saluer l'orient avant d'entrer dans la basilique romaine (occidentée, comme de nos jours) de St-Pierre, pour délégitimer ainsi l'orientation.³² Justice a pu être faite de cette lecture forcée de saint Léon, en montrant la différence entre un geste d'adoration de l'astre solaire comme divinité, ce qu'aurait pu signifier le salut avant d'entrer dans la basilique, et l'orientation du culte dans la basilique elle-même, dans une dimension exclusivement symbolique, le risque de confusion pouvant être mieux compris le jour de Noël, à cause de la fête solaire païenne antérieure dont il avait repris la date à Rome au IV^{ème} siècle. Cette distinction d'ordre généalogique, montrant la spécificité chrétienne et symbolique de cet emprunt solaire à Noël, avait été faite, dans le cadre d'une anthropologie plus généraliste, par Mircea Eliade dans son *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Il y rappelle comment l'empereur Aurélien (270-275) réimplanta à Rome le culte solaire et « fixa l'anniversaire du *Deus Sol Invictus* le 25 décembre, « jour de naissance » de toutes les divinités solaires orientales »³³ et combien son successeur Constantin, avant sa conversion, « était un fidèle du culte solaire et voyait dans le *Sol Invictus* le fondement de son empire [...] Mais, à la différence d'Aurélien, pour qui le *Sol Invictus* était le dieu suprême, Constantin considérait le soleil [seulement] comme le plus parfait symbole du Dieu. La subordination du soleil au Dieu suprême fut très probablement la première conséquence de sa conversion au christianisme ; mais l'idée était déjà exprimée par le néoplatonicien Porphyre »³⁴. Eliade n'est pas allé plus loin dans

³¹ Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, Paris : CERF, 1962, p.79-80.

³² Aimé-Georges MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière*, T.1, *Principes de liturgie*, Tournai : Desclée, 1983, p. 191. La citation de saint Léon donnée en référence à cette même page est : *In Nativitate Domini, Sermo 7*, n° 4-5, *Sermons*, Paris : Cerf, 1964, col. Sources chrétiennes, vol. 22 bis, p. 156-161.

³³ Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, T. 2, *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris : Payot, 1978, p. 390.

³⁴ *Ibid.*, p. 391.

l'approche du symbolisme solaire dans la tradition chrétienne mais son importance majeure pour comprendre l'orientation de la liturgie a été magistralement approfondie dans *Sol salutis*³⁵, maître ouvrage de Franz-Joseph Dölger (1879-1940), contemporain et compatriote de Romano Guardini dans la première génération du Mouvement liturgique allemand. De par son ampleur et à l'aune des références qu'il cite, il offre sans doute l'approche la plus systématique de la dimension solaire de l'orientation dans le culte chrétien, expliquant et fondant la légitimité de ce qui peut être pensé comme un emprunt à un environnement symbolique (également mais non exclusivement païen), dans la réalité naturelle et culturelle du signifiant symbolique. Dölger, après avoir rappelé que les anciens priaient vers l'orient, le matin, les divinités de lumière et le soir, vers l'occident, les divinités nocturnes, assume l'emprunt de l'orientation par la prière chrétienne, en posant, précocement sans doute dans la pensée contemporaine, l'idée d'un emprunt d'ordre culturel. Cette adoption de l'orientation, avec une connotation solaire évidente, est ainsi expliquée par le milieu culturel – y compris celui du judaïsme – dans lequel le christianisme antique est né, dans le bassin méditerranéen : « Cet état de fait remonte à l'expansion du christianisme de l'Orient vers le bassin méditerranéen, époque où il dut s'adapter à la culture grecque et romaine. Il a alors pratiqué très tôt (d'une façon sûre, assez vite après la destruction de Jérusalem) l'orientation habituelle de la prière, depuis les parages d'Antioche et d'Alexandrie, au contact entre le judaïsme et le paganisme. Il en a fait, tôt aussi, une loi. [...] L'orientation chrétienne dans la liturgie en tire une confirmation et un caractère d'évidence. »³⁶. Le fait peut être rapproché de l'adoption de la langue grecque puis latine, dans ce qui a pu être pensé comme « inculturation » (au sens actuel du terme)³⁷ du christianisme dans le monde méditerranéen, sens dans lequel pourrait aussi être compris l'usage liturgique de l'encens, du vin, voire du froment, à cause du domaine biogéographique et non seulement culturel des plantes dont ils sont tirés, ce qui est important dans la relation des symboles aux éléments naturels. Réédité il y a une cinquantaine d'années, traduit en espagnol mais jamais en français, le livre de Dölger représente une référence toujours sûre, qui a pu être approfondie il y a une vingtaine d'années par Martin Wallraff, qui en a explicité la dimension symbolique³⁸.

Entre temps, sur le lien entre orientation de la prière en général, fondement de l'orientation de l'autel, et la lumière du soleil, l'évidence des premiers siècles chrétiens avait été soulignée, en 1951, par le futur cardinal Jean Daniélou (1905-1974), dans *Bible et liturgie*, notamment pour le rituel du baptême. L'orientation de la prière en général s'accompagne

³⁵ Franz-Joseph DÖLGER, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster : Verlag der Aschendorffschen Verlagbuchhandlung, 1925, 445 p.

³⁶ DÖLGER, *Sol salutis...*, p. 321-322 (traduction libre).

³⁷ Pierre-Marie GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris : Cerf-St-Paul, 1990, p. 59-72.

³⁸ Martin WALLRAFF, *Christus Verus Sol, Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, coll. *Jarbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32*, Münster : Aschendorff, 2001, 248 p.

ainsi, dans les premiers siècles, de l'orientation de la prière rituelle des nouveaux baptisés, qui en précise la dimension symbolique, donnant encore une explication possible de l'emprunt du symbolisme solaire de l'orientation à la culture environnante, à partir du rite alors pratiqué durant la veillée pascale de la renonciation à Satan et de l'adhésion au Christ. Elle mérite une citation longue :

Le dernier rite préparatoire au baptême [...] est commenté par Cyrille de Jérusalem [...] dans la première des *Catéchèses mystagogiques*. Nous le trouvons chez tous les auteurs et dans toutes les Eglises, à Jérusalem et à Milan, à Antioche et à Rome. L'origine en est ancienne. Il en est déjà question dans les écrits de Tertullien. Il semble être directement en rapport avec l'abjuration de l'idolâtrie. En ce sens, il a dû apparaître, non dans le judéo-christianisme, où il n'aurait pas eu de sens, mais dans le christianisme de la mission [...] ³⁹.

Daniélou insiste aussi sur la dimension eschatologique de cette orientation, pouvant être rattachée à la direction du retour du Messie et introduisant en cette circonstance une rupture avec la manifestation attendue par les Juifs à Jérusalem :

La signification eschatologique de ce rite [...] correspond bien avec ce que nous avons dit de sa présence chez ceux qui vont mourir. Ils attendent que le Christ vienne les chercher. D'ailleurs, un certain nombre de textes nous indiquent cette signification eschatologique. Elle paraît avoir son point de départ dans saint Matthieu : « Comme l'éclair vient de l'Orient, ainsi apparaîtra le Fils de l'homme » (XXIV, 27). La *Didascalie d'Addaï* la rattache explicitement à ce texte : « Les apôtres ont fixé que vous devez prier vers l'orient, parce que, comme l'éclair apparaît à l'orient, ainsi sera la venue du Fils de l'homme [...] ⁴⁰.

Il est possible d'ajouter que cette dimension parousique de la lumière venant de l'orient peut aussi être associée au premier avènement du Christ en sa nativité, comme l'évoque, dans la liturgie romaine de l'Avent, la Grande antienne du 21 décembre : « O Oriens, splendor lucis aeternae et sol justitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis ⁴¹ ».

Les recherches plus récentes de Martin Wallraff permettent d'approfondir ce qui avait été auparavant avancé par Dölger (dont il salue le caractère monumental de l'œuvre) et précisé par Daniélou. Martin Wallraff développe la distinction entre l'évidence de

³⁹ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie, La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris : Cerf, 1951, p. 38-39 et 43-45. Les références données par Daniélou sont généralement issues de la *Patrologie Grecque* ou de la *Patrologie Latine* de Migne. Elles ont été omises dans la présente citation.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ « O Orient ! splendeur de la lumière éternelle, et soleil de justice, viens et éclaire ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort ».

l'orientation de la prière, également dans sa dimension d'architecture religieuse, et la complexité de son interprétation, ce qui permet d'en souligner la dimension proprement symbolique. Il le fait aussi à l'écart des dissensions (ou du consensus imposé) ayant caractérisé l'Eglise catholique durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle, en sa qualité d'historien et théologien luthérien, s'appuyant sur les sources. Un des intérêts majeurs de son approche est bien de montrer une déconnexion entre ce qu'il établit comme l'évidence de l'ancienneté et de la quasi-totale ubiquité de l'orientation de la prière chrétienne, notamment pour la célébration eucharistique⁴², et une exposition relativement tardive de ce qui en fait la raison et l'explicitation. Cela confirme l'emprunt comme tacite de l'orientation liturgique à un milieu culturel et cultuel ambiant (païen et partiellement juif, hors la direction des synagogues vers Jérusalem) qui avait été exposé par Dölger mais permet aussi d'en souligner la dimension symbolique, puisque le symbole (ici la direction du soleil levant) est un signe qui parle essentiellement de lui-même, comme nous l'avons rappelé, et non par une convention de langage. L'explication de ce symbolisme apparaît, selon lui, au III^{ème} siècle et de façon concomitante avec l'achèvement de la montée d'une dimension solaire dans le culte païen de la Rome impériale, comme le laissait entendre la citation précédente d'Eliade. Il évoque à cette époque une « solarisation » (*Solarisierung*) de la culture religieuse ambiante, qui permet de comprendre la complexité du parallélisme avec le culte impérial que pouvait relever plus tard saint Léon⁴³. Ce processus trouve pour lui une sorte d'achèvement dans l'affirmation, précédemment évoquée, du Christ « lumière de lumière » dès la version de 325 du Symbole de Nicée. Pour l'orientation de la prière en elle-même, Wallraff voit dans la montée de l'explication solaire le rôle central d'Origène (185-253) et il cite un extrait de son *Traité sur la prière* où est exprimée clairement la dimension symbolique (συμβολικῶς) de l'assimilation entre la prière vers le lever du soleil et le regard de l'âme vers l'avènement de la vraie lumière⁴⁴.

2.2 L'orientation et l'attente du Christ

Dans les écritures, ce symbolisme christique de l'orient et du soleil levant est confirmé par son lien non seulement à la parousie, dans le verset précédemment cité de saint Matthieu (XXIV, 27), mais aussi à l'Ascension, par l'utilisation, que le Daniélou de *Bible et liturgie* juge classique à l'époque patristique, du verset 34 du psaume 67 (dans la version et la numérotation de la Septante et de la Vulgate), évoquant le Seigneur « qui monte à l'orient

⁴² « *Christen beten nach Osten. Dieser Grundstanz war der gesamten alten Kirche eine Selbstverständlichkeit* », WALLRAFF, *Christus Verus Sol...*, p. 60.

⁴³ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴ *Ibid.*, p ; 64.

[κατὰ ἀνατολάς] ». Pour Daniélou, cette référence permet d'appuyer et d'étendre le symbolisme d'une orientation ecclésiale de la prière:

Ce verset a une grande importance pour l'histoire liturgique. Il affirmait, en effet, que l'Ascension du Christ avait eu lieu à l'orient. Les anges de l'Ascension avaient annoncé en effet que « le Christ reviendrait comme il était monté au ciel » (Actes, I, 11). Dès lors, c'est à l'orient qu'on attendait le retour du Christ. Or, pour Erik Peterson, c'est là l'origine primitive de l'orientation de la prière. Elle est attendue du retour du Christ qui doit paraître à l'orient⁴⁵.

La liturgie romaine vient ici encore confirmer le symbolisme, en reprenant dans ce contexte le verset commenté par Daniélou, dans l'antienne de communion de la messe de l'Ascension : « Psallite Domino, qui ascendit super cælos cælorum ad orientem, Alleluia ».

Le symbolisme de l'orient, tel qu'il est pris en référence de l'orientation ne semble valoir que dans sa relation à la fois à la lumière et au soleil levant. Notons ainsi que, dans le Nouveau Testament, le texte grec de l'évangile de saint Luc emploie le terme *anatolè* (ἀνατολή) pour désigner le Messie à l'avènement duquel saint Jean-Baptiste est appelé à préparer, dans le cantique de Zacharie (Luc I, 78) : « Par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, en laquelle il nous a visités, « levant [ἀνατολή] depuis les hauteurs ». Toutefois, cette mention du terme *anatolè* n'est pas reprise dans les commentaires patristiques classiques sur l'orientation cités par Daniélou et Dölger. En fait, la précision « depuis les hauteurs [ἐξ ὕψους] » laisse supposer qu'il s'agit certainement d'une étoile et non du soleil dont la lumière apparaît non pas haut dans le ciel mais à la ligne de l'horizon et *La Bible en ses traditions* traduit ici mot à mot par « l'astre levant d'en haut ». De la même façon, l'ange porteur du sceau est décrit comme « montant de l'orient du soleil [ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου] » dans l'Apocalypse (VII, 2) ; il s'agit alors d'une image eschatologique mais non spécifiquement christique. Le terme *anatolè* - ἀνατολή est encore utilisé par saint Matthieu dans le récit des mages, au premier chapitre de son évangile, mais avec un sens exclusivement régional⁴⁶ : « des mages arrivèrent d'Orient [ἀπὸ ἀνατολῶν] ... ». En parallèle, le symbolisme ouvert – communément lu comme tel – de l'annonce de la parousie, « comme l'éclair, de l'orient à l'occident » dans Matthieu XXIV, 27 n'en est que plus évident : malgré la mention d'un « éclair » (C'est le premier sens du mot *astrapè* [ἀστραπή] mais on le trouve aussi avec le sens plus général de lumière, notamment d'une lampe, explicite dans Luc XI, 36), c'est une course analogue à celle du soleil qui est décrite. Ainsi le Christ n'est pas le Dieu soleil mais son avènement peut être compris grâce à l'image de la course du soleil ; c'est symboliquement qu'il peut être assimilé au soleil. L'association entre le levant et le Christ, quelle que soit sa part originelle

⁴⁵ Référence donnée en note par Daniélou : Erik PETERSON, « La croce e la preghiera verso l'Oriente », *Eph. Liturgicae*, 54 (1945), p. 52 et suivantes.

⁴⁶ Au pluriel, attestant ce sens régional pour le dictionnaire grec classique de Bailly.

d'inculturation, exprime un symbolisme qui fonde l'orientation de la prière ecclésiale, dans la mesure où elle repose sur la lumière du soleil levant et suggère l'attente de la parousie.

2.3 L'orientation et la place symbolique de l'autel : l'exemple de Rome

Il ne s'agira pas ici d'avancer les références patristiques qui fondent l'antiquité de cette orientation ni les vestiges archéologiques qui en permettent d'en évaluer la réalisation précoce dans la pierre des sanctuaires, mais de revenir seulement sur l'exemple des églises paléochrétiennes de Rome qui, dans sa complexité, en révèle le symbolisme de lumière. Il faut l'envisager aussi comme le cas d'école qu'il a été, dans les références d'une remise en cause de l'orientation classique. On peut citer ainsi, dès les années trente le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pour qui l'orientation des basiliques romaines anciennes semble ne suivre aucune règle définie : « Telle a sa façade au sud, telle autre au nord, à l'est ou à l'ouest »⁴⁷. Cette situation romaine, doublée de la présence d'églises où l'autel est traditionnellement tourné vers la nef, comme dans la basilique St-Pierre du Vatican, a été notamment analysée en profondeur, il y a une trentaine d'années, par Sible de Blaauw⁴⁸, qui a repris la synthèse de ses conclusions dans une participation un peu plus récente à un ouvrage collectif universitaire superbement illustré sur l'architecture liturgique, sous un titre évocateur : « En vue de la lumière : un principe oublié dans l'orientation de l'édifice de culte paléochrétien »⁴⁹. Cette aire représentative, dont elle reprend ici les éléments, est bien d'un intérêt essentiel pour la question, à cause de la fréquence romaine de l'organisation spatiale avec autel tourné vers la nef, qui a été, vers le milieu du XX^e siècle et au moment de la réforme conciliaire, souvent mise en avant pour justifier une antériorité et une supériorité historiques de la célébration dite « face au peuple »⁵⁰. Si l'autel avait été tourné autrefois vers la nef sans souci majeur de l'orientation astronomique, c'est bien le principe du *versus populum* qui aurait été en vue. Sible de Blaauw apporte ici une réponse de fond, qui permet également de dépasser le paradoxe d'une apparente anarchie. Elle part d'une vision systématique, sur plusieurs cartes, de l'implantation des églises les plus vénérables de Rome : « En regardant le plan de la ville de Rome, on a en effet l'impression que les églises pointent dans toutes les directions de la boussole. Ce n'est pas pour cela qu'il faut en déduire l'absence

⁴⁷ Fernand CABROL, Henri LECLERC, Henry MARROU, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris : Letouzey et Ané, T. 12, 1936, p. 2666.

⁴⁸ Sible DE BLAAUW, *Cultus et Decor, Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994, 2 t., 921 p.

⁴⁹ Sible DE BLAAUW, « En vue de la lumière : un principe oublié dans l'orientation de l'édifice de culte paléochrétien », in : Paolo PIVA (dir.), *Art médiéval, Les voies de l'espace liturgique*, Paris : Picard, 2010, p.15-45.

⁵⁰ RAUWEL, « L'orientation des autels ... », p 21.

de toute règle. »⁵¹. Elle met alors en évidence que beaucoup d'entre elles sont, en fait réellement « occidentées », comme on l'a reconnu depuis longtemps pour certaines, ce qui correspond à une célébration face à l'orient du narthex, plus que strictement « face au peuple ». C'est le cas avéré de la basilique St-Pierre. Pour d'autres églises, des impératifs topographiques ou de parcellaire urbain peuvent expliquer, selon elle, des déviations ponctuelles. Si on s'en tient aux actuelles basiliques majeures, le vrai problème concerne St-Paul-hors-les-Murs où l'autel majeur est actuellement à la fois dirigé vers l'ouest et vers la nef, semblant accréditer le principe d'une célébration effectivement « face au peuple ». Toutefois, la basilique constantinienne initiale du début du IV^{ème} siècle, était occidentée. En revanche, quand elle est agrandie à l'instigation de Théodose, à la fin du même IV^{ème} siècle elle est orientée et, jusqu'au début du XIX^{ème} siècle, son autel majeur est tourné vers l'abside, ce que le P. Michaud, promoteur historique de la célébration face au peuple dans les années 1940, reconnaît comme une particularité (une exception) parmi les grandes basiliques romaines⁵². Remaniée au cours des siècles, la basilique de Théodose est ravagée par un incendie en 1823. Sa reconstruction est quasi-totale, jusqu'à la consécration de 1854, avec un plan d'ensemble préservé mais un autel désormais tourné vers la nef, c'est-à-dire vers l'ouest. Il semble qu'il y ait eu, à la suite de l'organisation spatiale majoritaire des basiliques papales, avant même les prodromes de la célébration face au peuple contemporaine, une sorte d'assimilation entre ce mode de célébration face à la nef et un privilège papal. Cette assimilation s'est manifestée, par exemple, dans son association à l'autorisation accordée (au XVIII^{ème} siècle) au patriarche de Lisbonne du port de la tiare et de l'accompagnement en procession par des flabellums, à l'instar des cérémonies papales d'alors⁵³. Cette mutation vers une signification hiérarchique et non plus symbolique de l'orientation de la célébration face à la nef pourrait être à l'œuvre dans le retournement relativement récent de St-Paul-Hors-les-Murs. En ce sens, pourrions-nous peut-être aussi interroger l'étonnant face à face avec le prêtre célébrant que montre l'assistance du pape Jules II à la consécration eucharistique sur la célèbre fresque *La messe de Bolsena*, peinte par Raphaël dans les loggias du palais du Vatican. Les origines de cette assimilation, à un certain moment de l'histoire, de la célébration

⁵¹ DE BLAAUW, « En vue de la lumière : ... », p. 21.

⁵² Maurice MICHAUD, « La Célébration de la Messe face au Peuple », *La Maison-Dieu*, 2 (1945), p. 94. Sur l'orientation de la basilique dans l'édifice de Théodose : André Chastagnol, « Quelques documents relatifs à la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1957, p. 125.

⁵³ M. l'Abbé Barthe, sollicité, apporte les éléments suivants et je l'en remercie : « Je [...] constate qu'il n'y a pas a priori de références écrites sur la célébration face au peuple du patriarche. Comme il arrive souvent, la coutume intervient largement dans les usages liturgiques relèvent. Lorsque j'écris que la célébration face au peuple « faisait partie des privilèges liturgiques du pape concédés au patriarche de Lisbonne, etc. », j'aurais dû préciser que les trois grands privilèges (tiare, sedia gestatoria, flabelli) et quelques autres (fanon, garde, etc.) sont bien documentés (Joaquim Nabuco, *Ius pontificalium* 1956, pour Lisbonne, p. 51 ss <https://archive.org/details/JusPontificalium>), mais que la célébration à la manière papale (avec trône au fond de l'abside, autel face au peuple), semble « aller avec » de manière coutumière. En tout cas, les deux vidéos suivantes attestent de cette manière de célébrer.
<https://liturgia.mforos.com/1699131/7992588-patriarca-de-lisboa/>
<https://youtu.be/AdEAof-b5oo> »

orientée face à la nef ne sont de fait ni paléochrétiennes ni d'ordre symbolique. Il faut aussi envisager que la célébration papale dans les basiliques majeures n'impliquait, au moins depuis le Moyen Age, aucun vrai face à face visuel entre le pontife et l'assemblée devant l'autel, du fait du caractère monumental des chandeliers et reliquaires sur l'autel, à la différence de la *tabula rasa* que manifesta l'autel de la première célébration face au peuple – officielle et télévisée – par Paul VI dans l'église romaine de Tous-les-Saints, le 7 mars 1965, première véritable mise en œuvre manifeste d'*Inter Oecumenici*⁵⁴. Pour les temps anciens, il faut aussi penser aux chancels et courtines autour du ciborium, qui ont évolué en Orient vers la séparation franche de l'iconostase actuelle.

Aux premiers siècles de l'architecture chrétienne, c'est la dimension symbolique qui domine à Rome aussi et Sible de Blaauw affirme, arrivée à une maturité de sa réflexion, malgré le paradoxe des apparences, l'existence d'une règle primitive de l'orientation de la célébration, depuis longtemps moins comprise et dont elle prend en compte la contestation, notamment au moment du concile Vatican II, à partir des travaux, les plus cités, d'Otto Nussbaum⁵⁵. La solution de Sible de Blaauw à ce problème romain se situe au niveau des principes et non des circonstances, en définissant clairement l'orientation et plus précisément celle de l'autel :

L'impasse que connaît le débat scientifique s'explique par une vision déformée du rapport entre l'orientation architecturale et l'orientation liturgique, en d'autres termes entre la direction axiale de l'édifice de culte et la position de l'officiant [...] Par orientation architecturale de l'édifice, nous entendons ici la direction de l'axe spatial et optique que l'on peut déduire du plan [...] quant à l'orientation liturgique, catégorie purement fonctionnelle, on la comprend uniquement grâce à la disposition du mobilier liturgique ou aux sources écrites⁵⁶.

Cartes et documents archéologiques à l'appui, elle peut avancer une règle romaine – appliquée chaque fois que la possibilité existait – en faveur de l'orientation architecturale effective, en deux conclusions :

La première concerne l'axe principal en tant que tel : l'axe est-ouest est dès le début un objectif poursuivi par principe dans l'architecture chrétienne de Rome [...] La deuxième concerne la direction de l'axe : au IV^e siècle, on privilégie l'abside vers l'ouest, au cours des siècles suivants, les orientations à l'est et à

⁵⁴ Christophe CHALAND, « Il y a 50 ans, les catholiques commençaient à célébrer la messe en français », *La Croix*, 5 mars 2015.

⁵⁵ Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, Hansteil, 1965, 2 vol, 478 et 218 p.

⁵⁶ DE BLAAUW, « En vue de la lumière :... », p. 18-19.

l'ouest cohabitent, telles des variations équivalentes, jusqu'à ce qu'au IX^e siècle réapparaisse un penchant marqué pour l'axe orienté vers l'occident⁵⁷.

L'existence d'un axe architectural orienté peut donc être pensée comme règle de la primitive église à Rome également. Sible de Blaauw distingue aussi l'orientation du célébrant et celle des fidèles. A Rome même, pour Sible de Blaauw, la position du célébrant face à la nef, à l'imitation de St-Pierre du Vatican, n'est reprise, aux premiers siècles chrétiens, que dans les églises effectivement occidentées, ce qui affirme, pour elle, la primauté de l'orientation dans la célébration liturgique – et donc de l'autel – et, quand l'abside est à l'orient, le célébrant se place face à elle, devant l'autel, selon la disposition traditionnelle la plus générale hors de Rome. Alors, en fin de compte, « les monuments de Rome correspondent au cadre général de l'orientation liturgique dans le monde paléochrétien »⁵⁸. Sible de Blaauw apporte aussi un élément de réponse à la question jusqu'ici plus incertaine de l'orientation des fidèles dans une église occidentée. Elle expose qu'à Rome, en comparaison du judaïsme sacerdotal ancien (qu'elle retrouve dans Ezéchiel VIII, 16⁵⁹), s'associe à la dynamique architecturale l'organisation hiérarchisée des églises constantiniennes, pour voir dans tous les cas les fidèles demeurer face à l'autel, laissant au célébrant l'effectivité de l'orientation liturgique. Sible de Blaauw souligne l'importance ecclésiale de cette orientation constatée dans son évolution à Rome, en différence avec l'orientation purement extérieure des temples païens :

l'édifice de culte devient architecture intérieure, ce qui signifie aussi que son orientation sera plus vécue du dedans que du dehors. Le fait que l'axialité de l'intérieur, marquée par un autel en son centre, ait prévalu et qu'on ait choisi d'orienter l'abside – un élément typique de l'intérieur – vers l'orient est très révélateur du concept d'édifice de culte chrétien ⁶⁰.

Cette importance de l'orient est bien celle de la lumière : « Façade et abside forment les deux aboutissements lumineux de l'axe longitudinal de la basilique qui, souligné par une série de fenêtres hautes, devient un réel axe de lumière »⁶¹. Le cas romain est donc conforme, malgré ses apparentes irrégularités, à la règle traditionnelle de l'orientation, synthétisée à partir de sa dimension patristique par Cyrille Vogel dans un article majeur de 1962⁶², avec une

⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁸ *Ibid.*, p.32.

⁵⁹ « Et voici à l'entrée du temple du Seigneur, entre le portique et l'autel, environ vingt hommes, le dos tourné au temple du Seigneur et le visage vers l'orient et ils se prosternaient vers l'orient devant le soleil. »

⁶⁰ Sible DE BLAAUW, « En vue de la lumière :... », p.35.

⁶¹ *Ibid.*, p.37.

⁶² Cyrille VOGEL, « Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien », *Revue des Sciences religieuses*, 36 (1962), p. 175-211.

nature symbolique qu'il met en évidence en citant Tertullien : « *Amat figura enim Spiritus Sancti orientem, Christi figuram* »⁶³.

3 Le symbolisme de l'orientation, d'une apogée à la crise contemporaine

3.1 De l'apogée médiévale à l'atténuation classique

Pour renforcer la signification symbolique de l'orientation de l'autel lui-même, il aurait été aussi possible de développer, à partir des rites de sa consécration, ce qui en fait un *microcosme*⁶⁴, lui-même intérieurement orienté et non seulement placé dans l'orientation générale de l'église. C'est ce qu'expliquent les bénédictins du *Monde des Symboles*, cité au début de ce propos : « L'autel est un microcosme non seulement du monde naturel, mais encore de l'univers spiritualisé par une consécration. Le rite de consécration des autels préfigure et commence de réaliser liturgiquement celle de l'univers. Par deux fois le pontife trace sur la table d'autel cinq croix : nous savons que c'est le schéma de l'extension spatiale »⁶⁵. Ce microcosme de l'autel peut être pensé lui-même comme orienté, ce que traduisent les déplacements du célébrant à l'autel pendant la messe, comme l'exposait le lyrisme du Guardini dans *Les signes sacrés*. Il est aussi en résonance avec la conception traditionnelle médiévale de l'homme comme microcosme orienté, s'appuyant sur une lecture patristique symbolique des quatre lettres du nom d'Adam en grec comme correspondant aux initiales des quatre points cardinaux⁶⁶. L'importance de l'orientation connaît une affirmation croissante au cours du Moyen Age européen. Cyrille Vogel souligne que ce modèle sacré symbolique est comme théorisé par le *Rational des divins offices* de Durand de Mende, à la fin du XIII^e siècle⁶⁷. La loi de l'orientation équinoxiale, qu'émet Durand se situe, selon Cyrille Vogel, dans une réflexion médiévale nourrie d'une science romaine transmise par Isidore de Séville (v. 570-636) et dotée ensuite d'une signification propre : « Le Moyen Age se tiendra à ce principe d'architecture sacrée [qu'est l'orientation] ; les documents ajoutent toutefois une précision : l'orientation se fera vers le lever du *sol aequinoctialis* et non vers les points solsticiaux. Les auteurs médiévaux ont renoué ainsi avec la technique des *agrimensores* romains, tout en développant à propos de l'orientation équinoxiale un symbolisme spécifiquement chrétien : équinoxe de printemps (incarnation et passion du Christ), équinoxe

⁶³ *Ibid.*, p. 187. Ref. note 29 : TERTULLIEN, *Adversus Valentianos* c. 3 (PL 2, 515).

⁶⁴ Qui suppose, dans le rapport d'analogie du langage symbolique, une correspondance avec le macrocosme de l'organisation spatiale de l'univers : Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*. Paris : Presses Universitaires de France, « que sais-je ? », 2019, p. 22.

⁶⁵ CHAMPEAUX et STERCKX, *Le monde des symboles*, p. 204.

⁶⁶ Dominique CERBELAUD O.P., « Le nom d'Adam et les points cardinaux, Recherches sur un thème patristique », *Vigiliae Christianae*, vol. 38, n° 3, sept 1984, p. 285-301 ; BORELLA, *Le mystère du signe*, p. 88.

⁶⁷ Cyrille VOGEL, « *Versus ad Orientem*. L'orientation dans les *ordines romani* du Haut Moyen Age », *Studi Medievali, Serie Terza*, I, 1960, p. 447-469.

d'automne (conception du Précurseur) ⁶⁸». Dölger isolait⁶⁹, parmi d'autres références théoriques de la même époque, dans l'œuvre d'Honorius d'Autun (XII^e siècle), un texte situé lui aussi à l'apogée du symbolisme médiéval, où sont récapitulées trois raisons principales de cette orientation : la localisation du paradis perdu, le lieu du retour du Christ et l'attente de la résurrection, associée au retour matinal du soleil, symbole du Christ ressuscité⁷⁰.

Le tournant de la fin du Moyen Age apporte peut-être en ses mutations déjà de quoi mener à l'affaiblissement de la conception sacrée et orientée des églises. Dans sa monumentale *Maison Dieu*, Dominique Iogna-Prat a souligné cette rupture à Renaissance, mais il en a vu aussi l'anticipation, avant la fin du Moyen Age, parmi ce qu'il nomme les « voix discordantes » qui, dès le XI^e siècle ont contesté cette sacralisation, ou du moins certains de ses développements⁷¹. Sans envisager les spécificités de la désacralisation quasi-absolue de la Réforme calviniste, avec la perte totale et volontaire de l'orientation, visible dans le réaménagement centré de la cathédrale de Genève, par exemple, les nouveaux modèles catholiques post-tridentins n'accordent plus une importance symbolique en tant que telle à l'orientation, sans révolution des formes mais dans une perspective désormais plus empirique que symbolique et, s'il n'y avait d'anachronisme à l'affirmer, déjà, d'une certaine façon, « pastorale ». On a pu le souligner⁷², pour un des rares textes pouvant être invoqués ici au titre de règles, tout d'abord parce qu'il concerne l'Italie au lendemain même du concile de Trente : l'*Instruction* de saint Charles Borromée (1538-1584) *pour la construction et l'ameublement des églises*⁷³. Dans cette *Instruction*, publiée sept ans après le missel réformé de saint Pie V, le critère de l'orientation paraît désormais minoré car s'il est toujours reconnu, avec la mention reprise de l'orient équinoxial, il est possible pour l'évêque d'autoriser (de plus en plus tacitement dans les faits) que le chœur soit tourné dans une autre direction⁷⁴.

On voit ici une rupture avec l'intangibilité des principes émis dans le *Rational* de Durand de Mende et l'amorce d'une possible généralisation de la perte de l'orientation axiale vers l'est cardinal dans les édifices nouvellement construits, surtout en ville, avec l'alignement privilégié de la façade principale sur rue. Cette mutation est visible à Paris, pour prendre un exemple, dès les premières décennies du XVII^e siècle. Parallèlement, la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 457.

⁶⁹ DÖLGER, *Sol salutis*, p. 257.

⁷⁰ HONORIUS D'AUTUN, « *De situ orationis. Tribus de causis ad Orientem cum oramus nos vertimus* », *Gemma animae*, cap. XCV, in : PL 172, 575.

⁷¹ Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu, Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*, Paris, Seuil, 2006, p. 354-359.

⁷² Costantino GILARDI, « Le modèle borroméen de l'espace liturgique », *La Maison-Dieu*, 193 (1993), p. 91-110.

⁷³ Charles BORROMÉE, « *Instructionum fabricae et superrellectilis ecclesiasticae* » in : Achille RATTI [le futur Pie XI] éd., *Acta Ecclesiae mediolanensis*, T. II, Milan : Ed. St-Joseph, 1890, col. 1409-1588.

⁷⁴ Saint Charles Borromée excluant toutefois, sans le justifier, le nord : *Ibid.*, col. 1422

multiplication des retables monumentaux, avec leur fermeture effective de la fenêtre axiale du chœur, dans les églises des âges classique ou baroque, amène une certaine déconnexion du symbolisme de la lumière. Le développement des retables, dès le second Moyen Age, avait sans doute entamé cette déconnexion de l'orientation avec la lumière du soleil levant elle-même, même si, depuis une vingtaine d'années, on a fermement et définitivement rejeté la tentative d'exploiter ce développement, à partir de quelques exemples d'antependiums devenus retables, pour établir le principe d'un retournement médiéval très tardif d'une célébration initialement face au peuple⁷⁵.

3.2 Perte de l'orientation et crise du symbolisme

Toutefois, l'orientation commune des fidèles et du célébrant à l'autel, à l'intérieur de l'édifice, se maintient jusqu'au milieu du XXème siècle, ce qui permet de conserver au moins de cette façon le symbolisme de l'orientation de l'autel dans l'architecture intérieure, même séparée de sa détermination lumineuse effective, d'autant plus que le registre décoratif des retables la représente parfois, notamment en France sous la forme des « gloires » rayonnantes, visibles à Paris également⁷⁶. Sans y réussir vraiment, le XIXème siècle, a voulu, entre autres pour la France, sous la double inspiration de Dom Guéranger et des architectes néo-gothiques, restaurer l'église médiévale ; il a conservé et stabilisé, surtout, l'orientation intérieure héritée du modèle tridentin, avec son repère du tabernacle trônant au milieu du maître-autel. C'est surtout à partir des années 1960, après la publication d'*Inter oecumenici*, en 1964, qu'il y eut généralisation de la célébration face au peuple et abandon, de fait, de l'orientation.

Il importe sans doute de constater combien cette évolution depuis les années 1960 s'accompagne d'une diminution puis d'un abandon de la lecture symbolique de l'espace sacré, au-delà même de l'érosion du caractère sacré de l'édifice liturgique. Dans la réforme qui a suivi Vatican II, une perte de la référence symbolique a été pleinement acceptée, voire assumée, comme on le voit sous la plume du P. Joseph Gelineau, lui-même acteur de cette réforme en France, reconnaissant cette perte des symboles, en lien avec la publication de livres liturgiques qui, à la différence des précédents, ne codifient pas ou ne rectifient pas des usages retenus comme immémoriaux mais en créent et instaurent des nouveaux : « A Vatican II, on a fait le contraire ; on a d'abord fait des livres »⁷⁷. Cette prééminence du texte et de son intelligibilité sur le symbolisme propre du rite semble sous-tendre, en filigrane, la constitution conciliaire sur la liturgie, sans doute en lien avec la promotion – devenue ensuite, de fait, exclusivité – des langues vernaculaires dans le culte. Elle est aussi en phase avec la Modernité

⁷⁵ Jean-Pierre CAILLET, « L'image cultuelle sur l'autel et le positionnement du célébrant (IX^e-XIV^e s.) », *Hortus Artium Medievalum*, 11 (2005), p. 139-146.

⁷⁶ Bernard CHEDOZEAU, « Architecture et liturgie au XVIIe siècle, Promenades dans Paris », *Dix-septième siècle*, 210/1 (2001), pp. 145-151.

⁷⁷ Joseph GELINEAU, *Demain la liturgie*, Paris : Cerf, 1977, p. 15.

à laquelle l'Eglise romaine veut s'ouvrir en cette occasion, pour laquelle, notamment dans le domaine artistique, l'explicitation plus discursive de l'allégorie⁷⁸ a pris le pas, depuis longtemps, sur le signe muet du symbole, même si son registre reste voisin. A l'âge scientifique, le monde naturel lui-même peut-il toujours être saisi dans une réalité symbolique, depuis que son donné premier est devenu, d'abord, l'objet d'une explication géométrique, physique ou chimique ? C'est la question que, dans un livre récent, pose le philosophe Olivier Rey sur l'eau, dans son symbolisme poétique⁷⁹. Il avait indirectement posé la même question auparavant sur le ciel, depuis la mise en équations géométriques du cycle des planètes à partir de Galilée⁸⁰.

La crise de la liturgie et la crise du symbolisme sont liées⁸¹. Sortir de la crise liturgique appelle certainement à retrouver la réalité symbolique de la liturgie, ce dont beaucoup d'initiatives actuelles manifestent, à leur façon, l'aspiration. Mais cela nécessite une compréhension du symbole dans sa profondeur, avec son adéquation donnée à la réalité naturelle, au-delà de tentatives qu'il n'est plus temps de détailler mais qui, dans leur très grande majorité, se limitent à l'inventivité esthétique de la création artistique. Cette restauration du symbolisme liturgique, dans son axialité fondamentale et christique, passera certainement par une compréhension et une restauration de l'orientation de l'autel telle qu'elle avait été reçue en héritage. C'était une des intuitions, à l'inspiration aussi de son compatriote Mgr Klaus Gamber⁸², du retour aux fondamentaux de notre défunt pape Benoît XVI à la veille de son élection, dans *L'esprit de la liturgie*⁸³. On avait pu le lui reprocher ; avait-il tort ?

⁷⁸ DECHARNEUX et NEFONTAINE: *Le symbole*, p. 13-14.

⁷⁹ Olivier REY, *Réparer l'eau*, Paris : Stock, 2021, 200 p.

⁸⁰ Olivier REY, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris : Desclée de Brouwer - Poche, 2021, p. 15.

⁸¹ Leur association est développée dans : Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne : L'âge d'homme, 1990, 381 p.

⁸² Klaus GAMBER, *Tournés vers le Seigneur*, Le Barroux, Ed. Ste-Madeleine, 1993, 90 p.

⁸³ RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*.