

## La orientación del altar en la construcción simbólica del espacio

Marc Levatois<sup>1</sup>

Permítanme partir de la premisa de la necesidad de utilizar una «geografía simbólica» para comprender la arquitectura de los edificios religiosos, tal y como se afirma al principio del volumen *Le monde des symboles*<sup>2</sup>, de la colección Zodiaque, editada en su día por los monjes de La Pierre-qui-Vire. Este es el proyecto que voy a emprender para evaluar lo que puede aportar a la comprensión del lugar del altar y su orientación. Lo intentaré en el marco de un enfoque espacial en el que la «geografía simbólica» pueda seguir siendo verdaderamente geográfica en el sentido de mi disciplina, señalando lo que se puede retener de la organización del espacio en sí mismo, ya que la geografía también trabaja sobre las representaciones del espacio, en particular las religiosas y potencialmente católicas<sup>3</sup>. La organización del espacio que se evalúa de esta manera es doblemente una *construcción* de ese espacio : en sentido figurado, por el diseño de su estructura, pero también en sentido literal, por su arquitectura, espacio construido materialmente palabra por palabra. Es a esta arquitectura religiosa a la que se aplica toda una reflexión sobre el espacio litúrgico, cuyo elemento central es el altar, con el lugar y el papel estructurantes principales, debido a la creencia en la presencia divina eucarística. Pensarla en su dimensión simbólica es, como veremos, concebirla en sus fundamentos, pero también en lo que estas concepciones inscritas en la piedra dicen de otra realidad espacial, que pertenece al ámbito de lo divino y de la liturgia celestial, de la que la liturgia terrenal no puede separarse en ninguna de las comuniones del cristianismo tradicional. Es esta relación, esta analogía en el sentido pleno del término, la que nos introduce en la realidad simbólica del espacio litúrgico.

Esta mirada sobre los fundamentos simbólicos del espacio litúrgico me parece tanto más importante y oportuna cuanto que, en mi opinión, las preocupaciones actuales sobre el espacio litúrgico se centran sobre todo en el «cómo» y parecen dejar de lado las razones mismas de este espacio, su «porqué», en particular en el orden simbólico. Ciertamente, en su reciente carta apostólica *Desiderio desideravi*, el papa Francisco, citando a Romano Guardini (1885-1968), evoca, en la formación litúrgica, la necesidad de que el hombre «recupere su poder simbólico»<sup>4</sup>, pero el tema de la carta se refiere explícitamente a la «formación litúrgica del pueblo de Dios» y no a la comprensión de los fundamentos de la liturgia y su espacio, y sus referencias se refieren sobre todo a la constitución *Sacrosanctum concilium* del Concilio Vaticano II, donde este espacio no se aborda explícitamente como tal, en sus fundamentos, sino solo indirectamente, en relación con el arte

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en el XII Coloquio CIEL en Roma, febrero de 2023.

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

<sup>3</sup> Jean-Robert PITTE, *La planète catholique, Une géographie culturelle*, París: Tallandier, 2020, 177 p.

<sup>4</sup> Carta apostólica *Desiderio desideravi* del 29 de junio de 2022, n.º 44. Referencia dada por Guardini en la nota : R. GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923) en *Liturgie und liturgische Bildung* (Maguncia, 1992) p. 99; trad. fr. *La formation liturgique*, Lovaina: Peteers, 2017, p. 75.

sacro. En el ámbito de la investigación sobre el espacio litúrgico, el «cómo» también parece prevalecer con mayor frecuencia sobre el «por qué», si nos referimos a lo que es sin duda el último gran coloquio científico francés sobre el espacio litúrgico, dirigido en enero de 2019 por el P. Drouin, él mismo protagonista de la parte interior y litúrgica de la restauración en curso de la catedral de Notre-Dame de París tras el incendio<sup>5</sup>. Se trata aquí directamente del espacio litúrgico, desde una perspectiva profunda y diversificada, pero, junto a la feliz rehabilitación de un P. Louis Bouyer que lo ha explicado tan bien<sup>6</sup>, el fundamento mismo del espacio litúrgico no se cuestiona claramente, en el proyecto voluntariamente afirmado de atenerse a él —y permanecer en él a la concepción del espacio litúrgico decidida por la instrucción romana *Inter oecumenici* «para la ejecución de la constitución sobre la liturgia» en 1964, de la que se trata de retomar las aplicaciones, con una mirada crítica que, en definitiva, solo se centra en la calidad visual y artística de sus realizaciones anteriores. Entre los coloquios organizados en el marco de la abadía italiana de Bose, parece más fundamental el de 2006, *El espacio litúrgico y su orientación*<sup>7</sup>, en particular por la participación del P. Uwe Michael Lang, que planteó claramente la cuestión del «simbolismo cósmico» de la orientación del altar<sup>8</sup>. Cabe destacar, sobre todo por parte francófona, la aportación de elementos fundamentales, a partir del modelo medieval, en el coloquio *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Age* (Espacio eclesiástico y litúrgico en la Edad Media), dirigido por Anne Baud, también en 2006, en particular por Alain Rauwel sobre la perspectiva histórica de la orientación del altar<sup>9</sup>. Sin embargo, se puede observar, en el ambiente general de los últimos años, a pesar de las publicaciones del cardenal Ratzinger antes de su elección pontificia<sup>10</sup>, un cierto abandono del «porqué» del espacio litúrgico. Para nosotros, de hecho, es también una invitación a invertir en este sentido el debate, en la medida en que las razones —especialmente las relacionadas con una visión comprometida y militante de la Antigüedad cristiana— que se habían esgrimido para legitimar, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, la inversión del espacio litúrgico (cuya clave y principal manifestación es el giro del altar) ya no se invocan. ¿Se ha convertido la referencia normativa a la tradición sesentana iniciada por *Inter oecumenici* en una marca de conservadurismo?

Me permitiré solo volver sobre algunos puntos desde el punto de vista de la organización espacial, subrayando lo importante que es la orientación del altar, en su dimensión simbólica. Mi

---

<sup>5</sup> Gilles DROUIN (dir.), *L'espace liturgique, un espace d'initiation, Actas del coloquio del Instituto Superior de Liturgia, 23-24-25 de enero de 2019*, París: Cerf, 2019, 291 p. Cabe destacar el principio reivindicado en la página 16 del prefacio : «Partiré del Concilio Vaticano II porque este coloquio tiene como objetivo esbozar una teología del espacio para las liturgias según el Vaticano II».

<sup>6</sup>En particular, por la referencia a *Arquitectura y liturgia*.

<sup>7</sup> Las actas fueron publicadas en italiano por el monasterio: Frédéric DEBUYST, Paul DE CLERCK, Albert GERHARDS (dir.), *Spazio liturgico e orientamento*, Magnano: Qiqajon Edizioni, 2007, 288 p.

<sup>8</sup> Uwe Michael LANG, «Una direzione comune nelle preghiere liturgiche», DEBUYST, *Spazio liturgico...*, p. 203-2015. Véase, en particular, p. 208-209 : «Il simbolismo cosmico del culto sacramentale».

<sup>9</sup> Alain RAUWEL, « L'orientation des autels : un problème mal posé ? ». En: 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

<sup>10</sup> Especialmente en : Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ginebra: Ad Solem, 2001, 184 p.

intervención versará, por tanto, sobre todo en torno a una interpretación espacial y simbólica de realidades bíblicas, arqueológicas o patrísticas ya conocidas. Será también una oportunidad para ver, *en última instancia*, la convergencia entre el debilitamiento de esta comprensión simbólica y el de la orientación misma con la historia contemporánea del giro de los altares.

## **1 El símbolo, la orientación del espacio sagrado de la iglesia y Cristo-luz**

### ***1.1 La iglesia, espacio sagrado que puede concebirse en una construcción simbólica***

Si la aplicación de esta geografía simbólica es posible en nuestras iglesias, es sobre todo porque son consideradas, por la conciencia creyente y practicante, como una identidad particular distinta del espacio homogéneo del mundo circundante, considerado profano, es decir, que se conciben y, sobre todo, se viven como espacios sagrados, aunque lo sagrado cristiano sea diferente al de otras religiones, en su relación con la Encarnación de Dios y la santidad de la asamblea-Iglesia que celebra el culto<sup>11</sup>. Separados del mundo profano por su consagración y su uso, estos lugares sagrados se inscriben en una estructura espacial particular, distinta de la indeterminación del espacio profano, lo que determina su orientación. Esta concepción sacra de las iglesias, clave para su lectura simbólica, no está ligada a una visión pasadista o impuesta desde fuera, sino que también se corresponde con su situación en el derecho de la Iglesia católica actual. Los lugares sagrados, *loca sacra*, presentes en el código de derecho canónico vigente se refieren oficialmente al culto y, lo que hoy en día puede parecer más secundario, a la sepultura, según su definición : «Lugares destinados al culto divino (lugares de culto) o a la sepultura (cementeros) mediante una dedicación o una bendición constitutiva (can. 1205-1213)». Estos lugares se convierten en sagrados mediante una dedicación (*dedicatio*) : «Consagración de un lugar (iglesia, altar, cementerio, etc.) realizada normalmente por el obispo (can. 1169 y 1205-1213)»<sup>12</sup>. Veintiún años después de la promulgación del nuevo código de derecho canónico, en 2004, el Vaticano confirmó su adhesión al concepto de *lugar sagrado*, en relación con la misa, en la Instrucción *Redemptionis Sacramentum* : «La celebración eucarística se realizará en un lugar sagrado, a menos que, en un caso particular, la necesidad exija otra cosa»<sup>13</sup>. Este reconocimiento oficial no elimina, por supuesto, el movimiento contemporáneo de desacralización, pensado o aceptado, que afecta a la dimensión simbólica, sobre todo desde mediados del siglo XX, y que induce a la pérdida del sentido de la orientación del altar.

Más allá de lo que expresa claramente el magisterio en las referencias anteriores, es difícil ir más allá, en los textos, sobre los fundamentos y la estructura de esta sacralidad espacial como clave de una lectura simbólica. La época actual se sitúa aquí, sobre todo, como hemos visto, en el registro del «cómo», más que del «por qué», y el concepto de espacio sagrado depende del más general *de*

---

<sup>11</sup>Marc 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*, octubre de 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> (consultado el 15/01/2023)

<sup>12</sup> Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, París: Cerf, 1993, p. 132.

<sup>13</sup> Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Instrucción Redemptionis Sacramentum sobre algunas cosas que deben evitarse en relación con la Santísima Eucaristía*, 25 de marzo de 2004, n.º 108.

*espacio*, que es en sí mismo reciente y está vinculado, en un principio, a su acepción arquitectónica, en un origen ajeno a los círculos eclesiásticos<sup>14</sup>. La teorización del espacio se ha convertido ahora en algo habitual en geografía, pero se ha desarrollado sobre todo desde los años 1960-1970<sup>15</sup>. Aborda la estructura del espacio en cuestión —entre la que se incluye legítimamente su orientación—, pero entonces es posible que las concepciones explícitas antiguas de la iglesia como espacio sagrado sean escasas. Me parece que la primera mención exacta de un «espacio sagrado» en el pensamiento católico se remonta a las primeras décadas del siglo XX, nuevamente de la pluma de Romano Guardini, en un opúsculo traducido al francés con el título *Les signes sacrés (Los signos sagrados)*, en el que uno de los capítulos se titula precisamente «L'espace sacré» (El espacio sagrado)<sup>16</sup>, que permite comprender el papel estructurante de la orientación de la acción litúrgica, origen dinámico de su dimensión espacial, en su relación con el mundo simbólico y crístico, donde la luz desempeña, como es evidente, un papel fundamental. Este texto es importante y lo que sigue a continuación será, en cierto modo, sobre todo una explicación: «El espacio natural tiene tres dimensiones, porque no es caos [...] La esfera religiosa tampoco carece de orden. Y su bella ordenación nace de los misterios de la fe. La iglesia se orienta de este a oeste, de la salida al ocaso del sol. Es el sol el que da la dirección a su nave. Los primeros rayos del día deben acariciarla, y los últimos. En el mundo de las almas, el sol es Jesús : siempre hay que orientarse hacia él, porque así nuestros actos y nuestros corazones adquieren valor eterno. Para leer el Evangelio, se lleva el misal de derecha a izquierda, es decir, hacia el norte, ya que el altar está orientado hacia el este [...] El sur es la patria de la luz deslumbrante, signo de la claridad de los cielos; y el norte, la tierra de los horizontes fríos y grises. El Evangelio viene del país de la luz [...] Por último, hay una tercera dimensión que va de abajo hacia arriba. El sacerdote que prepara la víctima eleva hacia el cielo la patena y el cáliz; sus ojos y sus manos se elevan *de profundis* hacia la divinidad, porque Dios está arriba [...] Así se orienta el mundo religioso.<sup>17</sup>. En este texto, el espacio sagrado, en su singularidad, está orientado, y esta orientación se expresa claramente en el altar mediante la analogía del simbolismo<sup>18</sup>.

### **1.2 Relevancia cristiana y crística de la lectura simbólica : preeminencia del símbolo de la luz**

Ahora es importante volver a la definición del símbolo, sin la cual no puede haber simbolismo. Nos encontramos aquí en una relación entre el significante y el significado, inducida, por ejemplo, por lo

---

<sup>14</sup> Françoise CHOAY, artículo «Espacio y arquitectura», *Encyclopaedia Universalis, Suplemento*, París: 1996, p. 640.

<sup>15</sup> Hasta tal punto que, sobre todo con la influencia de la geografía americana, puede orientarse hacia un análisis espacial : Peter HAGGET, *L'analyse spatiale en géographie humaine*, trad. Hubert FRÉCHOU, París: Armand Colin, 1973, 395 p.

<sup>16</sup> Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, París: Spes, 1930, p. 72-73, «espace sacré» traduce aquí el alemán «Heiliger Raum».

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> El opúsculo de Guardini se publicó en alemán con el título *Von Heiligen Zeichen*, es decir, en referencia a los signos, *Zeichen*, más que a los símbolos en sentido estricto, pero el autor asimila abiertamente desde el principio estos signos a su dimensión de símbolos (*Symbole*) : « *So sollte empfunden werden, inwiefern sie Zeichen, Symbole sind.* », *Von Heiligen Zeichen*, Mainz : Matthias-Grünwald, 1933, p. 6.

que el diccionario de Littré pone en el centro de su definición : «figura o imagen empleada como signo de una cosa»<sup>19</sup> , pero donde el símbolo se distingue del signo como tal, al imponerse y no depender de una simple convención social, lo que se suele considerar para el signo lingüístico en las concepciones generales de la lingüística moderna. Este carácter predeterminado del símbolo permite relacionarlo con su origen etimológico, que suele remontarse a la Antigua Grecia, y que designa «un objeto de reconocimiento cortado en dos partes, cada una de las cuales permite a los mensajeros o portadores reconocerse entre sí al encajarlas»<sup>20</sup> . De hecho, lo que se impone en el símbolo, cuando trasciende estos orígenes prácticos para alcanzar el mundo de las ideas, es, a través de la relación con el mundo natural, la designación de realidades de orden superior, clásicamente de orden religioso en las civilizaciones antiguas y tradicionales : «El símbolo no debe confundirse con el signo, ya que no es convencional ni intelectual, sino una llamada de la imaginación sensible hacia lo espiritual que sugiere sin significarlo»<sup>21</sup> . La dimensión religiosa del simbolismo puede, sin duda, verse arrastrada hacia los excesos del esoterismo, tal y como se cultiva en el mundo masónico; también puede experimentar un despliegue extremo en toda una poesía capaz de proclamar, con el Baudelaire de «Las correspondencias»: «La naturaleza es un templo donde pilares vivos Dejan a veces escapar palabras confusas; El hombre pasa a través de bosques de símbolos, Que lo observan con miradas familiares», aunque la liturgia también puede asociarse a este «bosque de símbolos», como demostró hace unos años el abad Barthe<sup>22</sup> . Sin embargo, esta estructura no desmonta la realidad constante en la historia de los hombres del símbolo, con una dimensión tradicionalmente fuerte y religiosa, que determina una relación de analogía entre el símbolo y la realidad que significa, una relación que va más allá de la simple comparación e implica una fuerte asociación — de naturaleza casi ontológica— con la idea de la realidad así significada: «En el simbolismo propiamente dicho, este se supone claramente «objetivo». El mundo de las realidades es realmente, en el pensamiento de los simbolistas, como el mundo material que se extiende ante nuestros ojos»<sup>23</sup> . Tal y como se concibe de esta manera, incluso desprovisto de posibles derivas esotéricas, ¿no es el símbolo más adecuado para la religión pagana que para el cristianismo?

Sin profundizar más en la teoría general del símbolo, que atraviesa todo el pensamiento humano, desde la arqueología más remota hasta el psicoanálisis, me parece necesario ahora volver sobre la adecuación de una lectura simbólica al cristianismo, que permita evaluar la visión orientada de la celebración eucarística expresada anteriormente por Guardini. El proyecto parece inicialmente paradójico, en la medida en que la palabra símbolo, de origen griego, está ausente del vocabulario del Nuevo Testamento, en particular en su versión griega, la más antigua que se conoce, en su forma *σύμβολον*, independientemente de los términos afines (imagen, huella, misterio, semejanza...) que

---

<sup>19</sup> Citado por Baudouin DECHARNEUX y Luc NEFONTAINE: *Le symbole*, París: Presses Universitaires de France, «Que sais-je?», 2014, p. 10.

<sup>20</sup> Ibid. P. 19, con la etimología griega comúnmente aceptada dada por Littré, del latín *symbolum* : «de *σύμβολον*, marca acordada, de *συνβάλλειν*, poner juntos, de *σύν*, con y *βάλλειν*, lanzar».

<sup>21</sup> Anne SOURIAU (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, París: PUF, «Quadrige», 2010, p. 1405.

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

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

puedan asociarse a ella. El griego es la lengua del Nuevo Testamento, pero también de la versión griega helenística del Antiguo Testamento, la Septuaginta (LXX). Jean Borella, en su obra *Le mystère du signe*<sup>24</sup>, ha buscado nuestra palabra en ella. Encontró una única acepción, que retomo, en el libro de la Sabiduría (titulado, en la Septuaginta, Sabiduría de Salomón), en el capítulo XVI: «[6] Pero, con vistas a su corrección, se turbaron por poco tiempo, teniendo un símbolo de salvación [σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας], para recordarles el precepto de tu ley. [7] Porque quien se convertía era salvado, no por el objeto que veía, sino por ti, salvador de todos» (Sabiduría XVI, 6-7). La referencia griega es esencial, en la medida en que este libro, escrito en griego, no existe en la Biblia hebrea y en que la Vulgata traduce aquí *σύμβολον* por *signum*<sup>25</sup>. Jean Borella hace de esta única pero poderosa cita de la palabra símbolo *σύμβολον* en la Biblia una puerta de entrada a su presencia en el cristianismo, en un desarrollo del que conviene retomar los elementos principales : «El escriba [redactor de la Sabiduría] alude aquí al episodio de la serpiente de bronce que nos cuenta el libro de los Números. Los judíos, cansados de vagar por el desierto, murmuran contra YHVH, que los castiga enviándoles serpientes ardientes. Arrepentidos, suplican a Moisés que interceda por ellos. Dios acepta la oración de Moisés y le dice (según la versión de los LXX) : «Hazte una serpiente de bronce y colócala como señal ( *sémeion* ) [θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημίῳ] [...] todo aquel que haya sido mordido y la mire, vivirá» [Números, XXI, 8]. Es interesante observar que el escriba helenista [de la Sabiduría], que lee la Biblia en su versión de la LXX y, por lo tanto, para quien el término *sémeion* está garantizado por las Escrituras, no retoma este término y lo sustituye por el de *symbolon* [...] Creemos que la razón de esta preferencia es que, para un judío impregnado de la cultura griega, el significado religioso de *symbolon* parece mucho más significativo que el de *sémeion*»<sup>26</sup>. Esta recuperación de la imagen de la serpiente de bronce permite, por tanto, a Jean Borella considerarla como «símbolo de salvación», según la interpretación patrística clásica<sup>27</sup>, aunque la palabra no aparezca en el libro de Números, y atribuirle a Cristo, tal y como él mismo explica en el Evangelio según San Juan : «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así debe ser levantado el Hijo del hombre, para que todo aquel que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Juan, III, 14-15). Por lo tanto, podemos retener cierta legitimidad de la presencia cristiana del símbolo en relación con las Escrituras, lo que permite, al poner luego de manifiesto la relación crística, dar sentido a la orientación del altar. Si el símbolo representa una realidad superior, relacionada y asociada con Dios, es una manifestación sensible, en una relación de presencia-ausencia, de la que Jean Borella hace una «metafísica implícita» que estructura el Evangelio según San Juan, de manera sobresaliente en la relación de la luz con Cristo y con Dios : «Hay que destacar la insistencia con la que san Juan habla de la «luz verdadera» (I, 9) [...] Y si hay

---

<sup>24</sup> Jean BORELLA, *Le mystère du signe*, París: Maisonneuve et Larose, 1989, 270 p.

<sup>25</sup> De hecho, la traducción que he retomado aquí, para dar una referencia reconocida, proporcionada por el sitio web *La Bible en ses traditions*, que pretende ser común a la Septuaginta y a la Vulgata para este libro, había utilizado por esta razón el término *signe*, que me he permitido rectificar por *symbole*.

<sup>26</sup> BORELLA, *Le mystère du signe*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibid.* El autor añade en este sentido la referencia explícita, para los primeros autores cristianos, a San Justino y San Ireneo de Lyon.

una vid verdadera, una luz verdadera, un pan verdadero<sup>28</sup> e (el que viene del cielo), es porque hay una luz, una vid, un pan aparentes, que solo tienen la sombra de la realidad. »<sup>29</sup> . La referencia a la luz es fundamental entre todas las analogías simbólicas de Cristo que despliegan los evangelios y que el tiempo no permite desarrollar. Sin duda, se puede afirmar que la luz es el símbolo por excelencia de Cristo en todo el Nuevo Testamento, con, en su realidad de signo natural, el dominio casi absoluto de la luz del sol naciente, desde el este hacia el oeste. La luz es también el único atributo simbólico de Cristo que figura en la expresión solemne de la fe, llamada precisamente símbolo (en una acepción eclesiástica diferente del término, pero relacionada con él), en el símbolo de Nicea-Constantinopla, para quien es «Luz procedente de la Luz»<sup>30</sup> , lo que se lee o se canta también en el altar.

## **2. Cristo, sol naciente: fuerza del simbolismo litúrgico y orientación del altar**

### ***2.1 El sol naciente y la orientación de la oración***

La orientación del altar está, en su organización espacial, ligada a la orientación de la celebración de la liturgia que, en su naturaleza ritual, es, como demostró el P. Bouyer, tanto palabra como gesto, es decir, fundamentalmente, movimiento en el espacio<sup>31</sup> . Su significado es eminentemente simbólico, lo que se puede establecer en relación con la salida del sol, que es en la realidad natural la manifestación más evidente de la luz. En parte, fue la impugnación de la validez cristiana de este simbolismo del sol naciente lo que motivó el cuestionamiento de la orientación común del celebrante y los fieles —y, por tanto, la orientación tradicional del altar— en el momento de la reforma litúrgica posconciliar, lo que subraya el carácter crucial de la interpretación simbólica. Entre otras quejas, se trataba de poner de relieve la existencia anterior de un culto pagano predominantemente solar, en particular romano, que podía ser una adoración al sol, lo que convertía la práctica de la orientación litúrgica en una tradición pagana introducida fraudulentamente en la liturgia y que no debía tener cabida en el culto cristiano. Esta es la interpretación que hizo Mons. Martimort de un famoso sermón de San León para la fiesta de Navidad, en el que pedía no saludar al Oriente antes de entrar en la basílica romana (occidental, como hoy en día) de San Pedro, para deslegitimar así la orientación.<sup>32</sup> Se ha podido hacer justicia a esta interpretación forzada de San León, mostrando la diferencia entre un gesto de adoración al astro solar como divinidad, lo que podría haber significado el saludo antes de entrar en la basílica, y la orientación del culto en la propia basílica, en una dimensión exclusivamente simbólica, El riesgo de confusión puede

---

<sup>28</sup> Con el uso, en cada caso, del mismo adjetivo *ἀληθινός*, que permite asociar todos estos términos en su significado simbólico de realidad superior celestial y divina.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>30</sup> *Φῶς ἐκ Φωτός, Lumen de Lumine*, Ref. : H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo: Herder, 1955, p. 41.

<sup>31</sup> Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, París: CERF, 1962, p. 79-80.

<sup>32</sup> Aimé-Georges MARTIMORT (dir.), *L'Eglise en prière*, T.1, *Principes de liturgie*, Tournai: Desclée, 1983, p. 191. La cita de San León que se da como referencia en esta misma página es : *In Nativitate Domini, Sermo 7*, n.º 4-5, *Sermons*, París: Cerf, 1964, col. Sources chrétiennes, vol. 22 bis, p. 156-161.

entenderse mejor el día de Navidad, debido a la antigua fiesta pagana solar cuya fecha se retomó en Roma en el siglo IV. Esta distinción de orden genealógico, que muestra la especificidad cristiana y simbólica de este préstamo solar en Navidad, fue realizada, en el marco de una antropología más generalista, por Mircea Eliade en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. En ella recuerda cómo el emperador Aureliano (270-275) reimplantó en Roma el culto solar y «fijó el aniversario del *Deus Sol Invictus* el 25 de diciembre, «día del nacimiento» de todas las divinidades solares orientales»<sup>33</sup> y cómo su sucesor Constantino, antes de su conversión, «era un fiel seguidor del culto solar y veía en el *Sol Invictus* el fundamento de su imperio [...] Pero, a diferencia de Aureliano, para quien *Sol Invictus* era el dios supremo, Constantino consideraba al sol [solo] como el símbolo más perfecto de Dios. La subordinación del sol al Dios supremo fue muy probablemente la primera consecuencia de su conversión al cristianismo; pero la idea ya había sido expresada por el neoplatónico Porfirio»<sup>34</sup>. Eliade no profundizó más en el simbolismo solar en la tradición cristiana, pero su importancia fundamental para comprender la orientación de la liturgia fue magistralmente profundizada en *Sol salutis*<sup>35</sup>, obra maestra de Franz-Joseph Dölger (1879-1940), contemporáneo y compatriota de Romano Guardini en la primera generación del Movimiento Litúrgico Alemán. Por su amplitud y a la luz de las referencias que cita, ofrece sin duda el enfoque más sistemático de la dimensión solar de la orientación en el culto cristiano, explicando y fundamentando la legitimidad de lo que puede considerarse un préstamo de un entorno simbólico (también, pero no exclusivamente, pagano) en la realidad natural y cultural del significante simbólico. Dölger, tras recordar que los antiguos rezaban por la mañana hacia el este a las divinidades de la luz y por la tarde hacia el oeste a las divinidades nocturnas, asume el préstamo de la orientación por parte de la oración cristiana, planteando, sin duda de forma precoz en el pensamiento contemporáneo, la idea de un préstamo de orden cultural. Esta adopción de la orientación, con una evidente connotación solar, se explica así por el entorno cultural —incluido el del judaísmo— en el que nació el cristianismo antiguo, en la cuenca mediterránea: «Este hecho se remonta a la expansión del cristianismo desde Oriente hacia la cuenca mediterránea, época en la que tuvo que adaptarse a la cultura griega y romana. Muy pronto (sin duda, poco después de la destrucción de Jerusalén) adoptó la orientación habitual de la oración, desde las cercanías de Antioquía y Alejandría, en contacto con el judaísmo y el paganismo. También muy pronto lo convirtió en ley. [...] La orientación cristiana en la liturgia obtiene así una confirmación y un carácter de evidencia».<sup>36</sup> Este hecho puede relacionarse con la adopción de la lengua griega y luego latina, en lo que podría considerarse como «inculturación» (en el sentido actual del término)<sup>37</sup> del cristianismo en el mundo mediterráneo, sentido en el que también podría entenderse el uso

---

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

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 391.

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

<sup>36</sup> DÖLGER, *Sol salutis*..., pp. 321-322 (traducción libre).

<sup>37</sup> Pierre-Marie GY, *La liturgie dans l'histoire*, París: Cerf-St-Paul, 1990, p. 59-72.

litúrgico del incienso, el vino e incluso el trigo, debido al ámbito biogeográfico y no solo cultural de las plantas de las que se extraen, lo cual es importante en la relación de los símbolos con los elementos naturales. Reeditado hace unos cincuenta años, traducido al español pero nunca al francés, el libro de Dölger sigue siendo una referencia segura, que pudo ser profundizada hace unos veinte años por Martin Wallraff, quien explicó su dimensión simbólica<sup>38</sup>.

Mientras tanto, en 1951, el futuro cardenal Jean Daniélou (1905-1974) destacó en *Bible et liturgie* la evidencia de los primeros siglos cristianos sobre la relación entre la orientación de la oración en general, fundamento de la orientación del altar, y la luz del sol, en particular para el ritual del bautismo. Así, en los primeros siglos, la orientación de la oración en general iba acompañada de la orientación de la oración ritual de los nuevos bautizados, lo que precisaba su dimensión simbólica y ofrecía otra posible explicación del préstamo del simbolismo solar de la orientación a la cultura circundante, a partir del rito que se practicaba entonces durante la vigilia pascual de renuncia a Satanás y adhesión a Cristo. Merece una cita extensa:

El último rito preparatorio para el bautismo [...] es comentado por Cirilo de Jerusalén [...] en la primera de *las Catequesis mistagógicas*. Lo encontramos en todos los autores y en todas las Iglesias, en Jerusalén y en Milán, en Antioquía y en Roma. Su origen es antiguo. Ya se menciona en los escritos de Tertuliano. Parece estar directamente relacionado con la abjuración de la idolatría. En este sentido, debió aparecer, no en el judeocristianismo, donde no habría tenido sentido, sino en el cristianismo de la misión [...] <sup>39</sup>.

Daniélou también insiste en la dimensión escatológica de esta orientación, que puede relacionarse con el regreso del Mesías e introducir en esta circunstancia una ruptura con la manifestación esperada por los judíos en Jerusalén :

El significado escatológico de este rito [...] concuerda bien con lo que hemos dicho sobre su presencia entre los moribundos. Esperan que Cristo venga a buscarlos. Por otra parte, varios textos nos indican este significado escatológico. Parece tener su punto de partida en San Mateo : «Como el relámpago viene del Oriente, así aparecerá el Hijo del hombre» (XXIV, 27). La *Didascalía de Addai* la relaciona explícitamente con este texto : «Los apóstoles han establecido que debéis rezar hacia el Oriente, porque, como el relámpago aparece en el Oriente, así será la venida del Hijo del hombre [...] <sup>40</sup>.

Cabe añadir que esta dimensión parusíaca de la luz que viene del oriente también puede asociarse con la primera venida de Cristo en su natividad, como se evoca en la liturgia romana del

---

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

<sup>39</sup> Jean DANIELOU, *Biblia y liturgia, La teología bíblica de los sacramentos y las fiestas según los Padres de la Iglesia*, París: Cerf, 1951, pp. 38-39 y 43-45. Las referencias proporcionadas por Daniélou proceden generalmente de la *Patrología griega* o de la *Patrología latina* de Migne. Se han omitido en la presente cita.

<sup>40</sup> *Ibid.*

Adviento, en la Gran Antífona del 21 de diciembre : «O Oriens, splendor lucis aeternae et sol justitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis<sup>41</sup> ».

Las investigaciones más recientes de Martin Wallraff permiten profundizar en lo que anteriormente había planteado Dölger (cuya obra monumental elogio) y precisado Daniélou. Martin Wallraff desarrolla la distinción entre la evidencia de la orientación de la oración, también en su dimensión de arquitectura religiosa, y la complejidad de su interpretación, lo que permite subrayar su dimensión propiamente simbólica. Lo hace también al margen de las disensiones (o del consenso impuesto) que caracterizaron a la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XX, en su calidad de historiador y teólogo luterano, basándose en las fuentes. Uno de los principales intereses de su enfoque es mostrar una desconexión entre lo que él establece como la evidencia de la antigüedad y la ubicuidad casi total de la orientación de la oración cristiana, especialmente para la celebración eucarística<sup>42</sup> , y una exposición relativamente tardía de lo que la motiva y la explica. Esto confirma el préstamo tácito de la orientación litúrgica a un entorno cultural y cultural (pagano y parcialmente judío, salvo la orientación de las sinagogas hacia Jerusalén) que había sido expuesto por Dölger, pero también permite subrayar su dimensión simbólica, ya que el símbolo (en este caso, la dirección del sol naciente) es un signo que habla esencialmente de sí mismo, como hemos recordado, y no a través de una convención lingüística. La explicación de este simbolismo aparece, según él, en el siglo III y de forma concomitante con la culminación del auge de una dimensión solar en el culto pagano de la Roma imperial, como sugería la cita anterior de Eliade. Evoca en esta época una «solarización» (*Solarisierung*) de la cultura religiosa imperante, lo que permite comprender la complejidad del paralelismo con el culto imperial que más tarde señalaría San León<sup>43</sup> . Para él, este proceso encuentra una especie de culminación en la afirmación, anteriormente mencionada, de Cristo «luz de luz» a partir de la versión de 325 del Símbolo de Nicea. En cuanto a la orientación de la oración en sí misma, Wallraff ve en el auge de la explicación solar el papel central de Orígenes (185-253) y cita un extracto de su *Tratado sobre la oración*, donde se expresa claramente la dimensión simbólica (συμβολικῶς) de la asimilación entre la oración hacia la salida del sol y la mirada del alma hacia la llegada de la verdadera luz<sup>44</sup> .

## 2.2 La orientación y la espera de Cristo

En las Escrituras, este simbolismo cristiano del Oriente y del sol naciente se confirma por su vínculo no solo con la parusía, en el versículo anteriormente citado de San Mateo (XXIV, 27), sino también a la Ascensión, mediante el uso, que Daniélou, en *Biblia y liturgia*, considera clásico en la época patrística, del versículo 34 del salmo 67 (en la versión y numeración de la Septuaginta y la

---

<sup>41</sup> «¡Oh Oriente! Esplendor de la luz eterna y sol de justicia, ven e ilumina a los que están sentados en tinieblas y en sombra de muerte».

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

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 64.

Vulgata), que evoca al Señor «que asciende por el oriente [κατὰ ἀνατολάς]». Para Daniélou, esta referencia permite reforzar y ampliar el simbolismo de una orientación eclesial de la oración:

Este versículo tiene una gran importancia para la historia litúrgica. De hecho, afirmaba que la Ascensión de Cristo había tenido lugar en el Oriente. Los ángeles de la Ascensión habían anunciado que «Cristo volvería tal y como había subido al cielo» (Hechos, I, 11). Desde entonces, se esperaba el regreso de Cristo por el este. Ahora bien, para Erik Peterson, ese es el origen primitivo de la orientación de la oración. Es la espera del regreso de Cristo, que debe aparecer por el este<sup>45</sup>.

La liturgia romana vuelve a confirmar aquí el simbolismo, retomando en este contexto el versículo comentado por Daniélou, en la antífona de comunión de la misa de la Ascensión : «Psallite Domino, qui ascendit super caelos caelorum ad orientem, Alleluia».

El simbolismo de Oriente, tal y como se toma como referencia de la orientación, solo parece tener valor en su relación tanto con la luz como con el sol naciente. Cabe señalar que, en el Nuevo Testamento, el texto griego del Evangelio de San Lucas utiliza el término *anatolè* (ἀνατολή) para designar al Mesías, cuya llegada debe preparar San Juan Bautista, en el cántico de Zacarías (Lucas I, 78) : «Por las entrañas de la misericordia de nuestro Dios, en la que nos ha visitado, «levantándose [ἀνατολή] desde las alturas». Sin embargo, esta mención del término *anatolè* no se repite en los comentarios patrísticos clásicos sobre la orientación citados por Daniélou y Dölger. De hecho, la precisión «desde las alturas [ἐξ ὕψους]» sugiere que se trata sin duda de una estrella y no del sol, cuya luz no aparece en lo alto del cielo, sino en la línea del horizonte, y *La Biblia en sus tradiciones* traduce aquí literalmente como «el astro que se levanta desde lo alto». Del mismo modo, el ángel portador del sello se describe como «que ascendía del oriente del sol [ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου]» en el Apocalipsis (VII, 2); se trata entonces de una imagen escatológica, pero no específicamente cristiana. El término *anatolè* - ἀνατολή sigue siendo utilizado por San Mateo en el relato de los magos, en el primer capítulo de su evangelio, pero con un sentido exclusivamente regional<sup>46</sup> : «llegaron magos de Oriente [ἀπὸ ἀνατολῶν]...». Paralelamente, el simbolismo abierto —comúnmente interpretado como tal— del anuncio de la parusía, «como un relámpago, de Oriente a Occidente», en Mateo XXIV, 27, resulta aún más evidente : a pesar de la mención de un «relámpago » (este es el primer significado de la palabra *astrapè* [ἀστραπή], pero también se encuentra con el significado más general de luz, en particular de una lámpara, explícito en Lucas XI, 36), se describe una carrera análoga a la del sol. Así, Cristo no es el Dios sol, pero su advenimiento puede entenderse gracias a la imagen de la carrera del sol; es simbólicamente como puede asimilarse al sol. La asociación entre el amanecer y Cristo, independientemente de su parte original de inculturación, expresa un simbolismo que fundamenta la orientación de la oración eclesial, en la medida en que se basa en la luz del sol naciente y sugiere la espera de la parusía.

---

<sup>45</sup> Referencia dada en nota por Daniélou : Erik PETERSON, «La croce e la preghiera verso l'Oriente», *Eph. Liturgicae*, 54 (1945), p. 52 y siguientes.

<sup>46</sup> En plural, lo que confirma este significado regional para el diccionario griego clásico de Bailly.

### 2.3 La orientación y el lugar simbólico del altar : el ejemplo de Roma

No se trata aquí de presentar las referencias patrísticas que fundamentan la antigüedad de esta orientación ni los vestigios arqueológicos que permiten evaluar su temprana realización en la piedra de los santuarios, sino de volver únicamente al ejemplo de las iglesias paleocristianas de Roma que, en su complejidad, revelan el simbolismo de la luz. También hay que considerarlo como el caso paradigmático que fue, en las referencias de un cuestionamiento de la orientación clásica. Así, podemos citar, ya en los años treinta, el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, para el que la orientación de las antiguas basílicas romanas no parece seguir ninguna regla definida : «Una tiene su fachada al sur, otra al norte, al este o al oeste»<sup>47</sup> . Esta situación romana, unida a la presencia de iglesias en las que el altar está tradicionalmente orientado hacia la nave, como en la basílica de San Pedro del Vaticano, ha sido analizada en profundidad, hace unos treinta años, por Sible de Blaauw<sup>48</sup> , quien resumió sus conclusiones en una participación algo más reciente en una obra colectiva universitaria magníficamente ilustrada sobre la arquitectura litúrgica, con un título evocador : «En vista de la luz : un principio olvidado en la orientación del edificio de culto paleocristiano»<sup>49</sup> . Esta área representativa, cuyos elementos se recogen aquí, es de gran interés para la cuestión, debido a la frecuencia romana de la organización espacial con el altar orientado hacia la nave, que a mediados del siglo XX y en el momento de la reforma conciliar se esgrimió a menudo para justificar la anterioridad y la superioridad históricas de la celebración denominada «de cara al pueblo»<sup>50</sup> . Si en el pasado el altar se orientaba hacia la nave sin prestar especial atención a la orientación astronómica, lo que se tenía en cuenta era precisamente el principio del *versus populum*. Sible de Blaauw aporta aquí una respuesta de fondo, que también permite superar la paradoja de una aparente anarquía. Parte de una visión sistemática, en varios mapas, de la ubicación de las iglesias más venerables de Roma : «Al observar el plano de la ciudad de Roma, se tiene la impresión de que las iglesias apuntan en todas las direcciones de la brújula. Pero eso no significa que haya que deducir la ausencia de toda regla»<sup>51</sup> . A continuación, pone de relieve que muchas de ellas están, de hecho, realmente «orientadas hacia el oeste», como se ha reconocido desde hace tiempo en el caso de algunas, lo que corresponde a una celebración frente al nártex oriental, más que estrictamente «frente al pueblo». Este es el caso demostrado de la basílica de San Pedro. En otras iglesias, según ella, las exigencias topográficas o urbanísticas pueden explicar desviaciones puntuales. Si nos ceñimos a las actuales basílicas mayores, el verdadero problema se refiere a San Pablo Extramuros, donde el altar mayor está actualmente orientado tanto hacia el oeste como hacia la nave, lo que parece acreditar el principio de una celebración efectivamente «frente al pueblo».

---

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

<sup>48</sup> Sible DE BLAAUW, *Cultus et Decor, Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994, 2 volúmenes, 921 páginas.

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

<sup>50</sup> RAUWEL, «La orientación de los altares...», p. 21.

<sup>51</sup> DE BLAAUW, «En vista de la luz : ...», p. 21.

Sin embargo, la basílica constantiniana inicial de principios del siglo IV estaba orientada hacia el oeste. En cambio, cuando se amplió por iniciativa de Teodosio, a finales del mismo siglo IV, se orientó y, hasta principios del siglo XIX, su altar mayor estaba orientado hacia el ábside, lo que el P. Michaud, promotor histórico de la celebración frente al pueblo en los años 40, reconoce como una particularidad (una excepción) entre las grandes basílicas romanas<sup>52</sup>. Reformada a lo largo de los siglos, la basílica de Teodosio fue devastada por un incendio en 1823. Su reconstrucción fue casi total, hasta su consagración en 1854, conservando su planta general, pero con el altar ahora orientado hacia la nave, es decir, hacia el oeste. Parece que, a raíz de la organización espacial mayoritaria de las basílicas papales, incluso antes de los primeros indicios de la celebración frente al pueblo contemporáneo, se produjo una especie de asimilación entre este modo de celebración frente a la nave y un privilegio papal. Esta asimilación se manifestó, por ejemplo, en su asociación con la autorización concedida (en el siglo XVIII) al patriarca de Lisboa para llevar la tiara y ser acompañado en procesión por flabellums, a semejanza de las ceremonias papales de la época<sup>53</sup>. Este cambio hacia un significado jerárquico y ya no simbólico de la orientación de la celebración frente a la nave podría estar presente en el relativamente reciente cambio de St-Paul-Hors-les-Murs. En este sentido, tal vez podríamos también cuestionar el sorprendente cara a cara con el sacerdote celebrante que muestra la asistencia del papa Julio II a la consagración eucarística en el famoso fresco *La misa de Bolsena*, pintado por Rafael en las logias del palacio del Vaticano. Los orígenes de esta asimilación, en un momento determinado de la historia, de la celebración orientada hacia la nave no son, de hecho, ni paleocristianos ni de orden simbólico. También hay que tener en cuenta que la celebración papal en las basílicas mayores no implicaba, al menos desde la Edad Media, ningún verdadero cara a cara visual entre el pontífice y la asamblea ante el altar, debido al carácter monumental de los candelabros y relicarios del altar, a diferencia de la *tabula rasa* que representaba el altar de la primera celebración frente al pueblo —oficial y televisada— de Pablo VI en la iglesia romana de Todos los Santos, el 7 de marzo de 1965, primera aplicación manifiesta de *Inter Oecumenici*<sup>54</sup>. En cuanto a los tiempos antiguos, también hay que pensar en los cancelos y cortinas alrededor del ciborio, que en Oriente evolucionaron hacia la separación franca del iconostasio actual.

---

<sup>52</sup> Maurice MICHAUD, «La celebración de la misa frente al pueblo», *La Maison-Dieu*, 2 (1945), p. 94.

Sobre la orientación de la basílica en el edificio de 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.

<sup>53</sup> El padre Barthe, al que se le ha solicitado información, aporta los siguientes datos, por lo que le doy las gracias : «Observo que, a priori, no hay referencias escritas sobre la celebración del patriarca frente al pueblo. Como suele ocurrir, la costumbre interviene en gran medida en los usos litúrgicos. Cuando escribo que la celebración frente al pueblo «formaba parte de los privilegios litúrgicos del papa concedidos al patriarca de Lisboa, etc. », debería haber precisado que los tres grandes privilegios (tiara, sedia gestatoria, flabelli) y algunos otros (fanon, guardia, etc.) están bien documentados (Joaquim Nabuco, *Ius pontificalium* 1956, para Lisboa, p. 51 ss. <https://archive.org/details/JusPontificalium>), pero que la celebración al estilo papal (con el trono al fondo del ábside, el altar frente al pueblo) parece «ir de la mano» de manera habitual. En cualquier caso, los dos vídeos siguientes dan fe de esta forma de celebrar.  
<https://liturgia.mforos.com/1699131/7992588-patriarca-de-lisboa/>  
<https://youtu.be/AdEAof-b5oo> »

<sup>54</sup> Christophe CHALAND, «Hace 50 años, los católicos comenzaron a celebrar la misa en francés», *La Croix*, 5 de marzo de 2015.

En los primeros siglos de la arquitectura cristiana, la dimensión simbólica también predomina en Roma, y Sible de Blaauw afirma, tras madurar su reflexión, que, a pesar de la paradoja de las apariencias, la existencia de una regla primitiva de orientación de la celebración, desde hace tiempo menos comprendida y cuya controversia tiene en cuenta, en particular en el momento del Concilio Vaticano II, a partir de los trabajos más citados de Otto Nussbaum<sup>55</sup>. La solución de Sible de Blaauw a este problema romano se sitúa en el plano de los principios y no de las circunstancias, definiendo claramente la orientación y, más concretamente, la del altar :

El punto muerto en el que se encuentra el debate científico se explica por una visión distorsionada de la relación entre la orientación arquitectónica y la orientación litúrgica, es decir, entre la dirección axial del edificio de culto y la posición del oficiante [...]. Por orientación arquitectónica del edificio entendemos aquí la dirección del eje espacial y óptico que se puede deducir del plano [...] en cuanto a la orientación litúrgica, categoría puramente funcional, solo se comprende gracias a la disposición del mobiliario litúrgico o a las fuentes escritas<sup>56</sup>.

Con el apoyo de mapas y documentos arqueológicos, puede proponer una regla romana — aplicada siempre que era posible— a favor de la orientación arquitectónica efectiva, con dos conclusiones :

La primera se refiere al eje principal como tal : el eje este-oeste es, desde el principio, un objetivo perseguido por principio en la arquitectura cristiana de Roma [...]. La segunda se refiere a la dirección del eje : en el siglo IV se privilegia la abside hacia el oeste, en los siglos siguientes coexisten las orientaciones hacia el este y el oeste, como variaciones equivalentes, hasta que en el siglo IX reaparece una marcada inclinación por el eje orientado hacia el oeste<sup>57</sup>.

La existencia de un eje arquitectónico orientado puede considerarse, por tanto, como una norma de la iglesia primitiva también en Roma. Sible de Blaauw distingue además entre la orientación del celebrante y la de los fieles. Según Sible de Blaauw, en la propia Roma, la posición del celebrante frente a la nave, a imitación de San Pedro del Vaticano, solo se repite en los primeros siglos cristianos en las iglesias efectivamente orientadas hacia el oeste, lo que, en su opinión, confirma la primacía de la orientación en la celebración litúrgica —y, por tanto, del altar— y, cuando el ábside está orientado al este, el celebrante se coloca frente a él, delante del altar, según la disposición tradicional más general fuera de Roma. Así pues, en definitiva, «los monumentos de Roma se corresponden con el marco general de la orientación litúrgica en el mundo paleocristiano»<sup>58</sup>. Sible de Blaauw también aporta una respuesta a la cuestión, hasta ahora más incierta, de la orientación de los fieles en una iglesia occidental. Expone que en Roma, en

---

<sup>55</sup> Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, Hansteil, 1965, 2 volúmenes, 478 y 218 páginas.

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

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 32.

comparación con el antiguo judaísmo sacerdotal (que encuentra en Ezequiel VIII, 16<sup>59</sup>), se asocia a la dinámica arquitectónica la organización jerárquica de las iglesias constantinianas, para ver en todos los casos a los fieles permanecer frente al altar, dejando al celebrante la efectividad de la orientación litúrgica. Sible de Blaauw subraya la importancia eclesial de esta orientación observada en su evolución en Roma, a diferencia de la orientación puramente exterior de los templos paganos :

El edificio de culto se convierte en arquitectura interior, lo que también significa que su orientación se vivirá más desde dentro que desde fuera. El hecho de que prevaleciera la axialidad del interior, marcada por un altar en su centro, y que se optara por orientar el ábside —un elemento típico del interior— hacia el este es muy revelador del concepto de edificio de culto cristiano<sup>60</sup>.

Esta importancia del oriente es precisamente la de la luz : «La fachada y el ábside forman los dos extremos luminosos del eje longitudinal de la basílica que, subrayado por una serie de ventanas altas, se convierte en un verdadero eje de luz»<sup>61</sup>. El caso romano, a pesar de sus aparentes irregularidades, se ajusta a la regla tradicional de la orientación, sintetizada a partir de su dimensión patrística por Cyrille Vogel en un importante artículo de 1962<sup>62</sup>, con un carácter simbólico que pone de relieve citando a Tertuliano : « Amat figura enim Spiritus Sancti orientem, Christi figuram »<sup>63</sup>.

### 3 El simbolismo de la orientación, desde su apogeo hasta la crisis contemporánea

#### 3.1 Del apogeo medieval a la atenuación clásica

Para reforzar el significado simbólico de la orientación del altar, también habría sido posible desarrollar, a partir de los ritos de su consagración, lo que lo convierte en un *microcosmos*<sup>64</sup>, orientado internamente y no solo situado en la orientación general de la iglesia. Así lo explican los benedictinos de *Le Monde des Symboles*, citado al principio de este artículo : «El altar es un microcosmos no solo del mundo natural, sino también del universo espiritualizado por una consagración. El rito de consagración de los altares prefigura y comienza a realizar litúrgicamente la del universo. Dos veces el pontífice traza cinco cruces sobre la mesa del altar : sabemos que es el

---

<sup>59</sup> «Y he aquí que a la entrada del templo del Señor, entre el pórtico y el altar, había unos veinte hombres, de espaldas al templo del Señor y con el rostro hacia el oriente, y se postraban hacia el oriente ante el sol».

<sup>60</sup> Sible DE BLAAUW, «En vista de la luz :...», p. 35.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 37.

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

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 187. Ref. nota 29: TERTULIANO, *Adversus Valentianos* c. 3 (PL 2, 515).

<sup>64</sup> Lo que supone, en la relación de analogía del lenguaje simbólico, una correspondencia con el macrocosmos de la organización espacial del universo : Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*. París: Presses Universitaires de France, «Que sais-je?», 2019, p. 22.

esquema de la extensión espacial»<sup>65</sup>. Este microcosmos del altar puede considerarse en sí mismo como orientado, lo que se traduce en los movimientos del celebrante en el altar durante la misa, como exponía el lirismo de Guardini en *Les signes sacrés*. También resuena con la concepción tradicional medieval del hombre como microcosmos orientado, basándose en una lectura patristica simbólica de las cuatro letras del nombre de Adán en griego como correspondientes a las iniciales de los cuatro puntos cardinales<sup>66</sup>. La importancia de la orientación se afirma cada vez más durante la Edad Media europea. Cyrille Vogel destaca que este modelo sacro simbólico es teorizado por Durand de Mende en su obra *Rational des divins offices*, a finales del siglo XIII<sup>67</sup>. La ley de la orientación equinoccial, que emite Durand, se sitúa, según Cyrille Vogel, en una reflexión medieval alimentada por una ciencia romana transmitida por Isidoro de Sevilla (c. 570-636) y dotada posteriormente de un significado propio: «La Edad Media se mantendrá fiel a este principio de arquitectura sacra [que es la orientación]; sin embargo, los documentos añaden una precisión: la orientación se hará hacia la salida del *sol aequinoctialis* y no hacia los puntos solsticiales. Los autores medievales retomaron así la técnica de *los agrimensores* romanos, al tiempo que desarrollaron un simbolismo específicamente cristiano en torno a la orientación equinoccial: equinoccio de primavera (encarnación y pasión de Cristo), equinoccio de otoño (concepción del Precursor)<sup>68</sup>». Dölger destacaba<sup>69</sup>, entre otras referencias teóricas de la misma época, en la obra de Honorio de Autun (siglo XII), un texto que también se sitúa en el apogeo del simbolismo medieval, donde se resumen tres razones principales de esta orientación: la localización del paraíso perdido, el lugar del regreso de Cristo y la espera de la resurrección, asociada al regreso matutino del sol, símbolo de Cristo resucitado<sup>70</sup>.

El cambio de rumbo que supuso el final de la Edad Media trajo consigo una serie de transformaciones que quizá ya apuntaban al debilitamiento de la concepción sacra y orientada de las iglesias. En su monumental *Maison Dieu*, Dominique Iogna-Prat subrayó esta ruptura con el Renacimiento, pero también vio su anticipación, antes del final de la Edad Media, entre lo que él denomina las «voces discordantes» que, desde el siglo XI, cuestionaron esta sacralización, o al menos algunos de sus desarrollos<sup>71</sup>. Sin tener en cuenta las especificidades de la desacralización casi absoluta de la Reforma calvinista, con la pérdida total y voluntaria de la orientación, visible en la remodelación centrada de la catedral de Ginebra, por ejemplo, los nuevos modelos católicos

---

<sup>65</sup> CHAMPEAUX y STERCKX, *El mundo de los símbolos*, p. 204.

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

<sup>67</sup> Cyrille VOGEL, «Versus ad Orientem. La orientación en los *ordines romani* de la Alta Edad Media», *Studi Medievali, Serie Terza*, I, 1960, pp. 447-469.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>69</sup> DÖLGER, *Sol salutis*, p. 257.

<sup>70</sup> HONORIO DE AUTUN, «De situ orationis. Tribus de causis ad Orientem cum oramus nos vertimus», *Gemma animae*, cap. XCV, en: PL 172, 575.

<sup>71</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu, Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, París, Seuil, 2006, pp. 354-359.

postridentinos ya no conceden una importancia simbólica como tal a la orientación, sin revolución de las formas, pero desde una perspectiva ahora más empírica que simbólica y, si no fuera anacrónico afirmarlo, ya, en cierto modo, «pastoral». Esto se ha podido destacar<sup>72</sup>, en uno de los pocos textos que pueden invocarse aquí como normas, en primer lugar porque se refiere a Italia inmediatamente después del Concilio de Trento: *la Instrucción* de San Carlos Borromeo (1538-1584) *para la construcción y el mobiliario de las iglesias*<sup>73</sup>. En esta *Instrucción*, publicada siete años después del misal reformado de San Pío V, el criterio de la orientación parece ahora menos importante, ya que, aunque sigue reconociéndose, con la mención del equinoccio oriental, el obispo puede autorizar (cada vez más tácitamente en la práctica) que el coro se oriente en otra dirección<sup>74</sup>.

Aquí se observa una ruptura con la intangibilidad de los principios establecidos en el *Rational* de Durand de Mende y el inicio de una posible generalización de la pérdida de la orientación axial hacia el este cardinal en los edificios de nueva construcción, especialmente en las ciudades, con la alineación privilegiada de la fachada principal con la calle. Este cambio es visible en París, por poner un ejemplo, desde las primeras décadas del siglo XVII. Paralelamente, la multiplicación de los retablos monumentales, con su cierre efectivo de la ventana axial del coro, en las iglesias de la época clásica o barroca, provoca una cierta desconexión del simbolismo de la luz. El desarrollo de los retablos, desde la Baja Edad Media, había sin duda iniciado esta desconexión de la orientación con la luz del sol naciente, aunque, desde hace unos veinte años, se ha rechazado firme y definitivamente el intento de aprovechar este desarrollo, a partir de algunos ejemplos de antependios convertidos en retablos, para establecer el principio de un giro medieval muy tardío de una celebración inicialmente frente al pueblo<sup>75</sup>.

### **3.2 Pérdida de la orientación y crisis del simbolismo**

Sin embargo, la orientación común de los fieles y del celebrante hacia el altar, en el interior del edificio, se mantuvo hasta mediados del siglo XX, lo que permitió conservar al menos de esta manera el simbolismo de la orientación del altar en la arquitectura interior, aunque separada de su determinación luminosa efectiva, sobre todo porque el registro decorativo de los retablos a veces la representa, especialmente en Francia, en forma de «glorias» radiantes, visibles también en París<sup>76</sup>. Sin lograrlo realmente, el siglo XIX quiso, entre otras cosas para Francia, bajo la doble inspiración de Dom Guéranger y los arquitectos neogóticos, restaurar la iglesia medieval; sobre todo, conservó

---

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

<sup>73</sup> Charles BORROMEE, «*Instructionum fabricae et superellectilis ecclesiasticae*» en : Achille RATTI [el futuro Pío XI] ed., *Acta Ecclesiae mediolanensis*, T. II, Milán: Ed. St-Joseph, 1890, col. 1409-1588.

<sup>74</sup> San Carlos Borromeo excluye, sin justificarlo, el norte: *Ibid.*, col. 1422.

<sup>75</sup> Jean-Pierre CAILLET, «L'image culturelle sur l'autel et le positionnement du célébrant (IX<sup>o</sup>-XIV<sup>o</sup> s.)», *Hortus Artium Medievalum*, 11 (2005), pp. 139-146.

<sup>76</sup> Bernard CHEDOZEAU, «Arquitectura y liturgia en el siglo XVII, Paseos por París», *Dix-septième siècle*, 210/1 (2001), pp. 145-151.

y estabilizó la orientación interior heredada del modelo tridentino, con su punto de referencia del tabernáculo entronizado en medio del altar mayor. Fue sobre todo a partir de los años 60, tras la publicación de *Inter oecumenici* en 1964, cuando se generalizó la celebración frente al pueblo y se abandonó, de hecho, la orientación.

Sin duda, es importante señalar que esta evolución desde los años sesenta ha ido acompañada de una disminución y, posteriormente, de un abandono de la lectura simbólica del espacio sagrado, más allá incluso de la erosión del carácter sagrado del edificio litúrgico. En la reforma que siguió al Concilio Vaticano II, se aceptó plenamente, e incluso se asumió, la pérdida de la referencia simbólica, como se desprende de los escritos del P. Joseph Gelineau, protagonista de esta reforma en Francia, que reconoce esta pérdida de símbolos en relación con la publicación de libros litúrgicos que, a diferencia de los anteriores, no codifican ni rectifican los usos considerados inmemoriales, sino que crean e instauran otros nuevos : «En el Concilio Vaticano II se hizo lo contrario; primero se hicieron los libros»<sup>77</sup> . Esta preeminencia del texto y su inteligibilidad sobre el simbolismo propio del rito parece subyacer, entre líneas, en la constitución conciliar sobre la liturgia, sin duda en relación con la promoción —que luego se convirtió, de hecho, en exclusividad— de las lenguas vernáculas en el culto. También está en consonancia con la modernidad a la que la Iglesia romana quiere abrirse en esta ocasión, para la cual, especialmente en el ámbito artístico, la explicación más discursiva de la alegoría<sup>78</sup> ha prevalecido, desde hace mucho tiempo, sobre el signo mudo del símbolo, aunque su registro siga siendo similar. En la era científica, ¿puede el mundo natural seguir siendo captado en una realidad simbólica, desde que su dato primario se ha convertido, en primer lugar, en objeto de una explicación geométrica, física o química? Esta es la pregunta que plantea el filósofo Olivier Rey en un libro reciente sobre el agua, en su simbolismo poético<sup>79</sup> . Indirectamente, ya había planteado la misma pregunta anteriormente sobre el cielo, desde la formulación de ecuaciones geométricas del ciclo de los planetas a partir de Galileo<sup>80</sup> .

La crisis de la liturgia y la crisis del simbolismo están relacionadas<sup>81</sup> . Salir de la crisis litúrgica requiere sin duda recuperar la realidad simbólica de la liturgia, algo a lo que aspiran, a su manera, muchas iniciativas actuales. Pero esto requiere una comprensión profunda del símbolo, con su adecuación a la realidad natural, más allá de intentos que ya no es necesario detallar, pero que, en su gran mayoría, se limitan a la inventiva estética de la creación artística. Esta restauración del simbolismo litúrgico, en su axialidad fundamental y crística, pasará sin duda por una comprensión y una restauración de la orientación del altar tal y como se había recibido en herencia. Esta fue una de

---

<sup>77</sup> Joseph GELINEAU, *Demain la liturgie*, París: Cerf, 1977, p. 15.

<sup>78</sup> DECHARNEUX y NEFONTAINE: *Le symbole*, pp. 13-14.

<sup>79</sup> Olivier REY, *Réparer l'eau*, París: Stock, 2021, 200 p.

<sup>80</sup> Olivier REY, *Quand le monde s'est fait nombre*, París: Desclée de Brouwer - Poche, 2021, p. 15.

<sup>81</sup> Su asociación se desarrolla en : Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausana: L'âge d'homme, 1990, 381 p.

las intuiciones, también inspirada por su compatriota Mons. Klaus Gamber<sup>82</sup> , del retorno a los fundamentos de nuestro difunto papa Benedicto XVI en vísperas de su elección, en *El espíritu de la liturgia*<sup>83</sup> . Se le pudo reprochar; ¿estaba equivocado?

---

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

<sup>83</sup> RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*.