

L'orientamento dell'altare nella costruzione simbolica dello spazio

Marc Levatois¹

Vorrei partire dal presupposto della necessità di utilizzare una «geografia simbolica» per comprendere l'architettura degli edifici di culto, come affermato all'inizio del volume *Le monde des symboles*², nella collana Zodiaque recentemente pubblicata dai monaci di La Pierre-qui-Vire. Questo è il progetto che intendo intraprendere per valutare quale contributo possa dare alla comprensione del ruolo dell'altare e del suo orientamento. Lo tenterò nell'ambito di un approccio spaziale in cui la «geografia simbolica» possa rimanere veramente geografica nel senso della mia disciplina, rilevando ciò che può essere trattenuto dall'organizzazione dello spazio in sé, poiché la geografia lavora anche sulle rappresentazioni dello spazio, in particolare quelle religiose e potenzialmente cattoliche³. L'organizzazione dello spazio da valutare in questo modo è una doppia *costruzione* di tale spazio : in senso figurato, nella concezione della sua struttura, ma anche in senso proprio, nella sua architettura, spazio letteralmente costruito materialmente. È a questa architettura religiosa che si applica tutta una riflessione sullo spazio liturgico di cui l'altare è il pezzo forte, con quindi il posto e il ruolo strutturanti principali, per la fede nella presenza divina eucaristica. Pensarla nella sua dimensione simbolica significa, come vedremo, concepirla nei suoi fondamenti, ma anche in ciò che queste concezioni scolpite nella pietra dicono di un'altra realtà spaziale, che appartiene al regno del divino e della liturgia celeste, dalla quale la liturgia terrena non può essere separata, in nessuna delle comunioni del cristianesimo tradizionale. È questa relazione, questa analogia nel senso pieno del termine, che introduce alla realtà simbolica dello spazio liturgico.

Questo sguardo sui fondamenti simbolici dello spazio liturgico mi sembra tanto più importante e opportuno in quanto, a mio avviso, le attuali preoccupazioni relative allo spazio liturgico riguardano soprattutto il «come» e sembrano trascurare le ragioni stesse di questo spazio, il suo «perché», in particolare dal punto di vista simbolico. Certo, nella sua recente lettera apostolica *Desiderio desideravi*, Papa Francesco, citando Romano Guardini (1885-1968), evoca, nella formazione liturgica, la necessità per l'uomo di « ritrovare il suo potere simbolico »⁴, ma il contenuto della lettera riguarda esplicitamente la «formazione liturgica del popolo di Dio» e non la comprensione dei fondamenti della liturgia e del suo spazio, e i suoi riferimenti rimandano soprattutto alla costituzione *Sacrosanctum concilium* del Vaticano II, dove questo spazio non è

¹ Conferenza tenuta al 12° Colloquio CIEL a Roma, febbraio 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*, Parigi: Tallandier, 2020, 177 p.

⁴ Lettera apostolica *Desiderio desideravi* del 29 giugno 2022, n. 44. Riferimento a Guardini nella nota : R. GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923) in *Liturgie und liturgische Bildung* (Mainz, 1992) p. 99; trad. fr. *La formation liturgique*, Leuven: Peteers, 2017, p.75.

esplicitamente affrontato in quanto tale, nei suoi fondamenti, ma solo indirettamente, in relazione all'arte sacra. Nel campo della ricerca sullo spazio liturgico, il «come» sembra prevalere più spesso sul «perché», se si fa riferimento a quello che è senza dubbio l'ultimo grande convegno scientifico francese sullo spazio liturgico, diretto nel gennaio 2019 da P. Drouin, egli stesso protagonista della parte interna e liturgica del restauro in corso della cattedrale di Notre-Dame de Paris dopo l'incendio⁵. Si tratta qui direttamente dello spazio liturgico, in una prospettiva profonda e diversificata, ma, accanto alla felice riabilitazione di P. Louis Bouyer che lo ha tanto esplicitato⁶, il fondamento stesso dello spazio liturgico non è chiaramente messo in discussione, nel progetto volutamente affermato di attenersi – e di rimanere alla concezione dello spazio liturgico decisa dall'istruzione romana *Inter oecumenici* «per l'esecuzione della costituzione sulla liturgia» nel 1964, di cui si tratta di riprendere le applicazioni, con uno sguardo critico che alla fine riguarda solo la qualità visiva e artistica delle sue realizzazioni precedenti. Tra i convegni organizzati nell'ambito dell'abbazia italiana di Bose, sembra più fondamentale quello del 2006, *Lo spazio liturgico e il suo orientamento*⁷, in particolare per la partecipazione di P. Uwe Michael Lang che ha posto chiaramente la questione del «simbolismo cosmico» dell'orientamento dell'altare⁸. Dal lato francofono, va sottolineato soprattutto il contributo di elementi fondamentali, a partire dal modello medievale, nel convegno *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Age (Spazio ecclesiale e liturgico nel Medioevo)* diretto da Anne Baud, sempre nel 2006, in particolare da Alain Rauwel sulla prospettiva storica dell'orientamento dell'altare⁹. Si può tuttavia notare, nell'atmosfera generale degli ultimi anni, nonostante le pubblicazioni del cardinale Ratzinger prima della sua elezione pontificia¹⁰, una certa messa da parte del «perché» dello spazio liturgico. Questo è anche per noi, di fatto, un invito a investire in questo senso il dibattito, nella misura in cui le ragioni – legate in particolare a una visione impegnata e militante dell'antichità cristiana – che erano state avanzate per legittimare, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, il rovesciamento dello spazio liturgico (di cui il ribaltamento dell'altare è la chiave e la principale manifestazione) non sono più invocate. Il riferimento normativo alla tradizione sessantennale inaugurata dall'*Inter oecumenici* sarebbe diventato un segno di conservatorismo?

Mi permetterò solo di tornare su alcuni punti dal punto di vista dell'organizzazione spaziale, sottolineando quanto l'orientamento dell'altare, nella sua dimensione simbolica, ne sia la chiave. Il

⁵ Gilles DROUIN (a cura di), *L'espace liturgique, un espace d'initiation, Atti del convegno dell'Istituto superiore di liturgia, 23-24-25 gennaio 2019*, Parigi: Cerf, 2019, 291 p. Si può sottolineare il principio affermato a p. 16 della prefazione : «Partirò dal Concilio Vaticano II perché questo convegno ha l'ambizione di abbozzare una teologia dello spazio per le liturgie secondo il Vaticano II».

⁶In particolare con riferimento a *Architettura e liturgia*.

⁷ Gli atti sono stati pubblicati in italiano dal monastero: 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. Vedi in particolare 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*, Lione : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2010, p. 21-26

¹⁰ Soprattutto in : Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ginevra: Ad Solem, 2001, 184 p.

mio discorso verterà quindi soprattutto su una griglia di lettura spaziale e simbolica di realtà scritturali, archeologiche o patristiche già note. Sarà anche l'occasione, *in definitiva*, per vedere la convergenza tra l'indebolimento di questa comprensione simbolica e quello dell'orientamento stesso con la storia contemporanea del ribaltamento degli altari.

1 Il simbolo, l'orientamento dello spazio sacro della chiesa e Cristo-luce

1.1 La chiesa, spazio sacro che può essere concepito in una costruzione simbolica

Se l'applicazione di questa geografia simbolica è possibile alle nostre chiese, è soprattutto perché esse sono considerate, dalla coscienza credente e praticante, come dotate di un'identità particolare, distinta dallo spazio omogeneo del mondo circostante considerato profano, vale a dire che sono pensate e soprattutto vissute come spazi sacri, anche se il sacro cristiano è diverso da quello delle altre religioni, nel suo rapporto con l'Incarnazione di Dio e con la santità dell'assemblea-Chiesa che celebra il culto¹¹. Separati dal mondo profano dalla loro consacrazione e dal loro uso, questi luoghi sacri fanno parte di una struttura spaziale particolare, distinta dall'indeterminatezza dello spazio profano, che ne determina l'orientamento. Questa concezione sacrale delle chiese, chiave della loro lettura simbolica, non è legata a una visione passatista o imposta dall'esterno, ma corrisponde anche alla loro situazione nel diritto della Chiesa cattolica attuale. I luoghi sacri, *loca sacra*, presenti nel codice di diritto canonico in vigore riguardano ufficialmente il culto e, cosa che oggi può sembrarci minore, la sepoltura, secondo la loro definizione : «Luoghi destinati al culto divino (luoghi di culto) o alla sepoltura (cimiteri) mediante una dedizione o una benedizione costitutiva (can. 1205-1213)». Questi luoghi diventano sacri mediante una dedizione (*dedicatio*) : «Consacrazione di un luogo (chiesa, altare, cimitero, ecc.) effettuata normalmente dal vescovo (can. 1169 e 1205-1213)»¹². Ventuno anni dopo la promulgazione del nuovo codice di diritto canonico, nel 2004, il Vaticano ha confermato il suo attaccamento al concetto di *luogo sacro*, in relazione alla messa, nell'Istruzione *Redemptionis Sacramentum* : «La celebrazione eucaristica si svolgerà in un luogo sacro, a meno che, in un caso particolare, la necessità non richieda diversamente»¹³. Questo riconoscimento ufficiale non elimina, ovviamente, il movimento contemporaneo di desacralizzazione, pensato o accettato, che influisce sulla dimensione simbolica, soprattutto dalla metà del XX secolo, e che induce la perdita del senso dell'orientamento dell'altare.

Al di là di quanto chiaramente espresso dal magistero nei riferimenti precedenti, è difficile approfondire ulteriormente, nei testi, i fondamenti e la struttura di questa sacralità spaziale come chiave di lettura simbolica. L'epoca attuale si colloca qui soprattutto, come abbiamo visto, nel registro del «come» piuttosto che del «perché», e il concetto di spazio sacro dipende da quello più

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*, ottobre 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> (consultato il 15/01/2023)

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

¹³ Sacra Congregazione per il Culto Divino, *Istruzione Redemptionis Sacramentum su alcune cose da evitare riguardo alla Santissima Eucaristia*, 25 marzo 2004, n. 108.

generale *di spazio*, che è esso stesso recente e legato, in origine, alla sua accezione architettonica, in un contesto esterno agli ambienti ecclesiastici¹⁴. La teorizzazione dello spazio è ormai diventata comune in geografia, ma è stata sviluppata soprattutto a partire dagli anni '60-'70¹⁵. Essa affronta la struttura dello spazio in questione – compreso, legittimamente, il suo orientamento – ma è quindi ipotizzabile che le concezioni esplicite antiche della chiesa come spazio sacro possano rivelarsi rare. Mi sembra che la prima menzione esatta di uno "spazio sacro" nel pensiero cattolico risalga ai primi decenni del XX secolo, ancora una volta per mano di Romano Guardini, in un opuscolo tradotto in francese con il titolo *Les signes sacrés*, di cui un capitolo è intitolato proprio «L'espace sacré»¹⁶, che permette di comprendere il ruolo strutturante dell'orientamento dell'azione liturgica, origine dinamica della sua dimensione spaziale, nella sua relazione con il mondo simbolico e cristico dove la luce gioca, cosa da sottolineare, un ruolo fondamentale. Questo testo è importante e ciò che seguirà ne sarà, in un certo senso, soprattutto l'esplicitazione: «Lo spazio naturale comprende le tre dimensioni, perché non è caos [...] Neppure la sfera religiosa è priva di ordine. E il suo bel ordine nasce dai misteri della fede. La chiesa è orientata da est a ovest, dal levante al tramonto. È il sole che dà la direzione alla sua nave. I primi raggi del giorno devono accarezzarla, così come gli ultimi. Nel mondo delle anime, il sole è Gesù : bisogna sempre orientarsi verso di lui, perché così le nostre azioni e i nostri cuori assumono il valore dell'eternità. Per leggere il Vangelo, si trasporta il messale da destra a sinistra, cioè verso nord, perché l'altare è rivolto verso oriente [...] Il sud è la patria della luce abbagliante, segno della chiarezza dei cieli; e il nord, il paese degli orizzonti freddi e grigi. Il Vangelo viene dalla terra della luce [...] C'è infine una terza dimensione che va dal basso verso l'alto. Il sacerdote che prepara la vittima, eleva verso il cielo la patena e il calice; i suoi occhi e le sue mani salgono *dal profondo* verso la divinità perché Dio è in alto [...] Così si orienta il mondo religioso.¹⁷. In questo testo, lo spazio sacro, nella sua singolarità, è quindi orientato, e questo orientamento è chiaramente espresso sull'altare dall'analogia del simbolismo¹⁸.

1.2 Rilevanza cristiana e cristiana della lettura simbolica : preminenza del simbolo della luce

È ora importante tornare alla definizione di simbolo, senza la quale non può esistere il simbolismo. Ci troviamo qui in una relazione tra significante e significato, indotta, ad esempio, da ciò che il dizionario di Littré pone al centro della sua definizione : «figura o immagine utilizzata come segno

¹⁴ Françoise CHOAY, articolo « Espace et architecture » , *Encyclopaedia Universalis, Supplémento*, Parigi : 1996, p. 640.

¹⁵ Al punto che, soprattutto con l'influenza della geografia americana, possa orientarsi verso un'analisi spaziale : Peter HAGGET, *L'analisi spaziale nella geografia umana*, trad. Hubert FRÉCHOU, Parigi: Armand Colin, 1973, 395 p.

¹⁶ Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, Parigi: Spes, 1930, p. 72-73, dove «espace sacré» traduce il tedesco «Heiliger Raum».

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Il libretto di Guardini è stato pubblicato in tedesco con il titolo *Von Heiligen Zeichen*, ovvero in riferimento ai segni, *Zeichen*, più che ai simboli in senso stretto, ma l'autore assimila apertamente fin dall'inizio questi segni alla loro dimensione di simboli (*Symbole*) : « So sollte empfunden werden, inwiefern sie Zeichen, Symbole sind. », *Von Heiligen Zeichen*, Mainz : Matthias-Grünwald, 1933, p. 6.

di una cosa»¹⁹ ma dove il simbolo si distingue dal segno in quanto tale, imponendosi e non rientrando in una semplice convenzione di ordine sociale, che è più generalmente considerata per il segno linguistico nelle concezioni generali della linguistica moderna. Questo carattere predeterminato del simbolo permette di collegarlo alla sua origine etimologica comunemente accettata nell'antica Grecia, che designa «un oggetto di riconoscimento tagliato in due parti, ciascuna delle quali permette ai messaggeri o ai portatori di riconoscersi incastrandole»²⁰. Infatti, ciò che emerge nel simbolo, quando supera queste origini pratiche per raggiungere il mondo delle idee, è, attraverso il rapporto con il mondo naturale, la designazione di realtà di ordine superiore, classicamente di ordine religioso nelle civiltà antiche e tradizionali : «Il simbolo non deve essere confuso con il segno, perché non è convenzionale e intellettuale, ma è un richiamo dell'immaginazione sensibile verso uno spirituale che suggerisce senza significarlo»²¹. La dimensione religiosa del simbolismo può certamente essere spinta agli eccessi dell'esoterismo, come viene coltivato nel mondo massonico; può anche conoscere uno sviluppo estremo in tutta una poesia capace di proclamare, con Baudelaire delle «Corrispondenze»: «La Natura è un tempio dove colonne viventi Lasciano talvolta uscire parole confuse; L'uomo vi passa attraverso foreste di simboli, Che lo osservano con sguardi familiari», anche se la liturgia può essere associata a questa «foresta di simboli», come ha dimostrato alcuni anni fa l'abate Barthe²². Questa struttura ad albero non smentisce, tuttavia, la realtà costante nella storia dell'umanità del simbolo, con una dimensione tradizionalmente forte e religiosa, che determina un rapporto di analogia tra il simbolo e la realtà che esso significa, un rapporto che va oltre il semplice confronto e implica una forte associazione – di natura quasi ontologica – all'idea della realtà così significata: «Nel simbolismo propriamente detto, questo è chiaramente supposto "oggettivo". Il mondo delle realtà è davvero, nel pensiero dei simbolisti, come il mondo materiale che si estende davanti ai nostri occhi»²³. Così concepito, anche se privo di potenziali derive esoteriche, il simbolo non è forse più adatto alla religione pagana che al cristianesimo?

Senza approfondire ulteriormente la teoria generale del simbolo, che attraversa tutto il pensiero umano, dall'archeologia più remota alla psicoanalisi, mi sembra quindi necessario ora tornare sull'adeguatezza di una lettura simbolica del cristianesimo, che permetta di valutare la visione orientata della celebrazione eucaristica espressa in precedenza dalla penna di Guardini. Il progetto sembra inizialmente paradossale, nella misura in cui la parola simbolo, di origine greca, è assente dal vocabolario del Nuovo Testamento, in particolare nella sua versione greca, la più antica attestata, nella sua forma *σύμβολον*, indipendentemente dai termini affini (immagine, impronta, mistero, somiglianza...) che possono esserle associati. Il greco è la lingua del Nuovo Testamento,

¹⁹ Citato da Baudouin DECHARNEUX e Luc NEFONTAINE: *Le symbole*, Parigi: Presses Universitaires de France, «Que sais-je?», 2014, p. 10.

²⁰ Ibid. P. 19, con l'etimologia greca comunemente accettata data da Littré, dal latino *symbolum* : «da *σύμβολον*, segno convenuto, da *συνβάλλειν*, mettere insieme, da *σύν*, con e *βάλλειν*, gettare».

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

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

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

ma anche della versione greca ellenistica dell'Antico Testamento, la Septuaginta (LXX). Jean Borella, nella sua opera *Le mystère du signe*²⁴, ha cercato la nostra parola in essa. Ne ha trovato un solo significato, che riprendo, nel libro della Sapienza (intitolato, nella Septuaginta, Sapienza di Salomone) al capitolo XVI: «[6] Ma in vista della loro correzione, furono turbati per poco tempo avendo un simbolo di salvezza [σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας], per ricordare loro il precetto della tua legge. [7] Chi si convertiva era salvato non dall'oggetto che vedeva, ma da te, salvatore di tutti» (Sapienza XVI, 6-7). Il riferimento greco è essenziale, nella misura in cui questo libro, scritto in greco, non esiste nella Bibbia ebraica e la Vulgata traduce qui *σύμβολον* con *signum*²⁵. Jean Borella fa di questa unica ma forte citazione della parola simbolo *σύμβολον* nella Bibbia una porta d'accesso alla sua presenza nel cristianesimo, in uno sviluppo di cui è utile riprendere gli elementi principali: «Lo scriba [redattore della Sapienza] allude qui all'episodio del serpente di bronzo che ci racconta il Libro dei Numeri. Gli ebrei, stanchi di vagare nel deserto, mormorano contro YHVH, che li punisce mandando loro serpenti ardenti. Pentiti, supplicano Mosè di intercedere per loro. Dio accetta la preghiera di Mosè e gli dice (secondo la versione della LXX): «Fatti un serpente di bronzo e lo poni come segno (*sémeion*) [θῆς αὐτὸν ἐπὶ σημίου] [...] chiunque sarà stato morso e lo guarderà vivrà» [Numeri, XXI, 8]. È interessante notare che lo scriba ellenista [della Sapienza] che legge la Bibbia nella sua versione della LXX, e quindi per il quale il termine *sémeion* è garantito dalla Scrittura, non riprende questo termine e lo sostituisce con quello di *symbolon* [...] Il motivo di questa preferenza, a nostro avviso, è che per un ebreo immerso nella cultura greca, il significato religioso di *symbolon* appare molto più pregnante di quello di *sémeion*»²⁶. Questa ripresa dell'immagine del serpente di bronzo permette quindi, secondo Jean Borella, di considerarla come «simbolo di salvezza», secondo l'interpretazione patristica classica²⁷, anche se la parola è assente dal Libro dei Numeri, e di attribuirla a Cristo, come egli stesso spiega nel Vangelo secondo Giovanni: «E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così deve essere innalzato il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna» (Giovanni, III, 14-15). Si può quindi riconoscere una certa legittimità della presenza cristiana del simbolo in relazione alle Scritture, che permette, mettendo poi in luce il rapporto cristologico, di dare un senso all'orientamento dell'altare. Se il simbolo rappresenta una realtà superiore, collegata e associata a Dio, ne è una manifestazione sensibile, in un rapporto di presenza-assenza, di cui Jean Borella fa una sorta di «metafisica implicita» che struttura il Vangelo secondo San Giovanni, in modo preminente nel rapporto della luce con Cristo e Dio: «Va notata l'insistenza con cui san Giovanni parla della "vera luce" (I, 9) [...] E se c'è una vera vite, una vera luce, un vero pane²⁸ e (quello che

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

²⁵ Infatti, la traduzione che ho ripreso qui, per fornire un riferimento riconosciuto, fornita dal sito *La Bible en ses traditions*, che vuole essere comune alla Septuaginta e alla Vulgata per questo libro, aveva utilizzato per questo motivo il termine *signe*, che mi sono permesso di correggere in *symbole*.

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

²⁷ *Ibid.* L'autore aggiunge in questo senso il riferimento esplicito, per i primi autori cristiani, a san Giustino e a sant'Ireneo di Lione.

²⁸ Con l'uso, in ogni caso, dello stesso aggettivo *ἀληθινός* che permette un'associazione di tutti questi termini nel loro significato simbolico di realtà superiore celeste e divina.

viene dal cielo), è perché c'è una luce, una vite, un pane apparenti, che hanno solo l'ombra della realtà. »²⁹ . Il riferimento alla luce è centrale tra tutte le analogie simboliche di Cristo che i Vangeli dispiegano e che il tempo non permette di sviluppare. Si può senza dubbio affermare che la luce è il simbolo per eccellenza di Cristo in tutto il Nuovo Testamento, con, nella sua realtà di segno naturale, il dominio quasi assoluto della luce del sole nascente, da oriente verso occidente. La luce è anche l'unico attributo simbolico di Cristo che figura nella solenne espressione di fede, chiamata appunto simbolo (in un'accezione ecclesiastica diversa del termine, ma ad esso collegata), nel simbolo di Nicea-Costantinopoli, per il quale egli è «Luce da Luce»³⁰ , che si legge o si canta anche all'altare.

2. Il Cristo-sole nascente: forza del simbolismo liturgico e orientamento dell'altare

2.1 Il sole nascente e l'orientamento della preghiera

L'orientamento dell'altare è, nella sua organizzazione spaziale, legato all'orientamento della celebrazione liturgica che, nella sua natura rituale, è, come ha dimostrato padre Bouyer, sia parola che gesto, ovvero – fondamentalmente – movimento nello spazio³¹ . Il suo significato è eminentemente simbolico e può essere stabilito in relazione al sole nascente, che nella realtà naturale è la manifestazione più evidente della luce. È in parte sulla contestazione della validità cristiana di questo simbolismo del sole nascente che si è basata la messa in discussione dell'orientamento comune del celebrante e dei fedeli – e quindi dell'orientamento tradizionale dell'altare – al momento della riforma liturgica postconciliare, il che sottolinea il carattere cruciale dell'interpretazione simbolica. Si trattava, tra le altre cose, di mettere in evidenza l'esistenza precedente di un culto pagano a carattere solare, in particolare romano, che poteva essere un'adorazione del sole, rendendo così la pratica dell'orientamento liturgico una tradizione pagana introdotta fraudolentemente nella liturgia e che non doveva avere posto nel culto cristiano. Questa era l'interpretazione che Mons. Martimort dava di un famoso sermone di San Leone per la festa di Natale, in cui chiedeva di non salutare l'oriente prima di entrare nella basilica romana (occidentale, come ai giorni nostri) di San Pietro, per delegittimare così l'orientamento.³² È stato possibile rendere giustizia a questa lettura forzata di San Leone, mostrando la differenza tra un gesto di adorazione dell'astro solare come divinità, che avrebbe potuto significare il saluto prima di entrare nella basilica, e l'orientamento del culto nella basilica stessa, in una dimensione esclusivamente simbolica, il rischio di confusione può essere meglio compreso il giorno di Natale, a causa della precedente festa solare pagana di cui aveva ripreso la data a Roma nel IV secolo. Questa distinzione di ordine genealogico, che mostra la specificità cristiana e simbolica di questo prestito solare a

²⁹ *Ibid.*, p. 213.

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

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

³² Aimé-Georges MARTIMORT (a cura di), *L'Eglise en prière*, T.1, *Principes de liturgie*, Tournai : Desclée, 1983, p. 191. La citazione di San Leone riportata in riferimento a questa stessa pagina è : *In Nativitate Domini, Sermo 7*, n° 4-5, *Sermons*, Parigi: Cerf, 1964, col. Sources chrétiennes, vol. 22 bis, p. 156-161.

Natale, era stata fatta, nell'ambito di un'antropologia più generalista, da Mircea Eliade nella sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*. Egli ricorda come l'imperatore Aureliano (270-275) reintrodusse a Roma il culto solare e «fissò l'anniversario del *Deus Sol Invictus* il 25 dicembre, «giorno di nascita» di tutte le divinità solari orientali»³³ e quanto il suo successore Costantino, prima della sua conversione, «fosse un fedele del culto solare e vedesse nel *Sol Invictus* il fondamento del suo impero [...] Ma, a differenza di Aureliano, per il quale il *Sol Invictus* era il dio supremo, Costantino considerava il sole [solo] come il simbolo più perfetto di Dio. La subordinazione del sole al Dio supremo fu molto probabilmente la prima conseguenza della sua conversione al cristianesimo; ma l'idea era già stata espressa dal neoplatonico Porfirio»³⁴. Eliade non si è spinto oltre nell'approccio al simbolismo solare nella tradizione cristiana, ma la sua importanza fondamentale per comprendere l'orientamento della liturgia è stata magistralmente approfondita in *Sol salutis*³⁵, capolavoro di Franz-Joseph Dölger (1879-1940), contemporaneo e compatriota di Romano Guardini nella prima generazione del Movimento liturgico tedesco. Per la sua ampiezza e alla luce dei riferimenti che cita, offre senza dubbio l'approccio più sistematico alla dimensione solare dell'orientamento nel culto cristiano, spiegando e fondando la legittimità di ciò che può essere considerato un prestito da un ambiente simbolico (anche ma non esclusivamente pagano), nella realtà naturale e culturale del significante simbolico. Dölger, dopo aver ricordato che gli antichi pregavano verso oriente al mattino le divinità della luce e verso occidente alla sera le divinità notturne, assume il prestito dell'orientamento da parte della preghiera cristiana, ponendo, in modo senza dubbio precoce nel pensiero contemporaneo, l'idea di un prestito di ordine culturale. Questa adozione dell'orientamento, con un'evidente connotazione solare, è così spiegata dall'ambiente culturale – compreso quello ebraico – in cui nacque il cristianesimo antico, nel bacino del Mediterraneo: «Questo stato di fatto risale all'espansione del cristianesimo dall'Oriente verso il bacino del Mediterraneo, epoca in cui dovette adattarsi alla cultura greca e romana. Ben presto (sicuramente poco dopo la distruzione di Gerusalemme) praticò l'orientamento abituale della preghiera, dalle zone di Antiochia e Alessandria, a contatto tra giudaismo e paganesimo. Ne fece presto anche una legge. [...] L'orientamento cristiano nella liturgia ne trae una conferma e un carattere di evidenza.»³⁶. Il fatto può essere accostato all'adozione della lingua greca e poi latina, in quello che può essere considerato come «inculturazione» (nel senso attuale del termine)³⁷ del cristianesimo nel mondo mediterraneo, senso in cui potrebbe anche essere inteso l'uso liturgico dell'incenso, del vino e persino del grano, a causa dell'area biogeografica e non solo culturale delle piante da cui sono ricavati, cosa importante nel rapporto tra i simboli e gli elementi naturali. Ristampato circa cinquant'anni fa, tradotto in spagnolo ma mai in francese, il libro di Dölger

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

³⁴ *Ibid.*, p. 391.

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

³⁶ DÖLGER, *Sol salutis...*, pp. 321-322 (traduzione libera).

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

rappresenta un riferimento sempre valido, che è stato approfondito circa vent'anni fa da Martin Wallraff, il quale ne ha spiegato la dimensione simbolica³⁸.

Nel frattempo, nel 1951, il futuro cardinale Jean Daniélou (1905-1974) aveva sottolineato, nella sua opera *Bible et liturgie*, l'evidenza dei primi secoli cristiani riguardo al legame tra l'orientamento della preghiera in generale, fondamento dell'orientamento dell'altare, e la luce del sole, in particolare per il rituale del battesimo. L'orientamento della preghiera in generale è quindi accompagnato, nei primi secoli, dall'orientamento della preghiera rituale dei nuovi battezzati, che ne precisa la dimensione simbolica, fornendo ancora una possibile spiegazione del prestito del simbolismo solare dell'orientamento alla cultura circostante, a partire dal rito allora praticato durante la veglia pasquale della rinuncia a Satana e dell'adesione a Cristo. Merita una lunga citazione:

L'ultimo rito preparatorio al battesimo [...] è commentato da Cirillo di Gerusalemme [...] nella prima delle *Catechesi mistagogiche*. Lo troviamo in tutti gli autori e in tutte le Chiese, a Gerusalemme e a Milano, ad Antiochia e a Roma. La sua origine è antica. Se ne parla già negli scritti di Tertulliano. Sembra essere direttamente collegato all'abjurazione dell'idolatria. In questo senso, deve essere apparso non nel giudaismo-cristianesimo, dove non avrebbe avuto senso, ma nel cristianesimo della missione [...]³⁹.

Daniélou sottolinea anche la dimensione escatologica di questo orientamento, che può essere ricondotto al ritorno del Messia e che in questo caso introduce una rottura con la manifestazione attesa dagli ebrei a Gerusalemme :

Il significato escatologico di questo rito [...] corrisponde bene a ciò che abbiamo detto della sua presenza presso coloro che stanno per morire. Essi attendono che Cristo venga a prenderli. Del resto, alcuni testi ci indicano questo significato escatologico. Esso sembra avere il suo punto di partenza in San Matteo : «Come il lampo viene dall'Oriente, così apparirà il Figlio dell'uomo» (XXIV, 27). La *Didascalia di Addai* la collega esplicitamente a questo testo : «Gli apostoli hanno stabilito che dovete pregare verso oriente, perché, come il lampo appare a oriente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo [...]»⁴⁰.

È possibile aggiungere che questa dimensione parusia della luce proveniente dall'oriente può anche essere associata alla prima venuta di Cristo nella sua natività, come evocato nella liturgia

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.

³⁹ Jean DANIELOU, *Bibbia e liturgia, La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Parigi: Cerf, 1951, pp. 38-39 e 43-45. I riferimenti forniti da Daniélou provengono generalmente dalla *Patrologia greca* o dalla *Patrologia latina* di Migne. Sono stati omessi nella presente citazione.

⁴⁰ *Ibid.*

romana dell'Avvento, nella Grande Antifona del 21 dicembre : «O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis⁴¹ ».

Le ricerche più recenti di Martin Wallraff consentono di approfondire quanto precedentemente avanzato da Dölger (di cui egli elogia il carattere monumentale dell'opera) e precisato da Daniélou. Martin Wallraff sviluppa la distinzione tra l'evidenza dell'orientamento della preghiera, anche nella sua dimensione di architettura religiosa, e la complessità della sua interpretazione, che permette di sottolinearne la dimensione propriamente simbolica. Lo fa anche al di là delle dissensioni (o del consenso imposto) che hanno caratterizzato la Chiesa cattolica nella seconda metà del XX secolo, in qualità di storico e teologo luterano, basandosi sulle fonti. Uno degli aspetti più interessanti del suo approccio è proprio quello di mostrare una disconnessione tra ciò che egli stabilisce come evidenza dell'antichità e della quasi totale ubiquità dell'orientamento della preghiera cristiana, in particolare per la celebrazione eucaristica⁴² , e una spiegazione relativamente tardiva di ciò che ne costituisce la ragione e l'esplicitazione. Ciò conferma il tacito prestito dell'orientamento liturgico da un ambiente culturale e culturale circostante (pagano e parzialmente ebraico, ad eccezione dell'orientamento delle sinagoghe verso Gerusalemme) che era stato esposto da Dölger, ma permette anche di sottolinearne la dimensione simbolica, poiché il simbolo (in questo caso la direzione del sole nascente) è un segno che parla essenzialmente di sé stesso, come abbiamo ricordato, e non attraverso una convenzione linguistica. La spiegazione di questo simbolismo appare, secondo lui, nel III secolo e in concomitanza con il completamento dell'ascesa di una dimensione solare nel culto pagano della Roma imperiale, come suggeriva la precedente citazione di Eliade. Egli evoca in questo periodo una «solarizzazione» (*Solarisierung*) della cultura religiosa dominante, che permette di comprendere la complessità del parallelismo con il culto imperiale che più tardi avrebbe potuto rilevare san Leone Magno⁴³ . Questo processo trova per lui una sorta di completamento nell'affermazione, precedentemente evocata, di Cristo «luce da luce» a partire dalla versione del 325 del Simbolo di Nicea. Per quanto riguarda l'orientamento della preghiera in sé, Wallraff vede nell'ascesa della spiegazione solare il ruolo centrale di Origene (185-253) e cita un estratto dal suo *Trattato sulla preghiera* in cui è chiaramente espressa la dimensione simbolica (συμβολικῶς) dell'assimilazione tra la preghiera verso il sorgere del sole e lo sguardo dell'anima verso l'avvento della vera luce⁴⁴ .

2.2 L'orientamento e l'attesa di Cristo

Nelle Scritture, questo simbolismo cristico dell'oriente e del sole nascente è confermato dal suo legame non solo con la parusia, nel versetto precedentemente citato di San Matteo (XXIV, 27),

⁴¹ «O Oriente! Splendore della luce eterna e sole di giustizia, vieni e illumina coloro che sono seduti nelle tenebre e nell'ombra della morte».

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.

ma anche all'Ascensione, attraverso l'uso, che Daniélou in *Bible et liturgie* giudica classico nell'epoca patristica, del versetto 34 del salmo 67 (nella versione e numerazione della Septuaginta e della Vulgata), che evoca il Signore «che sale verso oriente [κατὰ ἀνατολάς]». Per Daniélou, questo riferimento permette di sostenere ed estendere il simbolismo di un orientamento ecclesiale della preghiera:

Questo versetto ha una grande importanza per la storia liturgica. Affermava, infatti, che l'Ascensione di Cristo era avvenuta verso oriente. Gli angeli dell'Ascensione avevano infatti annunciato che «Cristo sarebbe tornato come era asceso al cielo» (Atti, I, 11). Da allora, era verso oriente che si attendeva il ritorno di Cristo. Ora, per Erik Peterson, questa è l'origine primitiva dell'orientamento della preghiera. È l'attesa del ritorno di Cristo che deve apparire a oriente⁴⁵.

La liturgia romana conferma ancora una volta il simbolismo, riprendendo in questo contesto il versetto commentato da Daniélou nell'antifona di comunione della messa dell'Ascensione : «Psallite Domino, qui ascendit super caelos caelorum ad orientem, Alleluia».

Il simbolismo dell'Oriente, inteso come riferimento all'orientamento, sembra valere solo nella sua relazione sia con la luce che con il sole nascente. Notiamo quindi che, nel Nuovo Testamento, il testo greco del Vangelo di Luca utilizza il termine *anatolè* (ἀνατολή) per designare il Messia, alla cui venuta San Giovanni Battista è chiamato a preparare, nel cantico di Zaccaria (Luca I, 78) : «Per la misericordia del nostro Dio, che ci ha visitato, "sorgendo [ἀνατολή] dall'alto"». Tuttavia, questo riferimento al termine *anatolè* non è ripreso nei commenti patristici classici sull'orientamento citati da Daniélou e Dölger. Infatti, la precisazione «dalle altezze [ἐξ ὕψους]» lascia supporre che si tratti certamente di una stella e non del sole, la cui luce non appare in alto nel cielo ma all'orizzonte, e *La Bible en ses traditions* traduce qui letteralmente con «l'astro che sorge dall'alto». Allo stesso modo, l'angelo portatore del sigillo è descritto come «che sale dall'oriente del sole [ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου]» nell'Apocalisse (VII, 2); si tratta quindi di un'immagine escatologica ma non specificamente cristiana. Il termine *anatolè* - ἀνατολή è ancora utilizzato da San Matteo nel racconto dei Magi, nel primo capitolo del suo Vangelo, ma con un significato esclusivamente regionale⁴⁶ : «i Magi arrivarono dall'Oriente [ἀπὸ ἀνατολῶν]...». Parallelamente, il simbolismo aperto – comunemente interpretato come tale – dell'annuncio della parusia, «come un lampo, da oriente a occidente» in Matteo XXIV, 27, è ancora più evidente : nonostante il riferimento a un «lampo » (è il primo significato della parola *astrapè* [ἀστραπή], ma si trova anche con il significato più generale di luce, in particolare di una lampada, esplicito in Luca XI, 36), viene descritto un percorso analogo a quello del sole. Quindi Cristo non è il Dio sole, ma la sua venuta può essere compresa grazie all'immagine del percorso del sole; è simbolicamente che può essere assimilato al sole. L'associazione tra il sorgere del sole e Cristo, indipendentemente dalla sua origine

⁴⁵ Riferimento riportato in nota da Daniélou : Erik PETERSON, «La croce e la preghiera verso l'Oriente», *Eph. Liturgicae*, 54 (1945), p. 52 e seguenti.

⁴⁶ Al plurale, a conferma di questo significato regionale per il dizionario greco classico di Bailly.

inculturativa, esprime un simbolismo che fonda l'orientamento della preghiera ecclesiale, nella misura in cui essa si basa sulla luce del sole nascente e suggerisce l'attesa della parusia.

2.3 L'orientamento e il significato simbolico dell'altare : l'esempio di Roma

Non si tratta qui di citare i riferimenti patristici che fondano l'antichità di questo orientamento né i resti archeologici che ne consentono di valutare la sua precoce realizzazione nella pietra dei santuari, ma solo di tornare sull'esempio delle chiese paleocristiane di Roma che, nella loro complessità, ne rivelano il simbolismo della luce. Occorre considerarlo anche come il caso esemplare che è stato, nei riferimenti a una rimessa in discussione dell'orientamento classico. Si può citare, fin dagli anni Trenta, il *Dizionario di archeologia cristiana e di liturgia*, per il quale l'orientamento delle antiche basiliche romane sembra non seguire alcuna regola definita : «Una ha la facciata a sud, un'altra a nord, a est o a ovest»⁴⁷. Questa situazione romana, unita alla presenza di chiese in cui l'altare è tradizionalmente rivolto verso la navata, come nella basilica di San Pietro in Vaticano, è stata analizzata in modo approfondito, circa trent'anni fa, da Sible de Blaauw⁴⁸, che ha ripreso la sintesi delle sue conclusioni in un contributo più recente a un'opera collettiva universitaria superbamente illustrata sull'architettura liturgica, dal titolo evocativo : «En vue de la lumière : un principe oublié dans l'orientation de l'édifice de culte paléochrétien»⁴⁹. Quest'area rappresentativa, di cui riprende qui gli elementi, è di fondamentale interesse per la questione, a causa della frequenza romana dell'organizzazione spaziale con l'altare rivolto verso la navata, che è stata spesso messa in evidenza, verso la metà del XX secolo e al momento della riforma conciliare, per giustificare l'anteriorità e la superiorità storica della celebrazione detta «di fronte al popolo»⁵⁰. Se in passato l'altare fosse stato rivolto verso la navata senza una particolare attenzione all'orientamento astronomico, sarebbe stato proprio il principio del *versus populum* ad essere preso in considerazione. Sible de Blaauw fornisce qui una risposta di fondo, che permette anche di superare il paradosso di un'apparente anarchia. Parte da una visione sistematica, su diverse mappe, dell'ubicazione delle chiese più venerabili di Roma : «Guardando la pianta della città di Roma, si ha infatti l'impressione che le chiese puntino in tutte le direzioni della bussola. Ma questo non significa che si debba dedurre l'assenza di qualsiasi regola»⁵¹. Essa evidenzia quindi che molte di esse sono, in realtà, realmente «orientate verso occidente», come è stato riconosciuto da tempo per alcune di esse, il che corrisponde a una celebrazione di fronte all'orientamento del narcece, più che strettamente «di fronte al popolo». È il caso comprovato della basilica di San Pietro. Per altre chiese, secondo lei, imperativi topografici o urbanistici possono spiegare deviazioni puntuali. Se ci

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

⁴⁸ Sible DE BLAAUW, *Cultus et Decor, Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994, 2 volumi, 921 pagine.

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*, Parigi: Picard, 2010, p.15-45.

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

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

si attiene alle attuali basiliche maggiori, il vero problema riguarda San Paolo fuori le Mura, dove l'altare maggiore è attualmente rivolto sia verso ovest che verso la navata, sembrando accreditare il principio di una celebrazione effettivamente "di fronte al popolo". Tuttavia, la basilica costantiniana iniziale dell'inizio del IV secolo era orientata verso ovest. Al contrario, quando fu ampliata su iniziativa di Teodosio, alla fine dello stesso IV secolo, fu orientata e, fino all'inizio del XIX secolo, il suo altare maggiore era rivolto verso l'abside, cosa che P. Michaud, storico promotore della celebrazione di fronte al popolo negli anni '40, riconosce come una particolarità (un'eccezione) tra le grandi basiliche romane⁵². Ristrutturata nel corso dei secoli, la basilica di Teodosio fu devastata da un incendio nel 1823. La sua ricostruzione fu quasi totale, fino alla consacrazione del 1854, con una pianta complessiva preservata ma un altare ora rivolto verso la navata, cioè verso ovest. Sembra che, in seguito all'organizzazione spaziale prevalente delle basiliche papali, prima ancora dei prodromi della celebrazione di fronte al popolo contemporaneo, ci fosse una sorta di assimilazione tra questo modo di celebrare di fronte alla navata e un privilegio papale. Tale assimilazione si manifestò, ad esempio, nella sua associazione all'autorizzazione concessa (nel XVIII secolo) al patriarca di Lisbona di indossare la tiara e di essere accompagnato in processione da flabellums, sull'esempio delle cerimonie papali dell'epoca⁵³. Questo cambiamento verso un significato gerarchico e non più simbolico dell'orientamento della celebrazione di fronte alla navata potrebbe essere all'opera nel relativamente recente ribaltamento di San Paolo fuori le Mura. In questo senso, potremmo forse anche interrogarci sullo sorprendente faccia a faccia con il sacerdote celebrante che mostra l'assistenza di papa Giulio II alla consacrazione eucaristica nel famoso affresco *La messa di Bolsena*, dipinto da Raffaello nelle logge del palazzo Vaticano. Le origini di questa assimilazione, in un certo momento della storia, della celebrazione orientata verso la navata non sono infatti né paleocristiane né di ordine simbolico. Bisogna anche considerare che la celebrazione papale nelle basiliche maggiori non implicava, almeno dal Medioevo, alcun vero e proprio faccia a faccia visivo tra il pontefice e l'assemblea davanti all'altare, a causa del carattere monumentale dei candelabri e dei reliquiari sull'altare, a differenza della *tabula rasa* che manifestò l'altare della prima celebrazione di fronte al popolo – ufficiale e televisiva – di Paolo VI nella chiesa romana di Tutti i Santi, il 7 marzo 1965, prima vera attuazione manifesta dell'*Inter Oecumenici*⁵⁴. Per i tempi antichi,

⁵² Maurice MICHAUD, « La Célébration de la Messe face au Peuple », *La Maison-Dieu*, 2 (1945), p. 94.

Sull'orientamento della basilica nell'edificio di Teodosio : 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 L'abate Barthe, interpellato, fornisce i seguenti elementi, e lo ringrazio per questo : « Constatato che non esistono a priori riferimenti scritti sulla celebrazione del patriarca di fronte al popolo. Come spesso accade, la consuetudine interviene ampiamente negli usi liturgici. Quando scrivo che la celebrazione di fronte al popolo « faceva parte dei privilegi liturgici del papa concessi al patriarca di Lisbona, ecc. », avrei dovuto precisare che i tre grandi privilegi (tiara, sedia gestatoria, flabelli) e alcuni altri (fanone, guardia, ecc.) sono ben documentati (Joaquim Nabuco, *Ius pontificalium* 1956, per Lisbona, p. 51 ss <https://archive.org/details/JusPontificalium/>), ma che la celebrazione alla maniera papale (con il trono in fondo all'abside, l'altare rivolto verso il popolo) sembra « andare di pari passo » in modo consuetudinario. In ogni caso, i due video seguenti attestano questo modo di celebrare. <https://liturgia.mforos.com/1699131/7992588-patriarca-de-lisboa/> <https://youtu.be/AdEAof-b5oo>

⁵⁴ Christophe CHALAND, « Il y a 50 ans, les catholiques commençaient à célébrer la messe en français » (50 anni fa, i cattolici cominciarono a celebrare la messa in francese), *La Croix*, 5 marzo 2015.

bisogna anche pensare ai cancelli e alle cortine intorno al ciborio, che in Oriente si sono evoluti verso la netta separazione dell'iconostasi attuale.

Nei primi secoli dell'architettura cristiana, anche a Roma prevale la dimensione simbolica e Sible de Blaauw afferma, giunta a una maturità di riflessione, nonostante il paradosso delle apparenze, l'esistenza di una regola primitiva dell'orientamento della celebrazione, da tempo meno compresa e di cui tiene conto della contestazione, in particolare al momento del Concilio Vaticano II, a partire dai lavori più citati di Otto Nussbaum⁵⁵. La soluzione di Sible de Blaauw a questo problema romano si colloca a livello di principi e non di circostanze, definendo chiaramente l'orientamento e più precisamente quello dell'altare :

L'impasse in cui versa il dibattito scientifico si spiega con una visione distorta del rapporto tra orientamento architettonico e orientamento liturgico, in altre parole tra la direzione assiale dell'edificio di culto e la posizione dell'officiante [...] Per orientamento architettonico dell'edificio intendiamo qui la direzione dell'asse spaziale e ottico che si può dedurre dalla pianta [...] quanto all'orientamento liturgico, categoria puramente funzionale, lo si comprende solo grazie alla disposizione degli arredi liturgici o alle fonti scritte⁵⁶.

Con il supporto di mappe e documenti archeologici, può avanzare una regola romana – applicata ogni volta che era possibile – a favore dell'orientamento architettonico effettivo, in due conclusioni :

La prima riguarda l'asse principale in quanto tale : l'asse est-ovest è fin dall'inizio un obiettivo perseguito per principio nell'architettura cristiana di Roma [...] La seconda riguarda la direzione dell'asse : nel IV secolo si privilegia l'abside verso ovest, nei secoli successivi gli orientamenti verso est e verso ovest coesistono, come variazioni equivalenti, fino a quando nel IX secolo riappare una marcata propensione per l'asse orientato verso ovest⁵⁷.

L'esistenza di un asse architettonico orientato può quindi essere considerata come una regola anche della chiesa primitiva di Roma. Sible de Blaauw distingue anche l'orientamento del celebrante da quello dei fedeli. A Roma stessa, secondo Sible de Blaauw, la posizione del celebrante di fronte alla navata, a imitazione di San Pietro in Vaticano, è ripresa, nei primi secoli cristiani, solo nelle chiese effettivamente orientate verso ovest, il che conferma, secondo lei, il primato dell'orientamento nella celebrazione liturgica – e quindi dell'altare – e, quando l'abside è rivolta verso oriente, il celebrante si colloca di fronte ad essa, davanti all'altare, secondo la disposizione tradizionale più generale fuori Roma. Quindi, in definitiva, «i monumenti di Roma corrispondono al

⁵⁵ Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, Hansteil, 1965, 2 volumi, 478 e 218 pagine.

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

⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

quadro generale dell'orientamento liturgico nel mondo paleocristiano»⁵⁸. Sible de Blaauw fornisce anche un elemento di risposta alla questione finora più incerta dell'orientamento dei fedeli in una chiesa occidentale. Essa espone che a Roma, rispetto all'antico giudaismo sacerdotale (che ritrova in Ezechiele VIII, 16⁵⁹), alla dinamica architettonica si associa l'organizzazione gerarchica delle chiese costantiniane, per vedere in tutti i casi i fedeli rimanere di fronte all'altare, lasciando al celebrante l'efficacia dell'orientamento liturgico. Sible de Blaauw sottolinea l'importanza ecclesiale di questo orientamento osservato nella sua evoluzione a Roma, in contrapposizione all'orientamento puramente esterno dei templi pagani :

L'edificio di culto diventa architettura interna, il che significa anche che il suo orientamento sarà vissuto più dall'interno che dall'esterno. Il fatto che abbia prevalso l'assialità dell'interno, segnata da un altare al centro, e che si sia scelto di orientare l'abside – un elemento tipico dell'interno – verso oriente è molto rivelatore del concetto di edificio di culto cristiano⁶⁰.

L'importanza dell'oriente è proprio quella della luce : «La facciata e l'abside costituiscono i due punti luminosi dell'asse longitudinale della basilica che, sottolineato da una serie di alte finestre, diventa un vero e proprio asse di luce»⁶¹. Il caso romano è quindi conforme, nonostante le sue apparenti irregolarità, alla regola tradizionale dell'orientamento, sintetizzata a partire dalla sua dimensione patristica da Cyrille Vogel in un importante articolo del 1962⁶², con una natura simbolica che egli evidenzia citando Tertulliano : « Amat figura enim Spiritus Sancti orientem, Christi figuram »⁶³.

3 Il simbolismo dell'orientamento, dall'apogeo alla crisi contemporanea

3.1 Dall'apogeo medievale all'attenuazione classica

Per rafforzare il significato simbolico dell'orientamento dell'altare stesso, sarebbe stato anche possibile sviluppare, a partire dai riti della sua consacrazione, ciò che lo rende un *microcosmo*⁶⁴, esso stesso orientato internamente e non solo collocato nell'orientamento generale della chiesa. È quanto spiegano i benedettini del *Monde des Symboles*, citati all'inizio di questo discorso : «L'altare è un microcosmo non solo del mondo naturale, ma anche dell'universo spiritualizzato da

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ «Ed ecco all'ingresso del tempio del Signore, tra il portico e l'altare, circa venti uomini, con le spalle rivolte al tempio del Signore e il volto rivolto verso oriente, che si prostrarono verso oriente davanti al sole».

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.

⁶³ *Ibid.*, p. 187. Rif. nota 29: TERTULLIANO, *Adversus Valentianos* c. 3 (PL 2, 515).

⁶⁴ Che suppone, nel rapporto di analogia del linguaggio simbolico, una corrispondenza con il macrocosmo dell'organizzazione spaziale dell'universo : Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*. Parigi: Presses Universitaires de France, «que sais-je ?», 2019, p. 22.

una consacrazione. Il rito di consacrazione degli altari prefigura e inizia a realizzare liturgicamente quella dell'universo. Per due volte il pontefice traccia cinque croci sul tavolo dell'altare : sappiamo che si tratta dello schema dell'estensione spaziale»⁶⁵ . Questo microcosmo dell'altare può essere concepito come orientato, come dimostrano i movimenti del celebrante all'altare durante la messa, come esposto dal lirismo di Guardini in *Les signes sacrés*. È anche in risonanza con la concezione tradizionale medievale dell'uomo come microcosmo orientato, basata su una lettura patristica simbolica delle quattro lettere del nome di Adamo in greco come corrispondenti alle iniziali dei quattro punti cardinali⁶⁶ . L'importanza dell'orientamento conosce una crescente affermazione nel corso del Medioevo europeo. Cyrille Vogel sottolinea che questo modello sacrale simbolico è teorizzato dal *Rational des divins offices* di Durand de Mende, alla fine del XIII secolo⁶⁷ . La legge dell'orientamento equinoziale, enunciata da Durand, si colloca, secondo Cyrille Vogel, in una riflessione medievale alimentata da una scienza romana trasmessa da Isidoro di Siviglia (570-636 circa) e successivamente dotata di un significato proprio : «Il Medioevo si atterrà a questo principio dell'architettura sacra [che è l'orientamento]; i documenti aggiungono tuttavia una precisazione : l'orientamento sarà verso il *sol* levante *solstiziale* e non verso i punti solstiziali. Gli autori medievali hanno così ripreso la tecnica degli *agrimensores* romani, sviluppando al contempo un simbolismo specificamente cristiano in relazione all'orientamento equinoziale : equinozio di primavera (incarnazione e passione di Cristo), equinozio d'autunno (concepimento del Precursore)⁶⁸ ». Dölger isolava⁶⁹ , tra gli altri riferimenti teorici dello stesso periodo, nell'opera di Onorio di Autun (XII secolo), un testo anch'esso situato all'apice del simbolismo medievale, in cui sono riassunte tre ragioni principali di questo orientamento : la localizzazione del paradiso perduto, il luogo del ritorno di Cristo e l'attesa della resurrezione, associata al ritorno mattutino del sole, simbolo di Cristo risorto⁷⁰ .

La svolta della fine del Medioevo porta forse già con sé i cambiamenti che porteranno all'indebolimento della concezione sacrale e orientata delle chiese. Nella sua monumentale *opera Maison Dieu*, Dominique Iogna-Prat ha sottolineato questa rottura con il Rinascimento, ma ne ha anche visto l'anticipazione, prima della fine del Medioevo, in quelle che definisce le «voci discordanti» che, fin dall'XI secolo, hanno contestato questa sacralizzazione, o almeno alcuni dei suoi sviluppi⁷¹ . Senza considerare le specificità della desacralizzazione quasi assoluta della

⁶⁵ CHAMPEAUX e STERCKX, *Il mondo dei simboli*, 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, settembre 1984, p. 285-301 ; BORELLA, *Le mystère du signe*, p. 88.

⁶⁷ Cyrille VOGEL, «Versus ad Orientem. L'orientamento negli *ordines romani* dell'Alto Medioevo», *Studi Medievali, Serie Terza*, I, 1960, pp. 447-469.

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*, Parigi, Seuil, 2006, pp. 354-359.

Riforma calvinista, con la perdita totale e volontaria dell'orientamento, visibile nella riorganizzazione centrata della cattedrale di Ginevra, ad esempio, i nuovi modelli cattolici post-tridentini non attribuiscono più un'importanza simbolica in quanto tale all'orientamento, senza rivoluzione delle forme ma in una prospettiva ormai più empirica che simbolica e, se non fosse anacronistico affermarlo, già, in un certo senso, «pastorale». Lo si può sottolineare⁷², uno dei rari testi che possono essere invocati qui a titolo di regole, innanzitutto perché riguarda l'Italia all'indomani del Concilio di Trento: *l'Istruzione* di San Carlo Borromeo (1538-1584) *per la costruzione e l'arredamento delle chiese*⁷³. In questa *Istruzione*, pubblicata sette anni dopo il messale riformato di San Pio V, il criterio dell'orientamento sembra ormai meno importante perché, sebbene sia ancora riconosciuto, con il riferimento all'equinozio orientale, è possibile per il vescovo autorizzare (sempre più tacitamente nei fatti) che il coro sia rivolto in un'altra direzione⁷⁴.

Si assiste qui a una rottura con l'intangibilità dei principi enunciati nel *Rational* di Durand de Mende e all'inizio di una possibile generalizzazione della perdita dell'orientamento assiale verso est negli edifici di nuova costruzione, soprattutto in città, con l'allineamento privilegiato della facciata principale sulla strada. Questo cambiamento è visibile a Parigi, per fare un esempio, fin dai primi decenni del XVII secolo. Parallelamente, la moltiplicazione delle pale d'altare monumentali, con la loro effettiva chiusura della finestra assiale del coro, nelle chiese dell'epoca classica o barocca, porta a una certa disconnessione dal simbolismo della luce. Lo sviluppo delle pale d'altare, a partire dal secondo Medioevo, aveva senza dubbio avviato questa disconnessione dall'orientamento con la luce del sole nascente stesso, anche se, da una ventina d'anni, si è respinto con fermezza e in modo definitivo il tentativo di sfruttare questo sviluppo, sulla base di alcuni esempi di antependi diventati pale d'altare, per stabilire il principio di un tardivo ritorno medievale a una celebrazione inizialmente rivolta verso il popolo⁷⁵.

3.2 Perdita dell'orientamento e crisi del simbolismo

Tuttavia, l'orientamento comune dei fedeli e del celebrante verso l'altare, all'interno dell'edificio, si mantiene fino alla metà del XX secolo, consentendo così di conservare almeno in questo modo il simbolismo dell'orientamento dell'altare nell'architettura interna, anche se separato dalla sua effettiva determinazione luminosa, tanto più che il registro decorativo delle pale d'altare lo rappresenta talvolta, in particolare in Francia sotto forma di "glorie" radianti, visibili anche a Parigi⁷⁶. Senza riuscirci veramente, il XIX secolo, tra l'altro per la Francia, sotto la doppia

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

⁷³ Charles BORROMEE, « *Instructionum fabricae et superellectilis ecclesiasticae* » in : Achille RATTI [il futuro Pio XI] ed., *Acta Ecclesiae mediolanensis*, T. II, Milano: Ed. St-Joseph, 1890, col. 1409-1588.

⁷⁴ San Carlo Borromeo esclude tuttavia, senza giustificarlo, il nord: *Ibid.*, col. 1422.

⁷⁵ Jean-Pierre CAILLET, « L'immagine cultuale sull'altare e la posizione del celebrante (IX°-XIV° secolo) », *Hortus Artium Medievalum*, 11 (2005), pp. 139-146.

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

ispirazione di Dom Guéranger e degli architetti neogotici, ha voluto restaurare la chiesa medievale; ha conservato e stabilizzato, soprattutto, l'orientamento interno ereditato dal modello tridentino, con il suo punto di riferimento del tabernacolo che troneggia al centro dell'altare maggiore. È soprattutto a partire dagli anni '60, dopo la pubblicazione di *Inter oecumenici*, nel 1964, che si è generalizzata la celebrazione di fronte al popolo e l'abbandono, di fatto, dell'orientamento.

È importante notare come questa evoluzione, iniziata negli anni '60, sia stata accompagnata da una diminuzione e poi da un abbandono della lettura simbolica dello spazio sacro, al di là persino dell'erosione del carattere sacro dell'edificio liturgico. Nella riforma che ha seguito il Concilio Vaticano II, la perdita del riferimento simbolico è stata pienamente accettata, se non addirittura assunta, come si evince dagli scritti di padre Joseph Gelineau, egli stesso protagonista di questa riforma in Francia, che riconosce questa perdita di simboli in relazione alla pubblicazione di libri liturgici che, a differenza dei precedenti, non codificano né rettificano usi considerati memorabili, ma ne creano e ne introducono di nuovi : «A Vaticano II si è fatto il contrario; prima si sono fatti i libri»⁷⁷ . Questa preminenza del testo e della sua intelligibilità sul simbolismo proprio del rito sembra sottintendere, in filigrana, la costituzione conciliare sulla liturgia, senza dubbio in relazione alla promozione – diventata poi, di fatto, esclusiva – delle lingue vernacolari nel culto. Essa è anche in sintonia con la Modernità alla quale la Chiesa romana vuole aprirsi in questa occasione, per la quale, in particolare in campo artistico, l'esplicitazione più discorsiva dell'allegoria⁷⁸ ha da tempo preso il sopravvento sul segno muto del simbolo, anche se il suo registro rimane simile. Nell'era scientifica, il mondo naturale stesso può ancora essere colto in una realtà simbolica, dal momento che il suo dato primario è diventato, innanzitutto, oggetto di una spiegazione geometrica, fisica o chimica? È la domanda che, in un recente libro, il filosofo Olivier Rey pone sull'acqua, nel suo simbolismo poetico⁷⁹ . In precedenza aveva indirettamente posto la stessa domanda sul cielo, a partire dalla formulazione delle equazioni geometriche del ciclo dei pianeti da parte di Galileo⁸⁰ .

La crisi della liturgia e la crisi del simbolismo sono collegate⁸¹ . Uscire dalla crisi liturgica richiede certamente di ritrovare la realtà simbolica della liturgia, aspirazione che molte iniziative attuali manifestano, a loro modo. Ma ciò richiede una comprensione profonda del simbolo, con la sua adeguatezza alla realtà naturale, al di là di tentativi che non è più il momento di dettagliare ma che, nella loro stragrande maggioranza, si limitano all'inventiva estetica della creazione artistica. Questo ripristino del simbolismo liturgico, nella sua assialità fondamentale e cristica, passerà certamente attraverso una comprensione e un ripristino dell'orientamento dell'altare così come era

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

⁷⁸ DECHARNEUX e NEFONTAINE: *Le symbole*, pp. 13-14.

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

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

⁸¹ La loro associazione è sviluppata in : Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Losanna: L'âge d'homme, 1990, 381 p.

stato ricevuto in eredità. Era una delle intuizioni, ispirata anche dal suo compatriota monsignor Klaus Gamber⁸², del ritorno ai fondamenti del nostro defunto papa Benedetto XVI alla vigilia della sua elezione, in *Lo spirito della liturgia*⁸³. Glielo si era potuto rimproverare; aveva torto?

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

⁸³ RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*.