

La orientación del altar en la construcción simbólica del espacio

Marc Levatois

Permítanme partir del presupuesto 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*¹, de la colección Zodiac publicada antiguamente 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, ya que la geografía también trabaja sobre las representaciones del espacio, en particular las religiosas y potencialmente católicas². La organización del espacio que se evalúa de este modo es doblemente una *construcción* de este espacio: en el sentido figurado de la concepción de su estructura, pero también en el sentido literal de su arquitectura, un espacio materialmente construido palabra por palabra. Es a esta arquitectura religiosa a la que se aplica toda una reflexión sobre el espacio litúrgico, del que el altar es la obra maestra y, por tanto, tiene el mayor lugar y papel estructurador, debido a la creencia en la presencia divina eucarística. Pensarla en su dimensión simbólica es a la vez, como veremos, concebirla en sus fundamentos, pero también en lo que estas concepciones inscritas en piedra dicen de otra realidad espacial, que está en el dominio de lo divino y de la liturgia celeste, de la que no puede separarse la liturgia terrestre, en ninguna de las comuniones del cristianismo tradicional. Es esta conexión, esta analogía en el pleno sentido de la palabra, la que introduce la realidad simbólica del espacio litúrgico.

Esta mirada a 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 son sobre todo las del "cómo" y parecen descuidar las razones mismas de este espacio, su "por qué", en particular en el orden simbólico. Es cierto que 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 "redescubra su poder simbólico"³ pero 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 de su espacio, y sus referencias son principalmente a la constitución *Sacrosanctum concilium* del Vaticano II,

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

donde este espacio no se aborda explícitamente como tal, en sus fundamentos, sino más indirectamente, en la relación con el arte sacro. En el ámbito de la investigación sobre el espacio litúrgico, también parece prevalecer más a menudo el "cómo" que el "por qué", si nos referimos al que sin duda es el último gran coloquio científico francés sobre el espacio litúrgico, dirigido en enero de 2019 por el P. Drouin, que trabaja a su vez en la parte interior y litúrgica de la restauración en curso de la catedral de Notre-Dame de París tras el incendio⁴. Se trata, en efecto, aquí del espacio litúrgico, en una perspectiva profunda y diversificada, pero, junto a la feliz rehabilitación del P. Louis Bouyer, que tan bien lo explicó⁵, no se cuestiona claramente el fundamento mismo del espacio litúrgico, en el proyecto deliberadamente afirmado de atenerse -y permanecer- a la concepción del espacio litúrgico decidida por la instrucción romana *Inter oecumenici* "para la ejecución de la constitución sobre la liturgia" en 1964, cuyas puestas en práctica se trata de retomar, con una mirada crítica sobre la calidad visual y artística de sus realizaciones anteriores. Más fundamental parece ser el coloquio de 2006 *sobre el espacio litúrgico y su orientación*, organizado en la abadía italiana de Bose, con la participación del P. Uwe Michael Lang, pero confieso que no he podido encontrar acceso a sus actas⁶. Cabe destacar la aportación de elementos fundamentales, basados en el modelo medieval, en el coloquio *Espace ecclésial et liturgique au Moyen Age* dirigido por Anne Baud, también en 2006, en particular por Alain Rauwel sobre la perspectiva histórica de la orientación del altar⁷. Sin embargo, en el ambiente general de los últimos años, a pesar de las publicaciones del cardenal Ratzinger antes de su elección al pontificado⁸, se nota un cierto descuido del "por qué" del espacio litúrgico. Para nosotros, también es una invitación a invertir el debate en este sentido, en la medida en que ya no se invocan las razones -en particular, vinculadas a una concepción comprometida de la antigüedad cristiana- que habían justificado, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, la inversión del espacio litúrgico (de la que la inversión del altar es la manifestación clave y principal). ¿La referencia normativa a la tradición de 60 años abierta por *Inter oecumenici* se ha convertido en una marca de conservadurismo?

⁴ Gilles DROUIN (ed.), *L'espace liturgique, un espace d'initiation, Actes du colloque de l'institut supérieur de liturgie, 23-24-25 janvier 2019*, Cerf, Col. de Rothschild. Patrimoines, 2019, 291 p. Se puede observar el principio reivindicado en la p. 16 del prefacio: "Partiré del Concilio Vaticano II porque la ambición de este coloquio es esbozar una teología del espacio para las liturgias según el Vaticano II".

⁵En particular, a través de la referencia a la *Arquitectura y la Liturgia*.

⁶ Sin indicación alguna sobre la publicación de las actas, sólo la conferencia inaugural del P. Enzo Bianchi está disponible en la página web de la abadía: <https://www.monasterodibose.it/fr/hospitalite/colloques/colloques-liturgie/567-2006-l-espace-liturgique/982-conference-ouverture-2006-espace-liturgique> (consultado el 15/01/2023)

⁷ Alain RAUWEL, "La orientación de los autónomos: ¿un problema mal planteado? En: 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 Especialmente en: Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Ginebra, Ad Solem, 2001, 184p.

Soy consciente de que ya se ha hablado mucho de estos fundamentos en el enfoque patrístico del padre Spataro y en la cima simbólica de la iconografía medieval de M. Pazos-López. Sólo me tomaré la libertad de retomar algunos puntos desde el punto de vista de la organización espacial, subrayando hasta qué punto la orientación del altar, en su dimensión simbólica, es la clave. Mi objetivo será, pues, ofrecer una lectura espacial y simbólica de realidades escriturales, arqueológicas o patrísticas ya conocidas. También será la ocasión *de* ver la convergencia entre el debilitamiento de esta comprensión simbólica y el de la propia orientación, cuyas etapas nos recordará el abad Barthe, con la historia contemporánea del giro de los altares.

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

1.1 La iglesia como espacio sagrado que puede pensarse en una construcción simbólica

Si la aplicación de esta geografía simbólica es posible a nuestras iglesias, es sobre todo porque son consideradas, por la conciencia creyente y practicante, en una identidad particular distinta del espacio homogéneo del mundo circundante dado como profano, es decir que son pensadas y sobre todo vividas como espacios sagrados, aunque lo sagrado cristiano sea diferente de lo de otras religiones, en su relación con la Encarnación de Dios y con la santidad de la asamblea-Iglesia que celebra el culto⁹. Separados del mundo profano por su consagración y su uso, estos lugares sagrados tienen una estructura espacial particular, distinta de la indeterminación del espacio profano, que conduce a su orientación. Esta concepción sagrada de las iglesias, clave de su lectura simbólica, no está vinculada a una visión retrospectiva o externa, sino que corresponde también a su situación en el derecho de la Iglesia católica actual. Los lugares sagrados, *loca sacra*, presentes en el actual código de derecho canónico se refieren oficialmente al culto y, lo que hoy puede parecernos más minoritario, a la sepultura, según su definición: "Lugares destinados al culto divino (lugares de culto) o a la sepultura (cementeros) por 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)"¹⁰. Veintiún años después de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, en 2004, el Vaticano confirmó su compromiso con la noción de *lugar sagrado* en relación con la Misa en la Instrucción *Redemptionis Sacramentum*: "La celebración de la Eucaristía tendrá lugar en un lugar sagrado, a menos que, en un caso

⁹Marc LEVATOIS, "¿Se puede hablar de lugares sagrados en el cristianismo?", *Géococonfluences*, 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)

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

particular, la necesidad exija otra cosa"¹¹ . Este reconocimiento oficial no evacua, por supuesto, el movimiento contemporáneo de desacralización, pensado o aceptado, que afecta a la dimensión simbólica, especialmente desde mediados del siglo XX.

Más allá de lo que el magisterio expresa claramente en las referencias precedentes, es difícil ir más lejos en los textos sobre los fundamentos y la estructura de esta sacralidad espacial. Como hemos visto, el momento actual se sitúa sobre todo en el registro del "cómo", más que en el del "por qué", y el concepto de espacio sagrado depende del concepto más general de *espacio* en sí, que es reciente y está vinculado, inicialmente, a su significado arquitectónico, en un origen ajeno a los círculos eclesiásticos¹² ; es concebible, por tanto, que existan pocas concepciones antiguas explícitas de la iglesia como espacio sagrado. Me parece que la primera mención exacta de un "espacio sagrado" en el pensamiento católico se remonta a las primeras décadas del siglo XX, en un folleto traducido al francés bajo el título *Les signes sacrés*, uno de cuyos capítulos se titula "L'espace sacré"¹³ , que permite comprender el papel estructural de la orientación de la acción litúrgica, el origen actuado de su dimensión espacial, en su relación con el mundo simbólico y crístico, donde la luz desempeña, como es obvio, el papel principal. Este texto es importante y lo que sigue será, en cierto modo, sobre todo, una explicación del mismo: "El espacio natural tiene tres dimensiones, pues no es un caos [...] La esfera religiosa tampoco carece de orden. El ámbito religioso tampoco carece de orden, y su hermoso orden nace de los misterios de la fe. La iglesia está orientada de este a oeste, de este a oeste. Es el sol el que da dirección a su nave. Los primeros rayos del día deben acariciarla, y los últimos. En el mundo de las almas, el sol es Jesús: hacia Él debemos orientarnos siempre, pues así nuestras acciones y nuestro corazón adquieren el valor de la eternidad. Para leer el Evangelio, el misal se lleva de derecha a izquierda, es decir, hacia el norte, porque el altar mira hacia el este [...] El sur es la tierra de la luz deslumbrante, signo del resplandor 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 arriba. El sacerdote que prepara la víctima eleva la patena y el cáliz hacia el cielo; sus ojos y sus manos ascienden *de profundis* hacia la divinidad, porque Dios está en lo alto" [...] Así se orienta el mundo religioso"¹⁴ . En

¹¹ Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Instrucción Redemptionis Sacramentum sobre algunas cosas que se deben evitar acerca de la Santísima Eucaristía*, 25 de marzo de 2004, n. 108.

¹² Françoise CHOAY, artículo "Espace et architecture", *Encyclopaedia Universalis, Suplemento*, París, 1996, p. 640.

¹³ Romano GUARDINI, *Les signes sacrés*, París, Spes, 1930, p. 72-73.

¹⁴ *Ibid.*

este texto, el espacio sagrado, en su singularidad, está así orientado, y esta orientación se expresa en el altar por la analogía del simbolismo¹⁵.

1.2 Relevancia cristiana y crítica de la lectura simbólica: protagonismo del símbolo de la luz

Ahora es importante volver a la definición del símbolo, sin la cual no puede haber simbolismo. Estamos aquí en una relación entre el significante y el significado, inducida, por ejemplo, por lo que el diccionario de Littré pone en el centro de su definición: "figura o imagen utilizada como signo de una cosa"¹⁶ pero donde el símbolo se distingue del signo como tal, como imponiéndose y no siendo una simple convención del orden social, lo que se retiene más generalmente para el signo de lenguaje en las concepciones generales de la lingüística moderna. Este carácter predeterminado del símbolo permite vincularlo a su origen etimológico, que suele conservarse de la antigua Grecia, designando "un objeto de reconocimiento cortado en dos partes, cada una de las cuales permite a los mensajeros o portadores reconocerse mutuamente encajándolas"¹⁷. En efecto, cuando el símbolo rebasa sus orígenes prácticos para alcanzar el mundo de las ideas, designa realidades de orden superior, clásicamente de orden religioso en las civilizaciones antiguas y tradicionales: "El símbolo no debe confundirse con el signo, pues no es convencional e intelectual, sino una llamada de la imaginación sensible hacia un espiritual que sugiere sin significar"¹⁸. La dimensión religiosa del simbolismo puede ciertamente llevarse hacia los excesos del esoterismo, tal como se cultiva en el mundo masónico; también puede desplegarse hasta el extremo en toda una poesía capaz de proclamar, con el Baudelaire de las "Correspondances": "La naturaleza es un templo donde pilares vivientes A veces dejan escapar palabras confusas; El hombre atraviesa bosques de símbolos, Que le observan con ojos familiares", aunque la liturgia también pueda asociarse a este "bosque de símbolos", como dice M. Abbé Barthe¹⁹. Esta arborescencia no desmantela, sin embargo, la realidad constante en la historia de la humanidad del símbolo, con una dimensión tradicionalmente fuerte y religiosa, que determina una relación del orden de la analogía, entre el símbolo y la realidad que significa, relación que va más allá de la simple comparación e implica una fuerte asociación -de carácter cuasi-ontológico- con la idea de la

¹⁵ Sólo he leído el librito de Guardini en su traducción francesa, sin haber tenido el texto original alemán publicado bajo el título *Von Heiligen Zeichen*. Sin embargo, me permite discernir la realidad simbólica que subyace a esta noción de "signos sagrados" y legitimar la presencia de "símbolos", signos particulares, y por tanto de la geografía simbólica o construcción simbólica que intento esbozar.

¹⁶ Citado por Baudouin DECHARNEUX Luc NEFONTAINE. *Le symbole*, Presses Universitaires de France, "Que sais-je?", 2014, p. 10.

¹⁷ Ibid. P. 19, con la etimología griega comúnmente aceptada dada por Littré, a través del latín *symbolum*: "de *σύμβολον*, marca convenida, de *συνβάλλειν*, juntar, de *σύν*, con y *βάλλειν*, tirar".

¹⁸ Anne Souriau (ed.), *Vocabulaire d'esthétique*, París, PUF, "Quadrige", 2010, p. 1405.

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

realidad así significada: "En el simbolismo propiamente dicho, ésta se asume muy claramente como "objetiva". El mundo de las realidades es realmente, en el pensamiento de los simbolistas, como el mundo material que se extiende ante nuestros ojos"²⁰ . Así concebido, incluso sin posibles derivas esotéricas, ¿no es el símbolo más propio de la religión pagana que del cristianismo?

Sin cuestionar más la teoría general del símbolo, que atraviesa todo el pensamiento humano, desde la arqueología más remota hasta el psicoanálisis, me parece necesario volver ahora sobre la adecuación de una lectura simbólica al cristianismo, permitiendo confirmar la visión orientada de la celebración eucarística expresada anteriormente bajo la pluma de Guardini. El proyecto parece inicialmente paradójico, en la medida en que la palabra símbolo, de origen griego, está ausente del vocabulario del Nuevo Testamento, sobre todo en su versión griega más antigua comprobada, en su forma σύμβολον, cualesquiera que sean los términos vecinos (imagen, huella, misterio, semejanza...) que se le puedan asociar. La lengua griega es la del Nuevo Testamento, pero también la de la versión griega helenística del Antiguo Testamento, la Septuaginta (LXX). Jean Borella, en su obra *Le mystère du signe*²¹ , lo investigó. Sólo encontró un significado, que recojo, en el libro de la Sabiduría (titulado, en la Septuaginta, Sabiduría de Salomón) en el capítulo XVI: "[6] Pero en vista de su corrección, se turbaron por un poco de tiempo teniendo un símbolo de salvación [σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας], para recordarles el precepto de tu ley". [7] Porque el que se volvió no se salvó por el objeto que vio, sino por ti, salvador de todos" (Sabiduría XVI, 6-7). La referencia griega es esencial, ya que este libro, escrito en griego, no existe en la Biblia hebrea y la Vulgata traduce aquí σύμβολον como *signum*²² . John Borella hace de esta única pero contundente 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 repetir los elementos principales: "El escriba [redactor de Sabiduría] alude aquí al episodio de la serpiente de bronce que se relata en Números. Los judíos, cansados de vagar por el desierto, murmuran contra YHVH, que los castiga enviándoles serpientes ardientes. Arrepentidos, ruegan a Moisés que interceda por ellos. Dios acepta la plegaria de Moisés y le dice (según la versión de los LXX): "Hazte una serpiente de bronce y colócala como señal (*semeion*) [θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημεῖον] [...] quien sea mordido y la mire vivirá" [Números, XXI, 8]. Es interesante observar que el escriba helenista [de Sabiduría] que lee la Biblia en su versión de los LXX, y por tanto para quien el término *semeion* está garantizado por la Escritura, no retoma este término y lo sustituye por *symbolon*

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

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

²² En efecto, la traducción que he retomado aquí, para dar una referencia reconocida, dada por el sitio *La Bible en ses traditions*, que pretende ser común a la Septuaginta y a la Vulgata para este libro, había puesto, por esta razón, un *signo*, que me tomé la libertad de rectificar en *símbolo*.

[...] La razón de esta preferencia, creemos, es que para un judío impregnado de cultura griega, el significado religioso de *symbolon* parece mucho más pregnante que el de *semeion*"²³ . Para John Borella, este renacimiento de la imagen de la Serpiente de Bronce permite pensar en ella como "símbolo de salvación", según la interpretación patrística clásica²⁴ , aunque la palabra esté ausente en Números, y atribuirla a Cristo, como él mismo aclara en el Evangelio según San Juan: "Y como Moisés era un hombre, así era un hombre de Dios. Juan: "Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Juan, III, 14-15). Así pues, podemos conservar la legitimidad de la presencia cristiana del símbolo en relación con las Escrituras, lo que nos permite dar sentido a la orientación del altar planteando la relación crística con la luz. Si el símbolo representa una realidad superior, vinculada y asociada a Dios, es una manifestación sensible de esta realidad, en una relación de presencia-ausencia, de la que Jean Borella hace una "metafísica implícita" que estructura de forma destacada el Evangelio según San Juan. Juan, sobre todo en la relación de la luz con Cristo y con Dios: "Hay que notar la insistencia con la que San Juan habla de la 'luz verdadera' en el Evangelio. Juan habla de la "luz verdadera" (I, 9) [...] Y si hay una vid verdadera, una luz verdadera, un pan verdadero²⁵ (el que viene del cielo), es porque hay una luz, una vid, un pan aparentes, que sólo tienen la sombra de la realidad". ²⁶. La referencia a la luz es central, entre todas las analogías simbólicas de Cristo que despliegan los Evangelios y que el tiempo no permite desarrollar. Podemos afirmar, sin duda, 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, de oriente a occidente, como puede desarrollarse. La luz es también el único atributo simbólico de Cristo que aparece en la expresión solemne de la fe, llamada con razón símbolo (en otro sentido eclesial del término, pero vinculado a él), en el símbolo niceno-constantinopolitano, para el que es "Luz de la Luz"²⁷ , que también se lee o se canta en el altar.

2 Cristo Sol Naciente: la fuerza del simbolismo litúrgico y la orientación del altar

2.1 El sol naciente y la orientación de la oración

²³ Jean BORELLA, *op. cit.* p. 31.

²⁴ *Ibid.* El autor añade en este sentido, la referencia explícita, para los primeros autores cristianos, a S. Justino y S. Ireneo de Lyon.

²⁵ Con el uso, cada vez, del mismo adjetivo *ἀληθινός* que permite una asociación de todos estos términos en su significado simbólico de realidad superior celestial y divina.

²⁶ *Ibid.*, p. 213.

²⁷ *Φῶς ἐκ Φωτός*, *Lumen de Lumine*, Ref: H Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo, Herder, 1955, p. 41.

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 había mostrado el P. Bouyer, a la vez palabra y gesto, es decir movimiento en el espacio²⁸. Su significado es eminentemente simbólico, en relación con el sol naciente, que es en la realidad natural la manifestación más evidente de la luz. La impugnación de la orientación común del celebrante y de los fieles -y, por tanto, de la orientación tradicional del altar- en el momento de la reforma litúrgica postconciliar se basó en parte en una impugnación de la validez cristiana de este simbolismo del sol naciente, lo que subraya el carácter crucial de la interpretación simbólica. Entre otros agravios, se trataba de señalar la existencia previa de un culto pagano de aspecto predominantemente solar, sobre todo romano, que podría ser un culto al sol, convirtiendo así la práctica de la orientación litúrgica en una tradición pagana introducida fraudulentamente en la liturgia y que no debería tener cabida en el culto cristiano. Se trataba de la lectura por el obispo Martimort de un famoso sermón de San León para la fiesta de Navidad, en el que pedía que no se saludara a los orientales antes de entrar en la basílica romana (occidentalizada, como hoy) de San Pedro, deslegitimando así la orientación.²⁹ Se podría hacer justicia a esta lectura forzada de San León, mostrando la diferencia entre un gesto de adoración del astro solar como divinidad, que podría haber significado el saludo antes de entrar en la basílica, y la orientación del culto en la basílica misma, en una dimensión exclusivamente simbólica, entendiéndose mejor el riesgo de confusión el día de Navidad, a causa de la fiesta solar pagana anterior cuya fecha había tomado en Roma en el siglo IV. Esta distinción genealógica, que muestra la especificidad cristiana y simbólica de este préstamo solar a la Navidad, había sido realizada, en el marco de una antropología más generalista, antes de la demostración más reciente de Martin Wallraff³⁰, por Mircea Eliade en su *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Recuerda cómo el emperador Aureliano (270-275) restableció el culto solar en Roma y "fijó el cumpleaños del *Deus Sol Invictus* el 25 de diciembre, el "día del nacimiento" de todas las divinidades solares orientales"³¹ 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 el *Sol Invictus* era el dios supremo, Constantino consideraba el sol [sólo] como el símbolo más perfecto de Dios. La subordinación del sol al Dios supremo fue muy probablemente la

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

²⁹ Aimé-Georges MARTIMORT (ed.), *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° 4-5, *Sermones*, París, Cerf, 1964, col. I, p. 1. Sources chrétiennes, vol. II. 22 bis, p. 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*, París, Payot, 1978, p. 390.

primera consecuencia de su conversión al cristianismo; pero la idea ya había sido expresada por el neoplatónico Porfirio"³². Eliade no fue más lejos en su aproximación al simbolismo solar en la tradición cristiana, pero su gran importancia para comprender la orientación de la liturgia fue magistralmente explorada en *Sol salutis*³³, obra maestra de Franz-Joseph Dölger (1879-1940), contemporáneo y compatriota de Romano Guardini en la primera generación del Movimiento Litúrgico Alemán. Por su alcance y las referencias que cita, ofrece quizá 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 igualmente pagano, en la realidad natural y cultural del significante simbólico. Dölger, tras recordar que los antiguos rezaban hacia el este, por la mañana, a las divinidades de la luz y por la tarde, hacia el oeste, a las divinidades nocturnas, asume el préstamo de la orientación por la oración cristiana, al plantear, sin duda precozmente en el pensamiento contemporáneo, la idea de un préstamo de orden cultural. Esta adopción de la orientación, de 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 estado de cosas se remonta a la expansión del cristianismo desde Oriente a la cuenca mediterránea, época en la que tuvo que adaptarse a la cultura griega y romana. Practicó entonces muy pronto (sin duda poco después de la destrucción de Jerusalén) la orientación habitual de la oración de los alrededores de Antioquía y Alejandría, en el contacto entre judaísmo y paganismo. También lo convirtió en ley desde el principio. [...] La orientación cristiana en la liturgia extrae de ello una confirmación y un carácter de evidencia."³⁴ Este hecho puede compararse con la adopción de la lengua griega y luego latina, en lo que podría considerarse la "inculturación" (en el sentido actual del término)³⁵ del cristianismo en el mundo mediterráneo, en cuyo sentido podría entenderse también el uso litúrgico del incienso, el vino e incluso el trigo, por el dominio biogeográfico y no sólo cultural de las plantas de las que proceden, lo que es importante en la relación de los símbolos con los elementos naturales.

En los primeros siglos, la orientación de la oración en general iba acompañada de la orientación de la oración ritual de los recién bautizados, lo que le daba una dimensión simbólica. Fue descrito y profundizado por el futuro cardenal Jean Daniélou (1905-1974), en *Bible et liturgie*, publicado en 1951, dando una posible explicación del préstamo del simbolismo solar de la orientación a la cultura circundante, a partir del rito practicado

³² Ibid, p. 391.

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

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

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

entonces durante la vigilia pascual de renuncia a Satán y adhesión a Cristo. Merece una larga cita: "El último rito preparatorio para el bautismo [...] es comentado por Cirilo de Jerusalén [...] en la primera de las *catechesis mistagógicas*. Lo encontramos en todos los autores y en todas las Iglesias, en Jerusalén y Milán, en Antioquía y 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. Esto explica que el conjunto de imágenes que contiene esté más relacionado con el mundo pagano que con el judaísmo. Cirilo de Jerusalén describe así la renuncia: "Primero entrabas en el vestíbulo del baptisterio y, de pie mirando hacia el oeste, se te ordenaba que extendieras la mano. Y renunciaste a Satanás [...] Cirilo nos explica por qué la renuncia a Satanás tiene lugar con el cuerpo mirando hacia Occidente: "Quiero explicarte por qué estás de pie mirando hacia Occidente. Como Occidente es la región de las tinieblas visibles y Satanás, teniendo por suerte las tinieblas, tiene su imperio en las tinieblas, así, volviéndote simbólicamente hacia Occidente, renuncias a este tirano oscuro y sombrío"... Este simbolismo se remonta al mundo precristiano. Los antiguos griegos situaban las puertas del Hades en el oeste, donde desaparece el sol. Lo encontramos con frecuencia en los Padres de la Iglesia. Gregorio de Nisa ve en Occidente "el lugar donde habita el poder de las tinieblas" [...] San Hilario comenta el versículo del Salmo LXVII [en la numeración de la Septuaginta y la Vulgata]: "Ascendit super occasum" [67, 34], como la victoria de Cristo sobre los poderes de las tinieblas [...] A la abjuración de Satán y su pomposidad, *apotaxis*, corresponde la adhesión a Cristo, *syntaxis*. [...] La profesión en dirección a Oriente se opone a la abjuración en dirección a Occidente. El rito se encuentra en la liturgia bautismal de Milán: "Te has vuelto hacia el este. Porque quien renuncia al diablo se vuelve a Cristo. Le mira a la cara"³⁶. Daniélou va más lejos, desarrollando, en su simbolismo de la luz, el sentido patrístico de una práctica de orientación que considera bastante general en la piedad, incluso en la piedad personal: "Sabemos que esta "orientación" de la oración se encuentra en otra parte que en la liturgia bautismal. Es práctica general volverse hacia Oriente para rezar. San Basilio la sitúa entre las tradiciones más antiguas de la Iglesia [...] La dirección este se indicaba en los lugares de oración e incluso en las casas particulares mediante una cruz pintada en la pared. La oración hacia Oriente aparece sobre todo en el momento del martirio. Perpetua ve a cuatro ángeles que la llevan hacia el este después de su muerte. Encontramos entonces la costumbre de volverse hacia Oriente en el momento de la muerte [...]"³⁷ Daniélou insiste también en la dimensión escatológica de esta orientación, que puede vincularse a la dirección del retorno del Mesías e introduce en esta circunstancia una ruptura con la manifestación esperada por los judíos en Jerusalén: "La significación

³⁶ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie, La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, París, Cerf, 1951, pp. 38-39 y 43-44. Las referencias dadas por Daniélou proceden generalmente de la *Patrología griega* o de la *Patrología latina* de Migne. Se han omitido en la presente cita.

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

escatológica de este rito [...] se corresponde bien con lo que hemos dicho sobre su presencia en los que van a morir. Están esperando que Cristo venga a buscarlos. Además, varios textos indican este sentido escatológico. Parece tener su punto de partida en San Mateo: "Como el relámpago, así es el pueblo. Mateo: "Como el relámpago que sale de oriente, así aparecerá el Hijo del hombre" (XXIV, 27). La *Didascalia de Addai* lo relaciona explícitamente con este texto: "Los apóstoles han determinado que recéis hacia el este, porque como el relámpago aparece por el este, así será la venida del Hijo del hombre [...]"³⁸. Cabe añadir que esta dimensión parusíaca de la luz que viene de Oriente también puede asociarse al primer advenimiento de Cristo en su natividad, como evoca en la liturgia romana de Adviento la Gran Antífona del 21 de diciembre: "*O Oriens, splendor lucis aeternae et sol justitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis*"³⁹."

2.2 La orientación y la espera de Cristo

En las Escrituras, este simbolismo crístico de Oriente y del sol naciente se confirma por su vínculo no sólo con la parusía, en el versículo citado anteriormente de San Mateo (XXIV, 27), sino también con la Ascensión, mediante el uso, que Daniélou considera clásico en la época patrística, del versículo 34, citado anteriormente, del Salmo 67 (en el Evangelio). Mateo (XXIV, 27), sino también a la Ascensión, mediante el uso, que Daniélou considera clásico en la época patrística, del versículo 34 antes citado del Salmo 67 (en la versión y numeración de la Septuaginta y la Vulgata), evocando al Señor "que sube a oriente [κατὰ ἀνατολάς]". Para Daniélou, esta referencia apoya y amplía el simbolismo de una orientación eclesial de la oración: "Este verso tiene una gran importancia para la historia litúrgica. Este versículo es de gran importancia para la historia litúrgica, pues afirma que la Ascensión de Cristo tuvo lugar en Oriente. En efecto, los ángeles de la Ascensión habían anunciado que "Cristo volvería como había subido al cielo" (Hechos, I, 11). A partir de entonces, el retorno de Cristo se esperaba en Oriente. Para Erik Peterson, éste es el origen primitivo de la orientación de la oración. Es una espera del regreso de Cristo, que aparecerá en Oriente⁴⁰. Daniélou muestra a continuación cómo esta lectura del mismo Salmo 67 se concretó en el versículo 5, que habla del Señor 'subiendo por el oeste [ἐπὶ δυσμῶν]', **según** un giro que ya había aparecido en la *apotexis* de los recién bautizados, pero que lo asocia a la muerte y resurrección de Cristo. Daniélou cita aquí un texto de Eusebio de Cesarea que subraya la interpretación crística del simbolismo solar: "Comprenderéis de qué se trata por la comparación del sol. Así como al

³⁸ Ibid.

³⁹ "Oh Oriente, esplendor de luz eterna y sol de justicia, ven e ilumina a los que están sentados en las tinieblas y en la sombra de la muerte.

⁴⁰ Referencia citada en la nota de Daniélou: Erik PETERSON, "La croce e la preghiera verso l'Oriente", *Eph. Liturgicae*, LIV (1945), p. 52 y ss.

ponerse el sol completa un recorrido invisible y, alcanzando el horizonte oriental, se eleva recto hacia el cielo, iluminando todas las cosas y dando luz al día, así se muestra aquí al Señor, después de haber completado su ocaso, por así decirlo, en el momento de su pasión y muerte, después de haber pasado por esta región, ascendiendo al cielo desde el cielo hacia el este" [...]"⁴¹. La liturgia romana confirma aquí de nuevo el simbolismo, retomando en este contexto el verso 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 del este, tomado en referencia a la orientación, parece mantenerse sólo en su relación tanto con la luz como con el sol naciente. Obsérvese, por ejemplo, que en el Nuevo Testamento, el texto griego del Evangelio de San Lucas utiliza el término *anatolè* (ἀνατολή) para referirse al Mesías para cuyo advenimiento es llamado a prepararse San Juan Bautista, en el Cantar de Zacarías (*Lucas I*, 78): 'Por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, en las que nos ha visitado, "elevándose" [ἀνατολή] desde las alturas.' Sin embargo, esta mención del término *anatolè* no se repite en ninguno de los comentarios patrísticos clásicos sobre la orientación citados por Daniélou y Dölger. De hecho, la precisión "desde las alturas [ἐξ ὕψους]" sugiere que se refiere ciertamente a una estrella y no al sol, cuya luz no aparece en lo alto del cielo sino en la línea del horizonte, y *la Biblia en sus tradiciones* lo traduce aquí textualmente como "la estrella naciente de lo alto". Del mismo modo, el ángel que lleva el sello es descrito como 'saliendo del este del sol [ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου]' en *el Apocalipsis* (VII, 2); se trata entonces de una imagen escatológica pero no específicamente crística. El término *anatolè* - ἀνατολή lo sigue utilizando S. Mateo en el relato de los magos, en el primer capítulo de su Evangelio, pero con un significado exclusivamente regional⁴²: "magos llegados de Oriente [ἀπὸ ἀνατολῶν]...". Paralelamente, el simbolismo abierto -comúnmente leído como tal- del anuncio de la parusía, "como un relámpago, de oriente a occidente" en *Mateo XXIV*, 27 es tanto más evidente: A pesar de la mención de "relámpago" (Éste es el primer significado de la palabra *astrapè* [ἀστραπή], pero también se encuentra con el significado más general de luz, especialmente de una lámpara, explícito en *Lucas XI*, 36), lo que se describe es un curso similar al del sol. Así pues, Cristo no es el Dios sol, pero su venida puede entenderse a través de la imagen del curso del sol; simbólicamente puede compararse al sol. La asociación entre el sol naciente y Cristo, cualquiera que sea su inculturación original, 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 un vínculo con la parusía.

2.2 La orientación y el lugar simbólico del altar: el ejemplo romano de Sible de Blaauw

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

⁴² en plural, lo que atestigua este significado regional para el diccionario griego clásico de Bailly.

No es mi intención exponer aquí las referencias patrísticas que fundamentan la antigüedad de esta orientación, ya discutida, ni los restos arqueológicos que permiten evaluar su temprana realización en la piedra de los santuarios, sino sólo volver brevemente al ejemplo de las primeras iglesias cristianas de Roma, que, en su complejidad, revela su simbolismo de luz. El ejemplo de Roma, capital del catolicismo latino y, como tal, referencia habitual, ha sido subrayado durante mucho tiempo, en particular en los años treinta por *el Diccionario de arqueología y liturgia cristianas*, para quien la orientación de las antiguas basílicas romanas no parece seguir ninguna regla definida: "Algunas tienen sus fachadas al sur, otras al norte, al este o al oeste"⁴³. Esta situación romana, unida a la presencia de iglesias en las que el altar se orienta tradicionalmente hacia la nave, como en la basílica de San Pedro del Vaticano, entre otras, fue analizada en profundidad hace unos treinta años por Sible de Blaauw⁴⁴, quien resumió sus conclusiones en una contribución más reciente a una obra colectiva universitaria sobre arquitectura litúrgica, magníficamente ilustrada, bajo el evocador título: "A la vista de la luz: un principio olvidado en la orientación del edificio de culto de los primeros cristianos"⁴⁵. Este ámbito representativo, cuyos elementos retoma aquí, reviste en efecto un interés esencial para la cuestión, también por la frecuencia romana de la organización espacial con el altar orientado hacia la nave, que fue, hacia mediados del siglo XX y en la época de la reforma conciliar, a menudo esgrimida para justificar una anterioridad y superioridad históricas de la celebración llamada "de cara al pueblo"⁴⁶. Si en el pasado se hubiera girado el altar hacia la nave sin mayor preocupación por la orientación astronómica, se habría tenido en cuenta el principio del *versus populum*. Sible de Blaauw aporta aquí una respuesta fundamental, que permite afirmar la existencia de la dimensión simbólica y superar la paradoja de una anarquía aparente. En primer lugar, muestra en varios mapas la ubicación de las iglesias más venerables de Roma: "Mirando el mapa de la ciudad de Roma, uno tiene la impresión de que las iglesias apuntan en todas las direcciones de la brújula. Esto no significa que no haya normas"⁴⁷. A continuación, pone de relieve que muchas de ellas están, de hecho, realmente "occidentalizadas", como se reconoce desde hace tiempo, lo que corresponde a una celebración orientada hacia el este del nártex, en lugar de estrictamente "de cara al pueblo". Es el caso probado de la Basílica de San Pedro. En el caso de otras iglesias, los imperativos

⁴³ CABROL (Fernand), LECLERC (Henri), MARROU (Henri), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, 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 vols.

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

⁴⁶ Alain RAUWEL, *op. cit.*, p 21.

⁴⁷ Sible de BLAAUW, "A la vista de la luz: un principio olvidado en la orientación del edificio de culto de los primeros cristianos", *op.cit.* p. 21.

topográficos o el trazado urbano pueden explicar, según ella, desviaciones ocasionales. Pero sobre todo, habiendo alcanzado una madurez en su pensamiento, Sible de Blaauw afirma, también en Roma, a pesar de la paradoja de las apariencias, la existencia de una regla primitiva para la orientación de la celebración, que durante mucho tiempo ha sido menos comprendida y cuya impugnación tiene en cuenta, sobre todo en la época del Concilio Vaticano II, basándose en la obra más citada de Otto Nussbaum⁴⁸. La solución de Sible de Blaauw a este problema romano se sitúa en el plano de los principios y no de las circunstancias, al definir claramente la orientación y más concretamente la del altar: "El estancamiento del 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 deduce del plano [...] en cuanto a la orientación litúrgica, categoría puramente funcional, sólo se comprende gracias a la disposición del mobiliario litúrgico o a fuentes escritas"⁴⁹.

Apoyándose en mapas y documentos arqueológicos, puede proponer una regla romana -aplicada siempre que sea posible- a favor de la orientación arquitectónica real, en 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 favoreció el ábside orientado hacia el oeste; en los siglos siguientes coexistieron las orientaciones este y oeste, como variaciones equivalentes, hasta que en el siglo IX reapareció una marcada inclinación por el eje orientado hacia el oeste." ⁵⁰. Por tanto, la existencia de un eje arquitectónico orientado puede considerarse también la norma de la primitiva iglesia de Roma. Sible de Blaauw también va más allá de esta orientación del eje, a la del propio altar, al distinguir entre la orientación del celebrante y la de los fieles. En primer lugar, para Sible de Blaauw, se impone la prudencia, que tampoco permite decantarse por la concepción "moderna". La relativa escasez de pruebas arqueológicas o documentos sobre la orientación del celebrante no puede interpretarse, según ella, como un argumento a favor de una orientación primitiva generalizada "de cara al pueblo". En la propia Roma, para Sible de Blaauw, la posición del celebrante mirando hacia la nave, a imitación de San Pedro en el Vaticano, sólo se retomó en los primeros siglos cristianos en las iglesias realmente occidentalizadas, lo que, para ella, afirma la primacía de la orientación en la celebración litúrgica -y, por tanto, del altar- y, cuando el ábside está al este,

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

⁴⁹ Sible de BLAAUW, "A la vista de la luz: un principio olvidado en la orientación del edificio de culto de los primeros cristianos", op.cit. p. 18-19.

⁵⁰ Ibid, p. 24.

el celebrante mira hacia él, frente al altar, según la disposición tradicional más general fuera de Roma. Así pues, en definitiva, "los monumentos de Roma corresponden al marco general de la orientación litúrgica en el mundo cristiano primitivo"⁵¹. Sible de Blaauw también aporta una respuesta a la cuestión, hasta ahora más incierta, de la orientación de los fieles en una iglesia occidental. Explica que en Roma, en comparación con el antiguo judaísmo sacerdotal (que encuentra en *Ezequiel* VIII, 16⁵²), la organización jerárquica de las iglesias constantinianas está asociada a la dinámica arquitectónica, de modo que en todos los casos los fieles permanecen de cara al altar, dejando al celebrante la eficacia de la orientación litúrgica. Sible de Blaauw subraya la importancia eclesial de esta orientación en su evolución en Roma, en contraste con la orientación puramente exterior de los templos paganos: "el edificio de culto se convierte en arquitectura interior, lo que significa también que su orientación se experimentará más desde dentro que desde fuera. El hecho de que prevaleciera la axialidad del interior, marcada por un altar en su centro, y que el ábside -elemento típico del interior- se eligiera orientado hacia el este es muy revelador de la concepción del edificio de culto cristiano"⁵³. La importancia del este es, en efecto, la de la luz: "La fachada y el ábside forman las dos salidas luminosas del eje longitudinal de la basílica que, subrayado por una serie de altas ventanas, se convierte en un verdadero eje de luz"⁵⁴.

Para reforzar el significado simbólico de la orientación del propio altar, también habría sido posible desarrollar, a partir de los ritos de su consagración, lo que hace de él un *microcosmos*⁵⁵, él mismo orientado internamente y no sólo situado en la orientación general de la iglesia. Así lo explican los benedictinos en *El mundo de los símbolos*, citado al principio de este documento: "El altar es un microcosmos no sólo del mundo natural, sino también del universo espiritualizado por una consagración. El rito de consagración de los altares prefigura y comienza a realizar litúrgicamente el del universo. Dos veces el pontífice traza cinco cruces sobre la mesa del altar: sabemos que se trata del esquema de la extensión espacial"⁵⁶. Este microcosmos del altar puede considerarse orientado, lo que se refleja en los movimientos del celebrante en el altar durante la misa, como explica el lirismo de Guardini en *Los signos*

⁵¹ Ibid, p.32.

⁵² "Y he aquí a la puerta del templo del Señor, entre el pórtico y el altar, unos veinte hombres, de espaldas al templo del Señor y con el rostro hacia el oriente, y adoraban al sol hacia el oriente."

⁵³ Sible de BLAAUW, op.cit, p.35.

⁵⁴ Ibid, p.37.

⁵⁵ Lo que presupone, en la relación analógica del lenguaje simbólico, una correspondencia con el macrocosmos de la organización espacial del universo: WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le sacré*. París, Presses Universitaires de France, "que sais-je?", 2019, p. 22.

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

sagrados. También resuena con la concepción medieval tradicional del hombre como microcosmos orientado, basada en una lectura simbólica patrística de las cuatro letras del nombre de Adán en griego como correspondientes a las iniciales de los cuatro puntos cardinales⁵⁷. La importancia de la orientación se afirmó cada vez más durante la Edad Media europea, como nos ha permitido comprobar la iconografía presentada por M. Pasos-López. Cyrille Vogel señala que este modelo sagrado simbólico se teoriza en la obra de Durand de Mende *Rational des divins offices*, de finales del siglo XIII⁵⁸. Según Cyrille Vogel, la ley de la orientación equinoccial, que formula Durand, se inscribe en una reflexión medieval alimentada por una ciencia romana transmitida por Isidoro de Sevilla (c. 570-636) y dotada después de un significado propio: "La Edad Media mantuvo este principio de la arquitectura sagrada [que es la orientación]; sin embargo, los documentos añaden una precisión: la orientación será hacia la elevación del *suelo aequinoctialis* y no hacia los puntos solsticiales. Los autores medievales recuperaron así la técnica de los *agrimensores* romanos, al tiempo que desarrollaban un simbolismo específicamente cristiano para la orientación equinoccial: equinoccio de primavera (encarnación y pasión de Cristo), equinoccio de otoño (concepción del Precursor)⁵⁹. Dölger aisló⁶⁰, entre otras referencias teóricas de la misma época, en la obra de Honorio de Autun (siglo XII), texto situado también 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 expectativa de la resurrección, asociada al retorno matutino del sol, símbolo de Cristo resucitado⁶¹.

En conclusión, ¿convergencia entre debilitamiento del simbolismo y pérdida de la concepción orientada del altar?

El punto de inflexión de la Baja Edad Media puede haber provocado ya un debilitamiento de la concepción sagrada y orientada de las iglesias. En su monumental *Maison Dieu*, Dominique Iogna-Prat subrayó esta ruptura en el Renacimiento, pero también vio su anticipación, antes del final de la Edad Media, entre lo que él llama las "voces discordantes" que, a partir del siglo XI, desafiaron esta sacralización, o al menos algunos de sus

⁵⁷Dominique CERBELAUD O.P., "Le nom d'Adam et les points cardinaux, Recherches sur un thème patristique", *Vigiliae Christianae*, vol. II, p. 1. 38, n° 3, sept. 1984, p. 285-301.
Jean BORELLA, *Le mystère du signe*, op. cit, p. 88.

⁵⁸ Cyrille VOGEL, "*Versus ad Orientem*. L'orientation dans les *ordines romani* du Haut Moyen Age", *Studi Medievali*, Serie Terza, I, 1960, p. 447-469.

⁵⁹ Ibid, p. 457.

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

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

desarrollos⁶². Sin considerar las especificidades de la desacralización casi completa de la Reforma calvinista, con la pérdida total y voluntaria de la orientación, visible en la reorganización centrada de la catedral de Ginebra, por ejemplo, los nuevos modelos católicos ya no concedían importancia simbólica como tal a la orientación, sin una revolución de las formas, sino desde una perspectiva ahora más empírica que simbólica y, si no hay anacronismo en afirmarlo, ya en cierto modo "pastoral". Se ha insistido en ello⁶³, para uno de los pocos textos que pueden invocarse aquí como norma, en primer lugar porque se refiere a la Italia inmediatamente posterior al Concilio de Trento: la *Instrucción* de San Carlos Borromeo (1538-1584) *para la construcción y el mobiliario de las iglesias*⁶⁴. En esta *Instrucción*, publicada siete años después del misal reformado de San Pío V, el criterio de la orientación parece haberse reducido, pues aunque se sigue reconociendo, con la mención del levante equinoccial, es posible que el obispo autorice (cada vez más tácitamente en la práctica) que el coro se gire en otra dirección⁶⁵.

Vemos aquí una ruptura con la intangibilidad de los principios establecidos en el *Racional* de Durand de Mende y el comienzo de una posible generalización de la pérdida de la orientación axial hacia el cardinal este en los edificios de nueva construcción, especialmente en la ciudad, con la alineación privilegiada de la fachada principal en la calle. Este cambio es visible en París, por poner un ejemplo, desde las primeras décadas del siglo XVII. Al mismo tiempo, el desarrollo de los retablos monumentales, con su cierre efectivo de la ventana axial del coro, en las iglesias de la época clásica o barroca, condujo a una cierta desconexión del simbolismo de la luz. Sin embargo, la orientación común de los fieles y del celebrante en el altar, en el interior del edificio, se mantiene hasta mediados del siglo XX, lo que permite conservar el simbolismo de la orientación del altar, aunque se separe de su determinación astronómica real, tanto más cuanto que el registro decorativo de los retablos la representa a veces, en particular en Francia en forma de "glorias" luminosas, visibles también en París⁶⁶. Sin conseguirlo realmente, el siglo XIX, bajo la doble inspiración de Dom Guéranger y de los arquitectos neogóticos, intentó restaurar la iglesia medieval; conservó y estabilizó, sobre todo, la orientación interior heredada del modelo tridentino, con el tabernáculo entronizado en medio

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

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

⁶⁴ Charles BORROMEE, "*Instructionum fabricae et superellectilis ecclesiasticae*" en: Achille Ratti [el futuro Pío XI] ed, *Acta Ecclesiae mediolanensis*, T. II, Milán, Ed. San José, 1890, col. 1409-1588.

⁶⁵ Carlos Borromeo, sin embargo, excluye el norte sin justificarlo: Ibid, col. 1422

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

del altar mayor. Fue sobre todo a partir de los años sesenta, tras la publicación de *Inter oecumenici* en 1964, cuando se produjo la generalización de la celebración de cara al pueblo y el abandono de facto de la orientación.

Sin duda, es importante señalar hasta qué punto esta evolución va acompañada de una reducción y luego 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 Vaticano II, se aceptó plenamente, incluso se asumió, una pérdida de referencia simbólica, como se desprende de las palabras del P. Joseph Gelineau, actor él mismo de esta reforma en Francia, reconociendo esta pérdida de símbolos, en relación con la publicación de libros litúrgicos que, a diferencia de sus predecesores, no codifican ni rectifican costumbres consideradas inmemoriales, sino que crean y establecen otras nuevas: "En el Vaticano II, se hizo lo contrario; en primer lugar, se hicieron libros"⁶⁷. Esta preeminencia del texto y de su inteligibilidad sobre el simbolismo propio del rito parece subyacer, en filigrana, en la constitución conciliar sobre la liturgia. También está en fase con la Modernidad a la que la Iglesia romana quiere abrirse en esta ocasión, para la que, sobre todo en el ámbito artístico, la explicitación más discursiva de la alegoría⁶⁸ hace tiempo que ha tomado precedencia sobre el signo silencioso del símbolo, aunque su registro siga siendo cercano. En la era científica, ¿puede el propio mundo natural seguir siendo captado en una realidad simbólica, ya que su dato primario se ha convertido en objeto de una explicación geométrica, física o química? Esta es la pregunta que se hace el filósofo Olivier Rey en un reciente libro sobre el agua, en su simbolismo poético⁶⁹. Indirectamente, se había planteado antes la misma pregunta sobre el cielo, ya que la ecuación geométrica del ciclo de los planetas a partir de Galileo⁷⁰. La crisis de la liturgia y la crisis del simbolismo están vinculadas⁷¹. Salir de la crisis litúrgica exige ciertamente una recuperación de la realidad simbólica de la liturgia, a la que todas las iniciativas actuales manifiestan, a su manera, la aspiración. Pero esto requiere una comprensión del símbolo en su profundidad y su adecuación dada con la realidad natural, más allá de intentos que ya no es tiempo de 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, implicará ciertamente una comprensión y restauración de la orientación simbólica del altar. Esta fue una de las intuiciones, también inspiradas por su

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

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

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

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

⁷¹ Su asociación se desarrolla en: Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausana, L'âge d'homme, 1990, 381 p.

compatriota Mons. Klaus Gamber⁷² , del retorno a los fundamentos de nuestro difunto Papa Benedicto XVI en vísperas de su elección, en *El espíritu de la liturgia*⁷³ . Es posible que se lo reprocharan; ¿se equivocó?

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

⁷³ Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, op. cit.