

L'orientamento dell'altare nella costruzione simbolica dello spazio

Marc Levatois

Parto dal presupposto della necessità di utilizzare una "geografia simbolica" per comprendere l'architettura degli edifici religiosi, come si legge all'inizio del volume *Le monde des symboles*¹, nella raccolta Zodiac pubblicata in passato dai monaci di La Pierre-qui-Vire. Questo è il progetto che intendo intraprendere per valutare quale contributo può dare alla comprensione del luogo dell'altare e del suo orientamento. Tenterò di farlo nel quadro di un approccio spaziale in cui la "geografia simbolica" possa rimanere veramente geografica nel senso della mia disciplina, notando ciò che può essere conservato dall'organizzazione dello spazio stesso, poiché la geografia lavora anche sulle rappresentazioni dello spazio, in particolare quelle religiose e potenzialmente cattoliche². L'organizzazione dello spazio da valutare in questo modo è doppiamente una *costruzione* di questo spazio: nel senso figurato della concezione della sua struttura, ma anche nel senso letterale della sua architettura, uno spazio che è materialmente costruito parola per parola. È a questa architettura religiosa che si applica tutta la riflessione sullo spazio liturgico, di cui l'altare è il capolavoro, e quindi ha il luogo e il ruolo strutturante principale, a causa della fede nella presenza eucaristica divina. Pensarla nella sua dimensione simbolica significa sia, come vedremo, concepirla nei suoi fondamenti, ma anche in ciò che queste concezioni iscritte nella pietra dicono di un'altra realtà spaziale, che è nel dominio del divino e della liturgia celeste, da cui la liturgia terrena non può essere separata, in nessuna delle comunioni del cristianesimo tradizionale. È questa connessione, questa analogia nel senso pieno del termine, che introduce la realtà simbolica dello spazio liturgico.

Questo sguardo ai fondamenti simbolici dello spazio liturgico mi sembra tanto più importante e opportuno in quanto, a mio avviso, le preoccupazioni attuali sullo spazio liturgico sono soprattutto quelle del "come" e sembrano trascurare le ragioni stesse di questo spazio, il suo "perché", soprattutto nell'ordine simbolico. È vero che nella sua recente lettera apostolica *Desiderio desideravi*, Papa Francesco, citando Romano Guardini (1885-1968), evoca, nella formazione liturgica, la necessità che l'uomo "riscopra il suo potere simbolico"³ ma la 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 sono principalmente alla costituzione *Sacrosanctum concilium* del Vaticano II, dove questo spazio non viene affrontato

¹ Gérard de CHAMPEAUX, Dom Sébastien STERCKX, *Le monde des symboles*, La Pierre-qui-Vire, Editions du Zodiaque, 1980, p. 68.

² Jean-Robert PITTE, *La planète catholique, Une géographie culturelle*, Paris, Tallandier, 2020, 177 p.

³ Lettera apostolica *Desiderio desideravi* del 29 giugno 2022, n. 44. Riferimento dato da Guardini in nota: R. GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923) in *Liturgie und liturgische Bildung* (Mainz 1992) p. 99; traduzione. *La formation liturgique* (Leuven 2017) p.75.

esplicitamente come tale, nei suoi fondamenti, ma più indirettamente, nel rapporto con l'arte sacra. Anche nel campo della ricerca sullo spazio liturgico, il "come" sembra prevalere più spesso del "perché", se ci riferiamo a quello che è senza dubbio l'ultimo grande colloquio scientifico francese sullo spazio liturgico, diretto nel gennaio 2019 da p. Drouin, anch'egli al lavoro sulla parte interna e liturgica del restauro in corso della cattedrale di Notre-Dame a Parigi dopo l'incendio⁴. Si tratta in effetti di una questione di spazio liturgico, in una prospettiva profonda e diversificata, ma, accanto alla felice riabilitazione di p. G., si tratta di una questione di spazio liturgico. Louis Bouyer, che lo ha spiegato così bene⁵, il fondamento stesso dello spazio liturgico non è chiaramente messo in discussione, nel progetto deliberatamente affermato di attenersi - e rimanere - alla concezione dello spazio liturgico decisa dall'istruzione romana *Inter oecumenici* "per l'esecuzione della costituzione sulla liturgia" del 1964, le cui attuazioni si tratta di riprendere, con uno sguardo critico alla qualità visiva e artistica delle sue precedenti realizzazioni. Più fondamentale sembra essere il colloquio del 2006 *sullo spazio liturgico e il suo orientamento*, organizzato nell'ambito dell'Abbazia italiana di Bose, con la partecipazione di P. Uwe Michael Lang, ma confesso che non sono riuscito a trovare accesso ai suoi atti⁶. Va sottolineato il contributo di elementi fondamentali, basati sul modello medievale, nel colloquio *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Age* diretto da Anne Baud, sempre nel 2006, in particolare da Alain Rauwel sulla prospettiva storica dell'orientamento dell'altare⁷. Tuttavia, nel clima generale degli ultimi anni, nonostante le pubblicazioni del cardinale Ratzinger prima della sua elezione al pontificato⁸, si nota una certa trascuratezza del "perché" dello spazio liturgico. Per noi è anche un invito a investire il dibattito in questo senso, nella misura in cui non vengono più invocate le ragioni - legate in particolare a una concezione impegnata dell'antichità cristiana - che avevano giustificato, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, l'inversione dello spazio liturgico (di cui l'inversione dell'altare è la manifestazione chiave e principale). Il riferimento normativo alla tradizione sessantennale inaugurata da *Inter oecumenici* è diventato un segno di conservatorismo?

⁴ Gilles DROUIN (a cura di), *L'espace liturgique, un espace d'initiation, Actes du colloque de l'institut supérieur de liturgie, 23-24-25 janvier 2019*, Cerf, Col. Patrimoines, 2019, 291 p. Si può notare il principio affermato a p. 16 della prefazione: "Partirò dal Concilio Vaticano II perché l'ambizione di questo colloquio è di delineare una teologia dello spazio per le liturgie secondo il Vaticano II".

⁵In particolare attraverso il riferimento all'*architettura e alla liturgia*.

⁶ Senza alcuna indicazione sulla pubblicazione degli atti, sul sito web dell'abbazia è disponibile solo la conferenza inaugurale di P. Enzo Bianchi: <https://www.monasterodibose.it/fr/hospitalite/colloques/colloques-liturgie/567-2006-l-espace-liturgique/982-conference-ouverture-2006-espace-liturgique> (consultato il 15/01/2023)

⁷ Alain RAUWEL, "L'orientamento degli automezzi: un problema mal posto? In: Anne BAUD (ed.), *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Âge*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2010. pp. 21-26

⁸ In particolare in: Joseph RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, Ginevra, Ad Solem, 2001, 184p.

Sono consapevole che molto è già stato detto su questi fondamenti nell'approccio patristico di padre Spataro e nell'acme simbolico dell'iconografia medievale di M. Pazos-Lopez. Mi permetto solo di riprendere alcuni punti dal punto di vista dell'organizzazione spaziale, sottolineando quanto l'orientamento dell'altare, nella sua dimensione simbolica, sia la chiave. Il mio obiettivo sarà quindi quello di fornire una lettura spaziale e simbolica di realtà scritturali, archeologiche o patristiche già note. Sarà anche l'occasione *per* vedere la convergenza tra l'indebolimento di questa comprensione simbolica e quella dell'orientamento stesso, le cui tappe ci ricorderà l'abate Barthe, con la storia contemporanea della rotazione degli altari.

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

1.1 La chiesa come spazio sacro che può essere pensato 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, in una particolare identità distinta dallo spazio omogeneo del mondo circostante dato come profano, cioè 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 culto⁹. Separati dal mondo profano dalla loro consacrazione e dal loro uso, questi luoghi sacri hanno una particolare struttura spaziale, distinta dall'indeterminatezza dello spazio profano, che ne determina l'orientamento. Questa concezione sacrale delle chiese, chiave di lettura simbolica, non è legata a uno sguardo retrospettivo o esterno, ma corrisponde anche alla loro situazione nel diritto della Chiesa cattolica di oggi. I luoghi sacri, *loca sacra*, presenti nell'attuale codice di diritto canonico riguardano ufficialmente il culto e, cosa che a noi oggi può sembrare più secondaria, la sepoltura, secondo la loro definizione: "Luoghi destinati al culto divino (luoghi di culto) o alla sepoltura (cimiteri) mediante una dedicazione o una benedizione costitutiva (can. 1205-1213)". Questi luoghi diventano sacri attraverso una dedica (*dedicatio*): "Consacrazione di un luogo (chiesa, altare, cimitero, ecc.) fatta normalmente dal vescovo (can. 1169 e 1205-1213)"¹⁰. Ventuno anni dopo la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, nel 2004, il Vaticano ha confermato il suo impegno nei confronti della nozione di *luogo sacro in relazione alla Messa* nell'Istruzione *Redemptionis Sacramentum*: "La celebrazione dell'Eucaristia abbia luogo in un luogo sacro, a meno che, in un caso particolare, la necessità non richieda diversamente"¹¹. Questo riconoscimento

⁹Marc LEVATOIS, " [Si può parlare di luoghi sacri nel cristianesimo?](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)

¹⁰ Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 132.

¹¹ Sacra Congregazione per il Culto Divino, *Istruzione Redemptionis Sacramentum su alcune cose da evitare riguardo alla Santissima Eucaristia*, 25 marzo 2004, n. 108.

ufficiale non elimina, ovviamente, il movimento contemporaneo di desacralizzazione, pensato o accettato, che interessa la dimensione simbolica, soprattutto dalla metà del XX secolo.

Oltre a ciò che il magistero esprime chiaramente nei riferimenti precedenti, è difficile andare oltre nei testi sui fondamenti e sulla struttura di questa sacralità spaziale. Come abbiamo visto, il momento attuale si colloca soprattutto nel registro del "come", più che del "perché", e il concetto di spazio sacro dipende dal concetto più generale di *spazio* stesso, che è recente e legato, inizialmente, al suo significato architettonico, in un'origine esterna agli ambienti ecclesiastici¹² ; è quindi ipotizzabile che ci siano poche concezioni antiche esplicite della chiesa come spazio sacro. Mi sembra che la prima menzione esatta di uno "spazio sacro" nel pensiero cattolico risalga ai primi decenni del Novecento, in un opuscolo tradotto in francese con il titolo *Les signes sacrés, di cui* un capitolo è intitolato "L'espace sacré"¹³ , che ci permette di comprendere il ruolo strutturale dell'orientamento dell'azione liturgica, l'origine agita della sua dimensione spaziale, nella sua relazione con il mondo simbolico e cristico, dove la luce gioca, come è ovvio, il ruolo principale. Questo testo è importante e quello che segue ne sarà, in un certo senso, soprattutto una spiegazione: "Lo spazio naturale ha tre dimensioni, perché non è un caos [...] Anche la sfera religiosa non è priva di ordine. Anche la sfera religiosa non è priva di ordine, e il suo bell'ordine nasce dai misteri della fede. La chiesa è orientata da est a ovest, da est a ovest. È il sole che dà la direzione alla sua nave. I primi raggi del giorno devono accarezzarla, e gli ultimi. Nel mondo delle anime, il sole è Gesù: verso di lui dobbiamo sempre orientarci, perché le nostre azioni e il nostro cuore assumono così il valore dell'eternità. Per leggere il Vangelo, il messale si porta da destra a sinistra, cioè verso nord, perché l'altare è rivolto a est [...] Il sud è la terra della luce abbagliante, segno della luminosità dei cieli; e il nord, la terra degli orizzonti freddi e grigi. Il Vangelo viene dalla terra della luce [...] Infine, c'è una terza dimensione che va dal basso verso l'alto. Il sacerdote che prepara la vittima alza la patena e il calice verso il cielo; i suoi occhi e le sue mani salgono *de profundis* verso la divinità, perché Dio è in alto" [...] Così si orienta il mondo religioso"¹⁴ . In questo testo, lo spazio sacro, nella sua singolarità, è così orientato, e questo orientamento è espresso sull'altare dall'analogia del simbolismo¹⁵ .

1.2 Rilevanza cristiana e critica della lettura simbolica: rilievo del simbolo della luce

¹² Françoise CHOAY, articolo "Espace et architecture", *Enciclopedia Universale, Supplémento*, Parigi, 1996, p. 640.

¹³ Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, Paris, Spes, 1930, pagg. 72-73.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ho letto l'opuscolo di Guardini solo nella sua traduzione francese, senza aver avuto il testo originale tedesco pubblicato con il titolo *Von Heiligen Zeichen*. Tuttavia, mi permette di discernere la realtà simbolica che sta dietro a questa nozione di "segni sacri" e di legittimare la presenza di "simboli", di segni particolari, e quindi della geografia simbolica o della costruzione simbolica che sto cercando di delineare.

È importante ora tornare alla definizione di simbolo, senza la quale non può esistere il simbolismo. Siamo qui in un rapporto tra significante e significato, indotto, ad esempio, da ciò che il dizionario di Littré pone al centro della sua definizione: "figura o immagine usata come segno di una cosa"¹⁶ ma dove il simbolo si distingue dal segno in quanto tale, in quanto si impone e non è una semplice convenzione dell'ordine sociale, che viene più generalmente mantenuta per il segno linguistico nelle concezioni generali della linguistica moderna. Questo carattere predeterminato del simbolo permette di ricollegarlo alla sua origine etimologica, solitamente conservata dall'antica Grecia, che designa "un oggetto di riconoscimento tagliato in due parti, ognuna delle quali permette ai messaggeri o ai portatori di riconoscersi l'un l'altro incastrandole"¹⁷. Infatti, quando il simbolo supera le sue origini pratiche per approdare al mondo delle idee, designa 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 un richiamo dell'immaginazione sensibile verso uno spirituale che suggerisce senza significare"¹⁸. La dimensione religiosa del simbolismo può certamente essere trascinata verso gli eccessi dell'esoterismo, come quello coltivato nel mondo massonico; può anche essere dispiegata all'estremo in un'intera poesia capace di proclamare, con il Baudelaire delle "Correspondances": "La natura è un tempio dove le colonne viventi a volte lasciano uscire parole confuse; l'uomo passa attraverso foreste di simboli, che lo osservano con occhi familiari", anche se anche la liturgia può essere associata a questa "foresta di simboli", come M. Abbé Barthe¹⁹. Questa arborescenza non smonta però la realtà costante nella storia dell'umanità del simbolo, con una dimensione tradizionalmente forte e religiosa, che determina un rapporto dell'ordine dell'analogia, tra il simbolo e la realtà che esso significa, un rapporto che va oltre la semplice comparazione e implica una forte associazione - di natura quasintologica - con l'idea della realtà così significata: "Nel simbolismo propriamente detto, questo è assunto molto chiaramente come "oggettivo". Il mondo delle realtà è davvero, nel pensiero dei simbolisti, come il mondo materiale che si stende davanti ai nostri occhi"²⁰. Così concepito, anche senza potenziali derive esoteriche, il simbolo non è forse più adatto alla religione pagana che al cristianesimo?

¹⁶ Citato da Baudouin DECHARNEUX Luc NEFONTAINE. *Le symbole*, Presses Universitaires de France, "Que sais-je?", 2014, pag. 10.

¹⁷ Ibidem. P. 19, con l'etimologia greca comunemente accettata data da Littré, attraverso il latino *symbolum*: "da *σύμβολον*, marchio concordato, da *συνβάλλειν*, mettere insieme, da *σύν*, con e *βάλλειν*, gettare via".

¹⁸ Anne Souriau (a cura di), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, "Quadrige", 2010, p. 1405.

¹⁹ Claude BARTHE, *La messe, une forêt de symboles*, Versailles, Via Romana, 2020, 354 p.

²⁰ P. M. De MUNNYNCK, "L'analogie métaphysique", *Revue néo-scholastique de philosophie*, 25^e année, n°98, 1923, p. 136-137.

Senza mettere ulteriormente in discussione la teoria generale del simbolo, che attraversa tutto il pensiero umano, dall'archeologia più remota alla psicoanalisi, mi sembra necessario ora tornare sull'adeguatezza di una lettura simbolica al cristianesimo, che permetta di confermare la visione orientata della celebrazione eucaristica espressa in precedenza sotto la penna di Guardini. Il progetto sembra inizialmente paradossale, in quanto la parola simbolo, di origine greca, è assente dal vocabolario del Nuovo Testamento, soprattutto nella sua più antica versione greca attestata, nella sua forma σύμβολον, indipendentemente dai termini vicini (immagine, impronta, mistero, somiglianza...) che possono esservi associati. La lingua greca è quella del Nuovo Testamento ma anche della versione greca ellenistica dell'Antico Testamento, la Septuaginta (LXX). Jean Borella, nella sua opera *Le mystère du signe*²¹, lo ha studiato. 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 un po' di tempo avendo un simbolo di salvezza [σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας], per ricordare loro il precetto della tua legge. [7] Perché chi si è voltato non è stato salvato dall'oggetto che ha visto, ma da te, salvatore di tutti" (Sap XVI, 6-7). Il riferimento greco è essenziale, poiché questo libro, scritto in greco, non esiste nella Bibbia ebraica e la Vulgata traduce qui σύμβολον come *signum*²². Giovanni Borella fa di questa singola 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 ripetere gli elementi principali: "Lo scriba [redattore della Sapienza] sta qui alludendo all'episodio del serpente di bronzo che è raccontato in Numeri. Gli ebrei, stanchi di vagare nel deserto, mormorano contro YHWH, che li punisce inviando loro serpenti ardenti. Pentiti, pregano Mosè di intercedere per loro. Dio accoglie la preghiera di Mosè e gli dice (secondo la versione dei LXX): "Fatti un serpente di bronzo e ponilo come segno (*semeion*) [θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου] [...] chiunque sarà morso e lo guarderà vivrà" [Numeri, XXI, 8]. È interessante notare che lo scriba ellenistico [della Sapienza] che legge la Bibbia nella sua versione dei LXX, e quindi per il quale il termine *semeion* è garantito dalla Scrittura, non riprende questo termine e lo sostituisce con *symbolon* [...] Il motivo di questa preferenza, crediamo, è che per un ebreo impregnato di cultura greca, il significato religioso di *symbolon* appare molto più pregnante di quello di *semeion*"²³. Per Giovanni Borella, questa ripresa dell'immagine del Serpente di bronzo permette di pensarlo come "simbolo di salvezza", secondo la classica interpretazione patristica²⁴, anche se la

²¹ Jean BORELLA, *Le mystère du signe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, 270 p.

²² Infatti, la traduzione che ho ripreso qui, per dare un riferimento riconosciuto, data dal sito *La Bible en ses traditions*, che vuole essere comune alla Settanta e alla Vulgata per questo libro, aveva messo, per questo motivo, un *segno*, che mi sono permesso di rettificare in *simbolo*.

²³ Jean BORELLA, *op. cit.* p. 31.

²⁴ *Ibidem*. L'autore aggiunge in questo senso il riferimento esplicito, per i primi autori cristiani, a S. Giustino e S. Ireneo di Lione.

parola è assente dai Numeri, e di attribuirlo a Cristo, come egli stesso chiarisce nel Vangelo secondo Giovanni: "E come Mosè era un uomo, così era un uomo di Dio". Giovanni: "E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna" (Giovanni, III, 14-15). Possiamo quindi mantenere la legittimità della presenza cristiana del simbolo in relazione alle Scritture, che ci permette di dare senso all'orientamento dell'altare ponendo la relazione cristica con la luce. Se il simbolo rappresenta una realtà superiore, legata e associata a Dio, esso è una manifestazione sensibile di questa realtà, in un rapporto di presenza-assenza, di cui Jean Borella fa una "metafisica implicita" che struttura in modo preminente il Vangelo secondo Giovanni. Giovanni, soprattutto nel rapporto della luce con Cristo e con Dio: "Dobbiamo notare l'insistenza con cui San Giovanni parla della "vera luce" nel Vangelo. Giovanni parla della "vera luce" (I, 9) [...] E se c'è una vera vite, una vera luce, un vero pane²⁵ (quello che viene dal cielo), è perché c'è una luce apparente, una vite, un pane, che hanno solo l'ombra della realtà".²⁶ 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. Possiamo 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 est a ovest, come si può sviluppare. La luce è anche l'unico attributo simbolico di Cristo che compare nell'espressione solenne della fede, giustamente chiamata simbolo (in un altro senso ecclesiastico del termine, ma ad esso legato), nel simbolo niceno-costantinopolitano, per il quale è "Luce dalla Luce"²⁷, che viene anche letto o cantato all'altare.

2 Cristo Sol Levante: la forza del simbolismo liturgico e l'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 della liturgia che, nella sua natura rituale, è, come aveva mostrato P. Bouyer, sia parola che gesto, cioè movimento nello spazio²⁸. Il suo significato è eminentemente simbolico, in relazione al sole che sorge, che nella realtà naturale è la manifestazione più evidente della luce. La contestazione dell'orientamento comune del celebrante e dei fedeli - e quindi dell'orientamento tradizionale dell'altare - al momento della riforma liturgica post-

²⁵ Con l'uso, ogni volta, dello stesso aggettivo *ἀληθινός* che permette di associare tutti questi termini nel loro significato simbolico di realtà celeste e divina superiore.

²⁶ *Ibidem*, p. 213.

²⁷ *Φῶς ἐκ Φωτός*, *Lumen de Lumine*, rif. H Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg, Herder, 1955, p. 41.

²⁸ Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, Paris, CERF, coll. Lex orandi, 1962, p.79-80.

conciliare si basava in parte sulla contestazione della validità cristiana di questo simbolismo del sole nascente, che sottolinea il carattere cruciale dell'interpretazione simbolica. Tra le altre rimostranze, è stata avanzata la precedente esistenza di un culto pagano dall'aspetto prevalentemente solare, in particolare romano, che potrebbe essere un culto del sole, rendendo la pratica dell'orientamento liturgico una tradizione pagana introdotta fraudolentemente nella liturgia e che non dovrebbe trovare posto nel culto cristiano. Si trattava della lettura da parte del vescovo Martimort di un famoso sermone di San Leone per la festa del Natale, in cui si chiedeva che l'Oriente non venisse salutato prima di entrare nella basilica romana (occidentalizzata, come è oggi) di San Pietro, delegittimando così l'orientamento.²⁹ Si potrebbe rendere giustizia a questa lettura forzata di San Leone, mostrando la differenza tra un gesto di adorazione dell'astro solare come divinità, che il saluto prima di entrare nella basilica poteva significare, e l'orientamento del culto nella basilica stessa, in una dimensione esclusivamente simbolica, il cui rischio di confusione è meglio compreso nel giorno di Natale, a causa della precedente festa solare pagana di cui aveva ripreso la data a Roma nel IV secolo. Questa distinzione genealogica, che mostra la specificità cristiana e simbolica di questo prestito solare al Natale, era stata fatta, nel quadro di un'antropologia più generalista, prima della più recente dimostrazione di Martin Wallraff³⁰, da Mircea Eliade nella sua *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Ricorda come l'imperatore Aureliano (270-275) ristabilì il culto solare a Roma e "fissò il compleanno del *Deus Sol Invictus* il 25 dicembre, il "giorno della nascita" di tutte le divinità solari orientali"³¹ e come il suo successore Costantino, prima della sua conversione, "era un fedele seguace del culto solare e vedeva 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"³². Eliade non si spinse oltre nel suo approccio al simbolismo solare nella tradizione cristiana, ma la sua grande importanza per la comprensione dell'orientamento della liturgia è stata magistralmente esplorata in *Sol salutis*³³, un capolavoro di Franz-Joseph Dölger (1879-1940), contemporaneo e compatriota di Romano Guardini nella prima generazione del Movimento

²⁹ 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 come riferimento in questa stessa pagina è: *In Nativitate Domini, Sermo 7*, n° 4-5, *Sermoni*, Paris, Cerf, 1964, col. Sources chrétiennes, vol. 22 bis, pag. 156-161.

³⁰ Martin WALLRAFF, *Christus Verus Sol, Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, coll. Jarbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32, Münster, Aschendorff, 2001, 248 p.

³¹ Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, T. 2, *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris, Payot, 1978, p. 390.

³² Ibidem, p. 391.

³³ Franz-Joseph DÖLGER, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagbuchhandlung, 1925, 445 p.

liturgico tedesco. Per la sua portata e per i riferimenti che cita, offre forse l'approccio più sistematico alla dimensione solare dell'orientamento nel culto cristiano, spiegando e fondando la legittimità di quello che può essere pensato come un prestito da un ambiente simbolico altrettanto pagano, nella realtà naturale e culturale del significante simbolico. Dölger, dopo aver ricordato che gli antichi pregavano verso est, al mattino, le divinità della luce, e la sera, verso ovest, le divinità notturne, ipotizza il prestito dell'orientamento da parte della preghiera cristiana, ponendo, senza dubbio precocemente nel pensiero contemporaneo, l'idea di un prestito di ordine culturale. Questa adozione di orientamento, con un'evidente connotazione solare, si spiega quindi con l'ambiente culturale - compreso quello del giudaismo - in cui è nato il cristianesimo antico, nel bacino del Mediterraneo: "Questo stato di cose risale all'espansione del cristianesimo dall'Oriente al bacino del Mediterraneo, un momento in cui ha dovuto adattarsi alla cultura greca e romana. Essa praticò quindi molto presto (certamente subito dopo la distruzione di Gerusalemme) il consueto orientamento della preghiera dalle vicinanze di Antiochia e Alessandria, nel contatto tra giudaismo e paganesimo. Anche lui ne ha fatto una legge all'inizio. [...] L'orientamento cristiano nella liturgia ne trae una conferma e un carattere di evidenza.³⁴ Questo fatto può essere paragonato all'adozione della lingua greca e poi del latino, in quella che potrebbe essere pensata come "inculturazione" (nel senso attuale del termine)³⁵ del cristianesimo nel mondo mediterraneo, nel cui senso potrebbe essere compreso anche l'uso liturgico dell'incenso, del vino e persino del grano, a causa del dominio biogeografico e non solo culturale delle piante da cui sono tratti, importante nel rapporto dei simboli con gli elementi naturali.

Nei primi secoli, l'orientamento della preghiera in generale era accompagnato dall'orientamento della preghiera rituale dei nuovi battezzati, che le conferiva una dimensione simbolica. È stato descritto e approfondito dal futuro cardinale Jean Daniélou (1905-1974), in *Bible et liturgie*, pubblicato nel 1951, dando una possibile spiegazione del prestito del simbolismo solare dell'orientamento dalla cultura circostante, a partire dal rito allora praticato durante la veglia pasquale di rinuncia a Satana e di 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. È già menzionato negli scritti di Tertulliano. Sembra essere direttamente collegato all'abiura dell'idolatria. In questo senso, essa deve essere apparsa non nel cristianesimo giudaico, dove non avrebbe avuto alcun significato, ma nel cristianesimo della missione. Questo spiega perché l'insieme di immagini che contiene è più legato al mondo pagano che all'ebraismo. La rinuncia è descritta da Cirillo di Gerusalemme nel modo seguente: "Per prima cosa si entrava

³⁴ Franz-Joseph DÖLGER, *op. cit.* pp. 321-322.

³⁵ Pierre-Marie GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf-St-Paul, 1990, p. 59-72.

nel vestibolo del battistero e, stando rivolti verso ovest, veniva comandato di stendere la mano. E hai rinunciato a Satana [...] Cirillo ci spiega perché la rinuncia a Satana avviene con il corpo rivolto a Occidente: "Voglio spiegarti perché stai rivolto a Occidente. Poiché l'Occidente è la regione delle tenebre visibili e Satana, avendo come sorte le tenebre, ha il suo impero nelle tenebre, così, rivolgendosi simbolicamente verso l'Occidente, si rinuncia a questo tiranno oscuro e tenebroso"... Questo simbolismo risale al mondo precristiano. Gli antichi greci collocavano le porte dell'Ade a ovest, dove il sole scompare. Lo troviamo spesso nei Padri della Chiesa. Gregorio di Nissa vede nell'occidente "il luogo dove abita il potere delle tenebre" [...] Saint Hilaire commenta il versetto del Salmo LXVII [nella numerazione della Septuaginta e della Vulgata]: "Ascendit super occasum" [67, 34], come la vittoria di Cristo sulle potenze delle tenebre [...] All'abiura di Satana e della sua pomposità, *apotaxis*, corrisponde l'adesione a Cristo, *syntaxis*. [...] La professione in direzione dell'Oriente si oppone all'abiura in direzione dell'Occidente. Il rito si trova nella liturgia battesimale di Milano: "Ti sei rivolto verso oriente. Perché chi rinuncia al diavolo si rivolge a Cristo. Lo guarda in faccia"³⁶. Daniélou va oltre, sviluppando, nel suo simbolismo della luce, il significato patristico di una pratica di orientamento che considera abbastanza generale nella pietà, anche personale: "Sappiamo che questo "orientamento" della preghiera si trova altrove che nella liturgia battesimale. È consuetudine rivolgersi verso l'Oriente per pregare. San Basilio la colloca tra le più antiche tradizioni della Chiesa [...] La direzione dell'est era indicata nei luoghi di preghiera e anche nelle case private da una croce dipinta sul muro. La preghiera verso l'est compare soprattutto al momento del martirio. Perpetua vede quattro angeli che la portano verso est dopo la sua morte. Troviamo poi l'usanza di rivolgersi verso l'Oriente al momento della morte [...]"³⁷ Daniélou insiste anche sulla dimensione escatologica di questo orientamento, che può essere collegato alla direzione del ritorno del Messia e introduce in questa circostanza una rottura con la manifestazione attesa dagli ebrei a Gerusalemme: "Il significato escatologico di questo rito [...] corrisponde bene a quanto abbiamo detto sulla sua presenza in coloro che stanno per morire. Aspettano che Cristo venga a prenderli. Inoltre, diversi testi indicano questo significato escatologico. Sembra che abbia il suo punto di partenza in San Matteo: "Come il lampo lampeggia, così il popolo. Matteo: "Come il lampo viene da oriente, così apparirà il Figlio dell'uomo" (XXIV, 27). La *Didascalia di Addai* lo collega esplicitamente a questo testo: "Gli apostoli hanno stabilito che dobbiate pregare verso oriente, perché come il fulmine appare ad oriente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo [...]"³⁸. È possibile aggiungere che questa dimensione parossistica della luce

³⁶ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie, La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Parigi, Cerf, 1951, pp. 38-39 e 43-44. I riferimenti forniti da Daniélou sono generalmente tratti dalla *Patrologia greca* o dalla *Patrologia latina* di Migne. Nella presente citazione sono stati omessi.

³⁷ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie, op. cit.*, p. 44-45.

³⁸ Ibidem.

proveniente dall'Oriente può essere associata anche al primo avvento di Cristo nella sua natività, come evocato nella liturgia romana dell'Avvento dalla Grande Antifona del 21 dicembre: "*O Oriens, splendor lucis aeternae et sol justitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis*"³⁹ .

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 parousia, nel versetto citato sopra di San Matteo (XXIV, 27), ma anche con l'Ascensione, attraverso l'uso, che Daniélou considera classico nel periodo patristico, del versetto 34, citato sopra, del Salmo 67 (nel Vangelo). Matteo (XXIV, 27), ma anche all'Ascensione, attraverso l'uso, che Daniélou considera classico in epoca patristica, del già citato versetto 34 del Salmo 67 (nella versione e numerazione della Settanta e della Vulgata), che evoca il Signore "che sale a oriente [κατὰ ἀνατολάς]". Per Daniélou, questo riferimento sostiene ed estende il simbolismo di un orientamento ecclesiale della preghiera: "Questo versetto ha una grande importanza per la storia liturgica. Questo versetto è di grande importanza per la storia liturgica, perché afferma che l'Ascensione di Cristo è avvenuta in Oriente. Gli angeli dell'Ascensione avevano infatti annunciato che "Cristo sarebbe tornato come era salito al cielo" (Atti, I, 11). Da quel momento in poi, il ritorno di Cristo era atteso in Oriente. Per Erik Peterson, questa è l'origine primitiva dell'orientamento della preghiera. È un'attesa del ritorno di Cristo che apparirà in Oriente⁴⁰ . Daniélou prosegue mostrando come questa lettura dello stesso Salmo 67 sia stata resa più specifica dal versetto 5 che parla del Signore "che sale in occidente [ἐπὶ δυσμῶν]", secondo un'oscillazione che era già comparsa nell'*apotassi* dei neobattezzati ma che la associa alla morte e alla risurrezione di Cristo. Daniélou cita qui un testo di Eusebio di Cesarea che sottolinea l'interpretazione critica del simbolismo solare: "Capirete di cosa si tratta dal paragone con il sole. Come al tramonto il sole compie un percorso invisibile e, raggiunto l'orizzonte orientale, sale dritto nel cielo, illuminando tutte le cose e dando luce al giorno, così il Signore è qui raffigurato, dopo aver compiuto il suo tramonto, per così dire, al momento della sua passione e morte, dopo aver attraversato questa regione, salire in cielo dal cielo a oriente" [...]"⁴¹ . La liturgia romana conferma anche qui 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*".

³⁹ "O Oriente, splendore di luce eterna e sole di giustizia, vieni a illuminare coloro che siedono nelle tenebre e nell'ombra della morte.

⁴⁰ Riferimento dato in nota da Daniélou: Erik PETERSON, "La croce e la preghiera verso l'Oriente", *Eph. Liturgicae*, LIV (1945), p. 52 e seguenti.

⁴¹ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie*, op. cit, p. 422-423.

Il simbolismo dell'est, considerato in riferimento all'orientamento, sembra reggere solo in relazione alla luce e al sole nascente. Si noti, ad esempio, che nel Nuovo Testamento il testo greco del Vangelo di San Luca usa il termine *anatolè* (*ἀνατολή*) per indicare il Messia al cui avvento San Giovanni Battista è chiamato a prepararsi, nel Cantico di Zaccaria (*Luca I, 78*): "Per le viscere della misericordia del nostro Dio, in cui ci ha visitato, "salendo" [*ἀνατολή*] dall'alto". Tuttavia, questa menzione del termine *anatolè* non si ripete in nessuno dei commenti patristici classici sull'orientamento citati da Daniélou e Dölger. Infatti, la precisazione "dall'alto [*ἐξ ὕψους*]" suggerisce che si riferisce certamente a un astro e non al sole, la cui luce non appare alta nel cielo ma sulla linea dell'orizzonte, e *la Bibbia nelle sue tradizioni* la traduce qui testualmente come "l'astro che sorge dall'alto". Allo stesso modo, l'angelo che porta il 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 cristologica. Il termine *anatolè* - *ἀνατολή* è ancora utilizzato da S. Matteo nel racconto dei magi, nel primo capitolo del suo Vangelo, ma con un significato esclusivamente regionale⁴² : "i magi arrivarono dall'Oriente [*ἀπὸ ἀνατολῶν*] ...". In parallelo, è ancora più evidente il simbolismo aperto - comunemente letto come tale - dell'annuncio della parousia, "come un lampo, da oriente a occidente" in *Matteo XXIV, 27*: nonostante la menzione di "lampo" (questo è il primo significato della parola *astrapè* [*ἀστραπή*], ma si trova anche con il significato più generale di luce, soprattutto di lampada, esplicitato in *Luca XI, 36*), è un corso simile al sole quello che viene descritto. Così Cristo non è il Dio sole, ma la sua venuta può essere compresa attraverso l'immagine del corso del sole; è simbolicamente che può essere paragonato al sole. L'associazione tra il sole nascente e Cristo, qualunque sia la sua inculturazione originaria, esprime un simbolismo che fonda l'orientamento della preghiera ecclesiale, nella misura in cui si basa sulla luce del sole nascente e suggerisce un legame con la parousia.

2.2 L'orientamento e il luogo simbolico dell'altare: l'esempio di Sible de Blaauw a Roma

Non è mia intenzione qui proporre i riferimenti patristici che sostengono l'antichità di questo orientamento, di cui si è già parlato, né i resti archeologici che ci permettono di valutare la sua prima realizzazione nella pietra dei santuari, ma solo tornare brevemente all'esempio delle chiese paleocristiane di Roma, che, nella sua complessità, rivela il suo simbolismo di luce. L'esempio di Roma, capitale del cattolicesimo latino e, come tale, riferimento comune, è stato a lungo sottolineato, in particolare negli anni '30 dal *Dizionario di Archeologia e Liturgia Cristiana*, per il quale l'orientamento delle antiche basiliche romane non sembra seguire una

⁴² al plurale, attestando questo significato regionale per il dizionario greco classico di Bailly.

regola precisa: "Alcune hanno la facciata a sud, altre a nord, est o ovest" ⁴³ . Questa situazione romana, unita alla presenza di chiese in cui l'altare è tradizionalmente rivolto verso la navata centrale, come nella Basilica di San Pietro in Vaticano, tra le altre, è stata analizzata in modo approfondito una trentina di anni fa da Sible de Blaauw⁴⁴ , che ha riassunto le sue conclusioni in un contributo più recente a un'opera collettiva universitaria sull'architettura liturgica, superbamente illustrata, dal titolo evocativo: "In vista della luce: un principio dimenticato nell'orientamento dell'edificio di culto paleocristiano"⁴⁵ . Quest'area rappresentativa, di cui riprende gli elementi, è infatti di essenziale interesse per la questione, anche per la frequenza romana dell'organizzazione spaziale con l'altare rivolto verso la navata, che è stata, verso la metà del XX secolo e al tempo della riforma conciliare, spesso addotta per giustificare un'antiorientamento e superiorità storica della cosiddetta celebrazione "rivolta verso il popolo"⁴⁶ . Se in passato l'altare fosse stato rivolto verso la navata centrale senza alcuna preoccupazione per l'orientamento astronomico, sarebbe stato il principio del *versus populum ad* essere in vista. Sible de Blaauw fornisce qui una risposta fondamentale, che permette di affermare l'esistenza della dimensione simbolica e di superare il paradosso di un'apparente anarchia. Innanzitutto, mostra in diverse mappe la posizione delle chiese più venerabili di Roma: "Guardando la mappa della città di Roma, si ha l'impressione che le chiese puntino in tutte le direzioni della bussola. Questo non significa che non ci siano regole"⁴⁷ . Evidenzia poi che molti di essi sono in realtà "occidentalizzati", come alcuni sono stati riconosciuti da tempo, il che corrisponde a una celebrazione rivolta verso l'est del nartece, piuttosto che rigorosamente "rivolta verso il popolo". Questo è il caso comprovato della Basilica di San Pietro. Nel caso di altre chiese, gli imperativi topografici o l'assetto urbano possono spiegare, secondo l'autrice, occasionali deviazioni. Ma soprattutto, raggiunta una maturità di pensiero, Sible de Blaauw afferma, anche a Roma, nonostante il paradosso delle apparenze, l'esistenza di una regola primitiva per l'orientamento della celebrazione, che è stata a lungo meno compresa e di cui tiene conto la contestazione, in particolare al tempo del Concilio Vaticano II, sulla base dell'opera più citata di Otto Nussbaum⁴⁸ . La soluzione di Sible de Blaauw a questo problema romano è a livello di

⁴³ CABROL (Fernand), LECLERC (Henri), MARROU (Henri), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, T. 12, 1936, p. 2666.

⁴⁴ Sible DE BLAAUW, *Cultus et Decor; Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994, 2 volumi.

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

⁴⁶ Alain RAUWEL, *op. cit.*, p 21.

⁴⁷ Sible de BLAAUW, "In vista della luce: un principio dimenticato nell'orientamento dell'edificio di culto paleocristiano", *op.cit.* p. 21.

⁴⁸ Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, Hansteil, 1965, 2 volumi, 478 e 218 p.

principi e non di circostanze, definendo chiaramente l'orientamento e più precisamente quello dell'altare: "L'impasse nel dibattito scientifico si spiega con una visione distorta del rapporto tra orientamento architettonico e orientamento liturgico, ovvero tra la direzione assiale dell'edificio di culto e la posizione dell'officiante [...Per orientamento architettonico dell'edificio si intende qui la direzione dell'asse spaziale e ottico che si può dedurre dalla pianta [...]] quanto all'orientamento liturgico, categoria puramente funzionale, si comprende solo grazie alla disposizione degli arredi liturgici o alle fonti scritte"⁴⁹.

Supportata da mappe e documenti archeologici, può proporre una regola romana - applicata quando possibile - a favore dell'orientamento architettonico attuale, in due conclusioni: "La prima riguarda l'asse principale in quanto tale: l'asse est-ovest è fin dall'inizio un obiettivo perseguito in linea di principio nell'architettura cristiana di Roma [...] La seconda riguarda la direzione dell'asse: Nel IV secolo si privilegia l'abside rivolta a ovest, nei secoli successivi coesistono, come varianti equivalenti, orientamenti a est e a ovest, finché nel IX secolo ricompare una marcata inclinazione per l'asse rivolto a ovest."⁵⁰. L'esistenza di un asse architettonico orientato può quindi essere considerata la regola anche della chiesa primitiva di Roma. Sible de Blaauw va anche oltre questo orientamento dell'asse, fino a quello dell'altare stesso, distinguendo tra l'orientamento del celebrante e quello dei fedeli. Innanzitutto, per Sible de Blaauw, è necessaria una certa cautela, che non permette nemmeno di pronunciarsi a favore della concezione "moderna". La relativa scarsità di testimonianze o documenti archeologici sull'orientamento del celebrante non può essere interpretata, secondo l'autrice, come un argomento a favore di un orientamento primitivo generalizzato "rivolto verso il popolo". Nella stessa Roma, per Sible de Blaauw, la posizione del celebrante rivolta verso la navata, a imitazione di San Pietro in Vaticano, è stata ripresa solo nei primi secoli cristiani nelle chiese effettivamente occidentalizzate, il che, per lei, afferma il primato dell'orientamento nella celebrazione liturgica - e quindi dell'altare - e, quando l'abside è a est, il celebrante vi si rivolge, davanti all'altare, secondo la disposizione tradizionale più generale fuori Roma. Quindi, in definitiva, "i monumenti di Roma corrispondono al quadro generale dell'orientamento liturgico nel mondo paleocristiano"⁵¹. Sible de Blaauw fornisce anche una risposta alla questione finora più incerta dell'orientamento dei fedeli in una chiesa occidentale. Spiega che a Roma, rispetto all'antico giudaismo sacerdotale (che ritrova in *Ezechiele* VIII, 16⁵²), l'organizzazione gerarchica delle chiese costantiniane è associata a dinamiche

⁴⁹ Sible de BLAAUW, "In vista della luce: un principio dimenticato nell'orientamento dell'edificio di culto paleocristiano", op. cit. p. 18-19.

⁵⁰ Ibidem, p. 24.

⁵¹ Ibidem, p. 32.

⁵² "Ed ecco alla porta del tempio del Signore, tra il portico e l'altare, una ventina di uomini, con le spalle al tempio del Signore e la faccia rivolta a oriente, che adoravano il sole verso oriente".

architettoniche, per cui in tutti i casi i fedeli rimangono rivolti verso l'altare, lasciando al celebrante l'efficacia dell'orientamento liturgico. Sible de Blaauw sottolinea l'importanza ecclesiale di questo orientamento nella sua evoluzione a Roma, in contrasto con l'orientamento puramente esterno dei templi pagani: "l'edificio di culto diventa un'architettura interna, il che significa anche che il suo orientamento sarà vissuto più dall'interno che dall'esterno. Il fatto che sia prevalsa l'assialità dell'interno, segnata da un altare al centro, e che l'abside - elemento tipico dell'interno - sia stata scelta rivolta verso est è molto rivelatore della concezione dell'edificio di culto cristiano"⁵³. L'importanza dell'est è infatti quella della luce: "La facciata e l'abside costituiscono i due sbocchi luminosi dell'asse longitudinale della basilica che, sottolineato da una serie di alte finestre, diventa un vero e proprio asse di luce"⁵⁴.

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*⁵⁵, a sua volta orientato internamente e non solo collocato nell'orientamento generale della chiesa. Lo spiegano i Benedettini nel *Mondo dei Simboli*, citato all'inizio di questo articolo: "L'altare è un microcosmo non solo del mondo naturale, ma anche dell'universo spiritualizzato da una consacrazione. Il rito di consacrazione degli altari prefigura e inizia a realizzare liturgicamente quello dell'universo. Per due volte il pontefice traccia cinque croci sulla mensa dell'altare: sappiamo che questo è lo schema dell'estensione spaziale"⁵⁶. Questo microcosmo dell'altare può essere pensato esso stesso come orientato, che si riflette nei movimenti del celebrante sull'altare durante la messa, come spiega la lirica di Guardini ne *I segni sacri*. Risuona anche con la tradizionale concezione medievale dell'uomo come microcosmo orientato, basata su una lettura simbolica patristica delle quattro lettere del nome di Adamo in greco come corrispondenti alle iniziali dei quattro punti cardinali⁵⁷. L'importanza dell'orientamento si affermò sempre di più nel Medioevo europeo, come l'iconografia presentata da M. Pasos-Lopez ci ha permesso di vedere. Cyrille Vogel sottolinea che questo modello simbolico sacro è teorizzato dal *Rational des divins offices* di Durand de

⁵³ Sible de BLAAUW, op. cit., p. 35.

⁵⁴ Ibidem, p. 37.

⁵⁵ Che presuppone, nel rapporto analogico del linguaggio simbolico, una corrispondenza con il macrocosmo dell'organizzazione spaziale dell'universo: WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le sacré*. Parigi, Presses Universitaires de France, "que sais-je?", 2019, p. 22.

⁵⁶ Gérard de CHAMPEAUX, Dom Sébastien STERCKX, op. cit, p. 204.

⁵⁷ 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, pagg. 285-301. Jean BORELLA, *Le mystère du signe*, op. cit, p. 88.

Mende, alla fine del XIII secolo⁵⁸. Secondo Cyrille Vogel, la legge dell'orientamento equinoziale, che Durand formula, fa parte di una riflessione medievale alimentata da una scienza romana trasmessa da Isidoro di Siviglia (570-636 ca.) e poi dotata di un significato proprio: "Il Medioevo si attiene a questo principio dell'architettura sacra [che è l'orientamento]; tuttavia, i documenti aggiungono una precisione: l'orientamento sarà verso il sorgere del *suolo equinoziale* e non verso i punti solstiziali. Gli autori medievali riprendono così la tecnica degli *agrimensores* romani, sviluppando però un simbolismo specificamente cristiano per l'orientamento equinoziale: equinozio di primavera (incarnazione e passione di Cristo), equinozio d'autunno (concezione del Precursore)⁵⁹. Dölger ha isolato⁶⁰, 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, dove sono riassunti tre motivi 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 del Cristo risorto⁶¹.

In conclusione, convergenza tra indebolimento del simbolismo e perdita della concezione orientata dell'altare?

La svolta del tardo Medioevo potrebbe aver già portato a un indebolimento della concezione sacra e orientata delle chiese. Nella sua monumentale *Maison Dieu*, Dominique Iogna-Prat ha sottolineato questa rottura nel Rinascimento, ma ne ha anche visto l'anticipazione, prima della fine del Medioevo, tra quelle che chiama le "voci discordanti" che, già nell'XI secolo, hanno messo in discussione questa sacralizzazione, o almeno alcuni dei suoi sviluppi⁶². Senza considerare le specificità della quasi totale desacralizzazione della Riforma calvinista, con la perdita totale e volontaria dell'orientamento, visibile ad esempio nella riorganizzazione centrata della Cattedrale di Ginevra, i nuovi modelli cattolici non attribuiscono più all'orientamento un'importanza simbolica in quanto tale, senza una rivoluzione delle forme, ma in una prospettiva ormai più empirica che simbolica e, se non è anacronistico affermarlo, già, in un certo senso, "pastorale". Questo è stato sottolineato⁶³, per uno dei pochi testi che

⁵⁸ Cyrille VOGEL, "*Versus ad Orientem*. L'orientamento negli *ordinamenti romani* della Haut Moyen Age", *Studi Medievali, Serie Terza*, I, 1960, p. 447-469.

⁵⁹ Ibidem, p. 457.

⁶⁰ Franz-Joseph DÖLGER, *Sol salutis*, op. cit., p. 257.

⁶¹ Onorio di Autun, "*De situ orationis. Tribus de causis ad Orientem cum oramus nos vertimus*", *Gemma animae, cap. XCV*, in: J.P. MIGNE (ed.), *Patrologie latine*, Turnhout, Brepols, 1854, t. 172, col. 575.

⁶² Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu, Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*, Paris, Seuil, 2006, p. 354-359.

⁶³ Costantino GILARDI, "Le modèle borroméen de l'espace liturgique", *La Maison-Dieu*, n° 193, 1993, p. 91-110.

qui possono essere invocati come 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'arredo delle chiese*⁶⁴. In questa *Istruzione*, pubblicata sette anni dopo il Messale riformato di San Pio V, il criterio dell'orientamento sembra essere stato ridimensionato, perché pur essendo ancora riconosciuto, con la menzione dell'oriente equinoziale, è possibile per il vescovo autorizzare (sempre più tacitamente nella pratica) che il coro sia rivolto in un'altra direzione⁶⁵.

Qui si assiste a una rottura con l'intangibilità dei principi enunciati nel *Razionale* di Durand de Mende e all'inizio di una possibile generalizzazione della perdita dell'orientamento assiale verso l'est cardinale 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. Allo stesso tempo, lo sviluppo di pale d'altare monumentali, con la loro efficace chiusura della finestra assiale del coro, nelle chiese di età classica o barocca, ha portato a un certo distacco dal simbolismo della luce. Tuttavia, l'orientamento comune dei fedeli e del celebrante all'altare, all'interno dell'edificio, viene mantenuto fino alla metà del XX secolo, il che permette di conservare il simbolismo dell'orientamento dell'altare, anche se separato dalla sua effettiva determinazione astronomica, tanto più che il registro decorativo delle pale d'altare talvolta lo rappresenta, in particolare in Francia sotto forma di "glorie" luminose, visibili anche a Parigi⁶⁶. Senza riuscirci veramente, il XIX secolo, sotto la duplice ispirazione di Dom Guéranger e degli architetti neogotici, ha cercato di restaurare la chiesa medievale; ha conservato e stabilizzato soprattutto l'orientamento interno ereditato dal modello tridentino, con il tabernacolo intronizzato al centro dell'altare maggiore. Fu soprattutto a partire dagli anni Sessanta, dopo la pubblicazione di *Inter oecumenici* nel 1964, che si verificò la generalizzazione della celebrazione di fronte al popolo e l'abbandono di fatto dell'orientamento.

È indubbiamente importante notare in che misura questa evoluzione sia accompagnata da una riduzione e poi da un abbandono della lettura simbolica dello spazio sacro, oltre che dall'erosione del carattere sacro dell'edificio liturgico. Nella riforma che ha seguito il Vaticano II, la perdita del riferimento simbolico è stata pienamente accettata, persino assunta, come si evince dalle parole di don Joseph Gélineau, egli stesso attore di questa riforma in Francia, che riconosce questa perdita di simboli, in relazione alla pubblicazione di libri liturgici che, a

⁶⁴ Charles BORROMEI, "*Instructionum fabricae et superellectilis ecclesiasticae*" in: Achille Ratti [il futuro Pio XI] ed, *Acta Ecclesiae mediolanensis*, T. II, Milano, Ed. S. Giuseppe, 1890, col. 1409-1588.

⁶⁵ Carlo Borromeo, però, esclude il nord senza giustificarlo: Ibidem, col. 1422

⁶⁶ Bernard CHEDOZEAU, "Architecture et liturgie au XVIIe siècle, Promenades dans Paris", *Dix-septième siècle*, vol. 210, n. 1, 2001, pp. 145-151.

differenza dei loro predecessori, non codificano o rettificano consuetudini considerate immemorabili, ma piuttosto ne creano e ne stabiliscono di nuove: "Al Vaticano II si è fatto il contrario; prima di tutto si sono fatti dei libri"⁶⁷. Questa preminenza del testo e della sua intelligibilità sul simbolismo proprio del rito sembra essere alla base, in filigrana, della costituzione conciliare sulla liturgia. È anche in fase con la modernità a cui la Chiesa romana vuole aprirsi in questa occasione, per la quale, soprattutto in ambito artistico, l'esplicitazione più discorsiva dell'allegoria⁶⁸ ha da tempo preso il sopravvento sul segno silenzioso del simbolo, anche se il suo registro rimane vicino. Nell'era scientifica, il mondo naturale stesso può ancora essere colto in una realtà simbolica, dal momento che il suo dato primario è diventato oggetto di una spiegazione geometrica, fisica o chimica? È questa la domanda che il filosofo Olivier Rey pone in un recente libro sull'acqua, nel suo simbolismo poetico⁶⁹. Aveva già posto indirettamente la stessa domanda sul cielo, poiché l'equazione geometrica del ciclo dei pianeti da Galileo in poi⁷⁰. La crisi della liturgia e la crisi del simbolismo sono collegate⁷¹. Uscire dalla crisi liturgica richiede certamente un recupero della realtà simbolica della liturgia, a cui tutte le iniziative in corso manifestano, a modo loro, l'aspirazione. Ma questo richiede una comprensione del simbolo nella sua profondità e nella sua adeguatezza alla realtà naturale, al di là di tentativi che non è più tempo di dettagliare, ma che nella loro grande maggioranza si limitano all'inventiva estetica della creazione artistica. Questa restaurazione del simbolismo liturgico, nella sua assialità fondamentale e cristica, comporterà certamente la comprensione e la restaurazione dell'orientamento simbolico dell'altare. Questa è stata una delle intuizioni, ispirate anche dal suo connazionale Mons. Klaus Gamber⁷², del ritorno ai fondamenti del nostro compianto Papa Benedetto XVI alla vigilia della sua elezione, in *Lo spirito della liturgia*⁷³. Può essere stato rimproverato per questo; aveva torto?

⁶⁷ Joseph GELINEAU, *Demain la liturgie*, Paris, Cerf, 1977, p. 15.

⁶⁸ Baudouin DECHARNEUX, Luc NEFONTAINE. *Le symbole, op. cit.*, p. 13-14.

⁶⁹ Olivier REY, *Réparer l'eau*, Parigi, Stock, 2021, 200 p.

⁷⁰ Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Desclée de Brouwer - Poche, 2021, pag. 15.

⁷¹ La loro associazione è sviluppata in: Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Losanna, L'âge d'homme, 1990, 381 p.

⁷² Klaus GAMBER, *Tournés vers le Seigneur*, Le Barroux, Ed. Ste-Madeleine, 1993, 90 p.

⁷³ Joseph RATZINGER, *Lo spirito della liturgia, op. cit.*