

[Recepción del artículo: 20/07/2022]
[Aceptación del artículo revisado: 29/08/2022]

IGNIS EUCHARISTICUS: INTERCAMBIOS LÉXICOS ENTRE ORFEBRERÍA Y TEOLOGÍA EN LA ALTA EDAD MEDIA¹

IGNIS EUCHARISTICUS: VOCABULARY EXCHANGES BETWEEN GOLDSMITHING AND THEOLOGY IN THE EARLY MIDDLE AGES

CÉSAR GARCÍA DE CASTRO VALDÉS
Museo Arqueológico de Asturias
CESAR.GARCIADCASTRO@asturias.org
ORCID ID: 0000-0003-3253-7796

RESUMEN

El análisis del vocabulario teológico referido a la Eucaristía desde sus inicios hasta el siglo XII muestra significativas coincidencias con el que describe los procesos artesanos empleados en la orfebrería. En especial, la acción del fuego aplicado a los metales preciosos, sus virtudes transformadoras de la materia sobre la que actúa, enlaza con un muy antiguo sentido escatológico judeocristiano, que se pone de manifiesto en la doctrina del bautismo de fuego. A la vez, el fuego es metáfora habitual para designar la esencia del Espíritu, y la “ignificación” se presenta como proceso de espiritualización de la realidad afectada por su acción. En este ensayo se intentan deslindar los complejos hilos que componen la trenza que vincula ontología eucarística, espiritualización escatológica y presencia real de lo sobrenatural en el mundo, a propósito de la coincidencia temporal advertida entre el debate sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía y las elevaciones a relicarios orfebrísticos de *corpora sancta*, desde mediados del XI a mediados del XII.

PALABRAS CLAVE: Eucaristía; Alta Edad Media; orfebrería litúrgica; relicarios; culto a los santos.

ABSTRACT

The analysis of the theological vocabulary referring to the Eucharist from its beginnings to the 12th century shows significant coincidences with that which describes the artisan processes

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación I+D+i 2019 “Sedes Memoriae 2: Memorias de cultos y las artes del altar en las catedrales medievales del norte peninsular (Oviedo, Burgos, Roda de Isábena, Zaragoza, Mallorca, Vic, Barcelona, Tarragona, Girona)”, PID2019-105829GB-I00, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades AEI / FEDER “Una manera de hacer Europa”.

used in goldsmithing. In particular, the action of fire applied to precious metals, its transforming virtues of the matter on which it acts, links with a very old Judeo-Christian eschatological sense, which is revealed in the doctrine of baptism of fire. At the same time, fire is a common metaphor to designate the essence of the Spirit, and “ignification” is presented as a process of spiritualization of the reality affected by its action. This essay tries to demarcate the complex threads that make up the braid that links Eucharistic ontology, eschatological spiritualization and the real presence of the supernatural in the world, regarding the temporal coincidence noted between the debate on the real presence of Christ in the Eucharist and the elevations to precious reliquaries of *corpora sancta*, from the middle of the 11th century to the middle of the 12th.

KEYWORDS: Eucharist; Early Middle Ages; liturgical goldsmithing; reliquaries; saint’s cult.

INTRODUCCIÓN

En el marco de un proyecto de investigación sobre “las artes del altar” en la Edad Media parece oportuno preguntarse sobre la posible relación entre la técnica utilizada para confeccionar las piezas más destacadas e indispensables para el culto desplegado en el altar –los vasos litúrgicos, los relicarios–, es decir, la orfebrería, el vocabulario que comparte con el culto al que sirve, y su mutua comprensión teológica. No aspiramos tanto a describir la *interpretatio* medieval de la orfebrería litúrgica,² cuanto a inquirir si la técnica de su fabricación fue trasladada como clave interpretativa a la función eucarística y de guarda para la que fueron diseñados y fabricados esos objetos. Pretendemos indagar sobre la cuestión de si el empleo de la categoría de transformación o cambio –expresada en la serie de sustantivos *conversio*, *mutatio*, *conmutatio*, *conformatio*, *translatio*, *transmutatio*, *transformatio*, *transfiguratio*, *metamórfôsis*, *metabolē*, *metapoiēsis*, *metaskeuē*, y los verbos correspondientes, incluyendo *gígnesthai* y *fiērī*–,³ raíz de toda ontología eucarística anterior a la fijación de la doctrina de la transubstanciación,⁴ pudo derivar, y en qué sentido, de la fabricación de la orfebrería en cuanto medio material necesario para la celebración. Y, en consecuencia, si la técnica orfebrística proporcionó un acervo de metáforas para comprender ontológicamente la eucaristía y las demás realidades sacramentales asociadas a ella.

En efecto, la orfebrería aún en su producción material la aplicación del fuego a la materia considerada más pura y valiosa, las piedras y los metales preciosos, oro, plata y cristales de la máxima dureza, reflectantes de la luz. El proceso de fabricación de las piezas de orfebrería en la Edad Media, esencialmente vasos eucarísticos, encuadernaciones de libros litúrgicos y relicarios, implica someter el metal precioso a la acción del fuego e insertar en él los cristales

² En el sentido, por ejemplo, de AMALARIO DE TOURS, *Liber officialis*, III, XXVII, ed. J. M. HANSSSENS, *Amalarii episcopi opera litúrgica omnia*, Ciudad del Vaticano, 1948-1950, II, pp. 350-353.

³ M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca, 2006⁵, pp. 463-472.

⁴ La generalización del empleo del término *transubstantiatio* se fija en el decenio 1150-1160 y su uso se decreta en el IV Lateranense, de 1215. Cf. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía*, pp. 473-513, 527-538; M. ROUGÉ, *Doctrine et expérience de l’eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, París, 1999, p. 233, n. 1.

luminosos. Esta manipulación y transformación de la materia más valiosa a través del elemento natural más dinámico sirvió no solo como manantial de metáforas analógicas, sino de estructura mental sobre la cual intentar explicar el paso de la materia natural a la materia espiritual transfigurada, esencial para definir conceptualmente tanto la vida sobrenatural ultraterrena como la fenomenología de lo trascendente en lo terreno. A la vez, el empleo de contenedores de orfebrería para albergar *corpora sancta* o sus reliquias, y su colocación junto al altar estimula la indagación sobre el marco conceptual común que vincula a los huesos y restos funerarios asociados a los santos con las especies eucarísticas consagradas, en tanto que sendas manifestaciones de la presencia real de lo sobrenatural en lo terreno.

Este propósito, que desborda con mucho los límites de un artículo, obliga a recorrer cuatro campos aparentemente ajenos entre sí: el fuego purificador metafísico, la ontología sacramental, el oro como atributo divino, y la convergencia cronológica entre la afirmación de la presencia real eucarística y la elevación de los relicarios al altar. El marco cronológico no rebasará el siglo XII, con lo que quedarán fuera de consideración los grandes liturgistas del XIII y del XIV (Jean Belet, Sicardo de Cremona, Guillermo Durando de Mende...). Por otro lado, tratándose como se trata de un trabajo basado en identificación de uso de palabras, no se puede acometer el estudio de su hipotético cambio de significado según el contexto de su empleo, máxime cuando se hace evidente que el empleo de la misma palabra –*ignis, pyr, coctio*, etc– en unos contextos puede ser metafórico –¿teología?– y en otros puramente naturalista –orfebrería–. Precisamente, la aspiración del trabajo es poner de manifiesto esta relación léxica, sin pretender alcanzar definición ontológica sobre las intenciones de los autores o su significado profundo, más allá del fenomenológico, en su caso.

EL FUEGO COMO METÁFORA DE LA ESENCIA DIVINA Y ELEMENTO TRANSFORMADOR DE LA REALIDAD

La escatología judeocristiana asoció desde los dos primeros siglos de la era cristiana la alusión evangélica al bautismo de fuego (Lc, 3, 16) con diversos pasajes veterotestamentarios en los que se explicitaba la perpetua presencia de este elemento en la visión de Dios: la espada del querubín descrita en episodio de la expulsión del Paraíso tras el pecado (Gn, 3, 24); la visión de Ezequiel de la gloria de Dios, el carro o la *merkabá* de Yahvé (Ez, 1, 4-28); la visión de Daniel del río de fuego que fluye de la faz de Dios (Dn, 7, 10); y dos versículos proféticos interpretados en este contexto, alusivos a la ira divina: Jer, 23, 19; y Lam, 3, 23.⁵ Por parte cristiana, Orígenes (*Hom. XXIV in Lucam; Hom. VI in Exodum; Com. in Mattheum, XV*) aclaraba el bautismo ígneo de Lucas poniéndolo en relación con el encuentro con el querubín y su espada flameante en el regreso escatológico de cada individuo al Paraíso. Este segundo bautismo, asimilado a un nuevo paso del Mar Rojo y del Jordán, sólo será administrado a quienes muestren haber sido equipados con el de agua y Espíritu Santo en la vida terrenal. Así como por el bautismo de agua participa el creyente en el entierro de Cristo, por el de fuego se configura con su cuerpo glorioso.⁶ Su sentido es a la vez positivo y negativo: purificación y castigo. La homilía sobre el Éxodo

⁵ C.-M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala, 1940, pp. 1-133; Id., *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, 1949.

⁶ J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, París, 1950, pp. 77-78.

precisa el sentido de esta acción: *qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut, si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum, id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum bonum (...) et sicut fornax probat aurum, ita homines iustos temptatio*. A la vez, la espada flamígera corta y cauteriza a la vez, en consonancia con la propia misión de Cristo salvador, quien vino a poner la espada y el fuego sobre la tierra (Mt, 10, 34; Lc, 12, 49).⁷ No podemos seguir aquí las ramificaciones metafísicas del tema, que conducen a la *ekpyrōsis* o *conflagratio* universal de raíz estoica,⁸ o a las interpretaciones en clave espiritual o psicológica⁹ de la purificación por el fuego. El caso es que disponemos de un hito cristiano de primera categoría a la hora de contar con esta comprensión del fuego. El mismo Edsman analiza al respecto la visión del bautismo de fuego, llevado a cabo ante el trono y previo al propio martirio, contenida en las recensiones orientales –copta y etíope– del martirio de San Teodoro de Anatolia.¹⁰

La apocalíptica judía desplegó paralelamente una notable labor exegética de la visión de Ezequiel. El río de fuego que brota del trono de la Gloria está formado por el sudor de las cuatro bestias, que tiemblan ante la presencia del Altísimo (*Ascensión de Moisés*).¹¹ Los ángeles que surgen incesantemente del propio río se precipitan en él para ser purificados antes de acceder ante la *Shekiná* y entonar un incesante trisagio.¹² La cábala desarrolló prolijamente estas ideas ligadas a la ascensión del alma, enlazando con la transformación ígnea sufrida por el patriarca Enoc al convertirse en el ángel Metatrón: es necesario adquirir la naturaleza del fuego para participar de la felicidad en torno a la *merkabá*. De ahí deriva la descripción de los ángeles como *pyr noerón*, que se encuentra en Clemente Alejandrino,¹³ y la aspiración de los ascetas egipcios a convertirse en fuego para alcanzar la visión beatífica, señal que les es concedida al alcanzar la perfección.¹⁴ Hacerse fuego es la manifestación de la *unio mystica*.¹⁵

En la exégesis patristica, se dispone de testimonios tempranos que se ocupan del concepto de Dios como fuego que consume (*ignis consumens, pyr katanaliskon*)¹⁶, centrando el

⁷ EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 1-14. Cita en p. 3.

⁸ E. ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid, 1972, I, pp. 49-50, II, 277-280.

⁹ En este sentido resulta completamente inútil para nuestro propósito la obra de G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu* (1938).

¹⁰ EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 31-40.

¹¹ EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 20-21, 24. Queda al margen de este trabajo seguir históricamente el tema del río de fuego apocalíptico, verdadera conflagración universal al modo estoico, tal y como se presenta en los Apocalipsis de Pedro, Pablo y Bartolomé, y de las diferentes versiones del *Transitus Mariae*, y del lago Aquerusio, antesala de la Jerusalén celeste, donde se efectúa el bautismo purificadorio en el fuego. *Ibidem*, pp. 57-78.

¹² EDSMAN, *Le baptême de feu*, p. 26.

¹³ G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 2012⁴, pp. 70-74. EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 29-30.

¹⁴ EDSMAN, *Le baptême de feu*, pp. 156-163. La liturgia hispánica no fue ajena estas ideas: cf. la *benedictio lucerne* en la vigilia pascual: *Sint lucerne tue anime nostre; accendantur a te et illuminentur abs te. Luceant veritate, ardeant caritate: luceant et non tenebrescant; ardeant et non cinerescant*. J. JANINI (ed.), *Liber ordinum episcopalis*, Silos, 1991, p. 187, n° 424.

¹⁵ EDSMAN, *Ignis divinus*, pp. 96-97, a propósito de Juan de Lycópolis.

¹⁶ Todas las citas bíblicas están tomadas de las siguientes ediciones: K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER Y A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, Nueva York-Londres-Edimburgo-Amsterdam-Stuttgart, 1975³; A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1952⁵; A. COLUNGA Y L. TURRADO, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Madrid, 1985⁸.

tema para el futuro. Inicia la serie Orígenes, quien, en *Contra Celsum* (IV, 13), recoge las citas veterotestamentarias que se harán clásicas, a saber: Deut, 4, 24; Heb, 12, 29; Dan, 7, 10; Mal, 3,2: “Luego nuestro Dios es fuego consumidor en el sentido que acabamos de explicar [consume la maldad]; y en este sentido entra como fuego que derrite, para fundir a la criatura racional, llena del plomo de la maldad, y de toda otra materia impura, que adulteran el oro y la plata, digámoslo así, de la naturaleza del alma. En este sentido, se dice salir ríos de fuego del acatamiento de Dios, que elimina toda la maldad que se mezcla por toda el alma”¹⁷. En otro lugar (*Peri archōn*, II, 6, 3) recurre a la imagen del fuego que penetra el hierro para explicar la unión inextricable del Logos y el alma humana de Cristo,¹⁸ manifestando con ello que la metáfora del fuego es medio insustituible para la definición ontológica del Espíritu. Disponemos de un eslabón posterior en San Jerónimo, que acomete la cuestión en el *Commentarium in Ezechielem prophetam*, (I, 4a):

Ignem quoque micantem et splendorem in circuito eius, iuxta illud accipi quod scriptum est: Deus ignis consumens est (Dt, 4, 24). *Ad quem mittendum super terram Salvator venisse se dicit et in nobis omnibusque credentibus ardere desiderat, qui cum terrorem peccatoribus inferat atque supplicia, tamen splendore rutillet et lumine ac fulgore sit plenus. Idcirco nos excoquens ut puris atque purgatis tribuat laetiora*.¹⁹

Poco después (I, 27-28, 2, 1a), la visión de la *gloria Domini* es comentada en estos términos:

Similitudo hominis qui sedebat super similitudinem throni, qui thronus habebat similitudinem lapidis sapphiri, a lumbis et desuper electro comparatur, quod electrum et intrinsecus et extrinsecus habebat quasi ignis aspectum. A lumbis vero et deorsum ignis erat resplendens in circuito, ut ostenderet ea quod supra lumbos sunt, ubi sensus versatur et ratio, non indigere igne nec flammis sed pretiosissimo metallo et purissimo.²⁰

El texto no puede ser más explícito en la asociación de oro y electro, por un lado, y fuego, por otro, en la visión de la figura divina.

El discurso se eleva a metafísica en el Pseudo Dionisio. En la *Jerarquía celeste*, XV, 2, enuncia el tema en relación con la esfera sobrenatural:

“En realidad, a mi parecer, el símbolo del fuego es la mejor manera de expresar la semejanza que tienen con Dios los seres-inteligencias del Cielo. Prácticamente esta es la razón por la que los santos teólogos [Ezequiel, Daniel, Isaías] representan con la imagen del fuego al Ser supraesencial, que no admite figura. En cuanto imagen de cosas visibles, el fuego representa, por decirlo así, muchas propiedades de la Deidad. El fuego, en realidad, está sensiblemente

¹⁷ ORÍGENES, *Contra Celso*, trad. D. RUIZ BUENO, Madrid, 1966, p. 250. En VI, 70, puntualiza a propósito: “Todo esto se dice figuradamente, para representar, por los nombres corrientes y corpóreos, la naturaleza inteligible (...). Por el mismo caso, aunque se diga que Dios es fuego que consume la leña, la hierba y la paja y toda sustancia de pecado, no entenderemos que Él sea cuerpo; ni, cuando se dice ser fuego, lo entenderemos como cuerpo”, *Ibidem*, p. 450.

¹⁸ Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*, Salamanca, 1993, p. 133.

¹⁹ SAN JERÓNIMO, *Obras completas, Va. Comentario a Ezequiel (libros I-VIII)*, ed. y trad. H. B. RIESCO ÁLVAREZ, Madrid, 2005, p. 14.

²⁰ *Ibidem*, p. 42.

presente en todas las cosas. Lo penetra todo sin mancharse y continúa al mismo tiempo separado. Todo lo ilumina y permanece a la vez desconocido, pues no se le percibe más que a través de la materia donde opera. Es incontenible, nadie lo puede mirar fijamente. Todo lo domina, y transforma en sí mismo cuanto alcanza. Se entrega a los que se le acercan. Renueva con su calor vivificante. Ilumina con su resplandor y permanece puro, sin mezclarse. Produce cambios, pero en nada se altera. Sube a lo más alto y penetra en lo más hondo. Se arrastra por los suelos y anda por lo más elevado. Siempre moviéndose a sí mismo y moviendo a los demás. Se extiende en todas direcciones sin que en ninguna parte pueda encerrarse. De nadie necesita. Escondido crece y manifiesta su grandeza doquier es recibido. Dinámico, poderoso, invisible, presente en todo ser”.²¹

Y en la *Jerarquía eclesiástica*, II, 1, explica en términos de “ignificación” la acción salvífica, divinizadora de Dios: “El jerarca (...) anuncia a todos la buena nueva de que Dios, llevado de su amor, ha hecho misericordia a todos los habitantes de la tierra; que por amor al hombre se ha dignado bajar hasta nosotros; y que, a la manera del fuego, ha unificado con Él a todos los que estaban dispuestos para ser divinizados”.²² El trámite escatológico del bautismo purificador en el fuego como requisito previo a la entrada en el Paraíso pone de manifiesto la virtud transformadora de la realidad que se atribuye al elemento. De hecho, un diálogo atribuido a Cirilo de Alejandría y conservado en traducción copta, señala que solamente el paso por el fuego permite la inmediatez con Dios, a la vez que la señal de la elección/consagración de los bienaventurados por parte del mismo Dios, implica su transformación en seres ígneos.²³ El mismo significado se atribuye universalmente en la exégesis del episodio de los Tres Jóvenes en el Horno (Daniel, 3, 8-97): el horno prueba su naturaleza y el tormento actúa como bautismo, transfiriéndose la virtud transformadora del agua al fuego.²⁴

Al respecto, oigamos a San Jerónimo (*Commentarius in Daniele*, lib. 1, *visio* III, 92b) a propósito de la acción desarrollada en torno a los tres jóvenes en el horno:

*Rursus dicam: O quam sapiens ignis, quam inenarrabilis Dei potentia: vinculis stricta sunt corpora, uruntur vincula, corpora non uruntur. Speciem autem quarti, quem similem dicit filio Dei, vel angelum debemus accipere, ut septuaginta transtulerunt, vel certe, ut plerique arbitrantur, Dominum Salvatorem. Sed nescio quomodo rex impius Dei filium videre mereatur; ergo, iuxta Symmachum qui interpretatus est: Species autem quarti similitudo filiorum -non Dei sed- deorum, angeli sentiendi sunt, qui et dii et deorum filii saepissime nuncupantur. Hoc iuxta historiam. Ceterum in typum praefigurat iste angelus sive filius Dei Dominum nostrum Iesum, qui ad fornacem descendit inferi in quo clausae et iustorum et peccatorum animae tenebantur, ut absque exustione et noxa sui eos qui tenebantur inclusi mortis vinculis liberaret.*²⁵

²¹ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas* (ed. y trad. de T. H. MARTÍN-LUNAS), Madrid, 1995, p. 178.

²² *Ibidem*, pp. 197-198.

²³ El diálogo se encuentra en la colección editada por W. CRUM y A. ERHARD, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptisch-theologische Schriften*, Estrasburgo, 1915. Cf. EDSMAN, *La baptême de feu*, p. 81-82, esp. n. 3. Se enlaza así con la doctrina de la creación ígnea de los ángeles y de la misma alma de Adán.

²⁴ EDSMAN, *La baptême de feu*, p. 107 n. 2. J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, 2004, p. 284-290, explora la relación de la luz y el fuego en el contexto de la teología primitiva sobre el bautismo de Cristo.

²⁵ SAN JERÓNIMO, *Obras completas, Vb. Comentario a Ezequiel (libros IX-XIV), Comentario a Daniel*, ed. y trad. H. B. Riesco Álvarez, Madrid, 2006, pp. 584-586.

De igual modo, dos versículos finales del mismo profeta (Dn, 11, 35; 12, 10) contienen indicaciones inequívocas al papel probatorio y purificador del fuego, tanto en hebreo, como en siríaco, griego y latín.²⁶ Esta misma capacidad es postulada por San Pablo al referirse al juicio escatológico de la obra edificada por cada creyente sobre el cimiento de Cristo (I Cor, 3, 13-14): *dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit (ē gar eméra dēlōsei. óti en pyrí apokalýptetai, kai ekástou to érgon opoión éstin to pyr autó dokimásei)*, versículo relacionado comúnmente con el evangélico de Lc, 12, 49: *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur (pyr élthon baléin epi tēn gēn, kai tí thélō ei edē anēfhē)*.²⁷

FUEGO METAFÍSICO Y ONTOLOGÍA SACRAMENTAL

Esta ontología del fuego, entendido como elemento purificador, transformador y asimilador a sí mismo de cuanta sustancia entra en contacto con él, no limitó su aplicación a las realidades escatológicas, sino también a las sacramentales. El tema está íntimamente ligado con la problemática del cuerpo resucitado, con el esfuerzo teológico por discernir las características del *sōma pneumatikón* paulino (I Cor, 15, 44). El tema arranca de los *Acta martyrum*. En la *Passio Polycarpí*, XIII, en medio de las llamas, *ipsum autem corpus [Polycarpí], ut panis grata decoctio vel argenti et auri, qui conflato pulchro colore resplendens singulorum iubabat aspectum*.²⁸ Un fenómeno similar se describe en la de Pionio de Esmirna, tras cuyo martirio en la hoguera el público asistente contempló su cuerpo transfigurado: *corpus post ignem quasi in minorem aetatem redactum ostenderet et illius meritum, et resurrectionis exemplum*.²⁹ La patristica (Ireneo, Hipólito, Teodoro de Mopsuestia) interpretó en todo momento el milagro de los hebreos ante Nabucodonosor (Dn, 3, 8-97) como anticipo de la resurrección: el cuerpo resucitado es como el oro purificado por el fuego.³⁰ En las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén (XVII, 14; XVIII, 18) la acción del Espíritu es comparada a la del fuego sobre el metal, que, al penetrarlo, lo hace fuego como él; y el cuerpo resucitado se transformará como se transforma el metal al contacto con el fuego,³¹ expresión que trae a la memoria la ya apuntada cita de Orígenes sobre la Encarnación del Verbo, y que se repite casi literalmente en

²⁶ EDSMAN, *La baptême de feu*, p. 119-120. Dn, 11, 35: *Et de eruditissimis, ut conflentur, et eligantur, et dealbantur usque ad tempus praefinitum, quia adhuc aliud tempus erit*; “*Kai apo tōn synientōn asthenēsousin tou pyrōusai autous kai tou ekléxasthai kai tou apokalýfhēnai, eōs kairou péras. Óti éti eis kairón*”. Dn, 12, 10: “*Eligentur, et dealbanbuntur, et quasi ignis probabuntur multi; Eklegōsin kai ekleukanthōsin kai pyrōzōsin polloí, kai anomēsōsin ánomoi*”.

²⁷ Y a esta cita refiere ECUMENIO su comentario a Ap. 8, 21, 2: ECUMENIO, *Comentario al Apocalipsis*, trad. L. F. MATEO-SECO, Madrid, 2008, p. 185.

²⁸ D. RUIZ BUENO (introd. y trad.), *Actas de los mártires*, Madrid, 1987⁴, p. 275.

²⁹ RUIZ BUENO (introd. y trad.), *Actas de los mártires*, p. 639. EDSMAN, *Ignis divinus*, p. 173. Sobre ambas fue retocada la *passio* de Felipe y Hermes de Heraclea, en la que, post mortem en la hoguera, se observó el rejuvenecimiento de ambos cuerpos: RUIZ BUENO (introd. y trad.), *Actas de los mártires*, p. 1063. EDSMAN, *Ignis divinus*, pp. 173-174. Tangencialmente toca el tema BUETTNER, “From Bones to Stones”, p. 43.

³⁰ Cf. al respecto, EDSMAN, *Ignis divinus*, pp. 168-171 y J. DANÍELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid, 2002, p. 38.

³¹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Catequesis*, introd. y traducción J. Sancho Bielsa, Madrid, 2006, pp. 401 y 437. EDSMAN, *Ignis divinus*, p. 96.

el tratado eucarístico de Algerio de Lieja: *Sed et ignis ferrum transverberans, ignitum reddit; candoremque suum et calorem conferens, ipsum scintillare, flammescere et urere contra suam naturam facit*.³²

Semejantes términos aparecen en Juan Crisóstomo (*Hom. sobre la fiesta de Pentecostés*): los Apóstoles reciben el Espíritu bajo la especie del fuego, para consumir los pecados de todo el mundo.³³ La tradición continuó agregando matices al tema. Gregorio Magno (*Homilías sobre los Evangelios*, Lib. II, hom. II (XXII), 7), comentando la carne del cordero pascual hebreo asada al fuego, deduce que el fuego de la Pasión endureció el cuerpo del Salvador, “con el fuego de la pasión adquirió la firmeza de la incorrupción”.³⁴

Nada extraño, por tanto, que se asocie el fuego no solamente con el bautismo, para lo que existe fundamento bíblico, sino también con la Eucaristía. Complementariamente a ello, el fuego, como elemento inagotable, del que pueden desprenderse infinitas unidades sin que mengue su contenido, se manifestó como término de comparación muy adecuado para explicar la realidad de la multiplicación infinita de la gracia en cada acto sacramental y la multilocación del *corpus Christi* en cada eucaristía.³⁵ A la vez, el *modus operandi* del Espíritu en la Encarnación del Verbo fue asimilado sin mucha dificultad a la transformación eucarística de las especies sacramentales, lo que provocó no poca discusión sobre la pertinencia o no de emparejar *incarnatio e impanatio*, controversia que llegó hasta la Reforma del xvi.

Como señaló Gesteira, el vocabulario patrístico para la eucaristía comparte campo semántico y uso con el de la descripción del cuerpo resucitado de Cristo, y por extensión, con la transformación escatológica de toda la realidad.³⁶ De hecho, a partir de una compleja exégesis de diversos versículos de Isaías (XL, 12; LXVI, 7-11) y de los Salmos (XCV, 4), tanto en la versión siríaca como la griega, y de su empleo litúrgico en la semana *in Albis* y en contextos de rezo por los difuntos, Edsman concluyó que *the transfigured body, whose power of new life is, among other things, due to the sacramental particle it has received, ‘the pearl’, is made up by its several particles into a whole, just as ‘the pearls’ together constitute the host*.³⁷ Es decir, el cuerpo resucitado se recrea a partir de los fragmentos, disgregados *post mortem*,

³² ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis carnis et sanguinis dominici*, I, 1, *Patrologia Latina*, 180, col. 744.

³³ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías selectas, I. Homilías de diversos géneros*, trad. F. OGARA, Madrid, 1920³, pp. 222 y 232. Cf. G. DI NOLA, *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo*, Ciudad del Vaticano, 1997.

³⁴ GREGORIO MAGNO, *Obras. Regla pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los evangelios*, trad. P. GALLARDO, introd. y notas, M. ANDRÉS, Madrid, 2009, p. 642.

³⁵ El tema ya está presente en SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías selectas, III, Homilías exegéticas*, trad. F. EGARA, Madrid, 1911, p. 485 (*Hom XIV in Joh.*). Sobre la multilocación, GESTEIRA GARZA, *La eucaristía*, pp. 496-503. A modo de ejemplo del razonamiento medieval, cf. ALGERIO DE LIEJA, *De Sacramentis corporis et sanguinis dominici*, prol: *quod est non videri; quod videtur non esse; ipsamque carnem, cum sit localis, prasentem in coelo et in terra vere et substantialiter esse; et cum vere caro comesta, et sanguis eius bibitus fuerit a populo, ipsum tamen Christum vivum et integrum suo permanere in regno. Patrologia Latina*, 180, col. 741; o también: *Quamvis enim omne corpus omnique creatura localis sit, de hoc tamen supersubstantiali corpore credendum est, quod eodem tempore et vere est in sacramento suo in terris, et vere in coelo sedet ad dexteram Patris. De Sacramentis lib. I, XIV, Ibidem*, col. 780.

³⁶ GESTEIRA GARZA, *La eucaristía*, p. 469.

³⁷ C.-M. EDSMAN, “The Body and Eternal Life. A Comparative and Exegetical Study”, *Horae Soederblomianae. Mélanges Johs. Pedersen*, fasc. II. Estocolmo, 1946, pp. 33-104, esp. p. 87. El autor remite a su obra *Le baptême de feu*, pp. 190-199, donde comenta diversas acepciones del término en la patrística siria.

que lo componían en la vida terrenal, gracias a la participación en la *virtus* de la eucaristía, denominada “perla” en siríaco.³⁸ El razonamiento se combina con el dato de que “perla” en siríaco denomina también a la partícula del pan eucarístico consagrado sumergido en el vino consagrado del cáliz,³⁹ y, en consecuencia, la Hostia completa, formada por todas las partículas que se desprenden de ella, es término de comparación adecuado para expresar la recreación escatológica del cuerpo humano.

Pero no solamente a través de este aspecto se conecta el tema de la resurrección corporal con la metáfora orfebrística de la eucaristía. El símil apologético más usual para defender la resurrección corporal a partir de los miembros dispersos de los cuerpos disgregados tras la muerte, es la de la refundición de los fragmentos de un vaso de metal para la confección de uno nuevo sin defectos ni pérdidas.⁴⁰

En lo que nos afecta para el objetivo de este trabajo, la asociación de la eucaristía y fuego parece haber surgido en la Siria del siglo IV⁴¹. La catequesis siríaca aplicó el concepto de brasa ardiente tanto a la profecía como a la propia oración dominical y a la eucaristía. Así aparece en las *Catequesis mistagógicas* (Catequesis XI, 1-2, *Sobre el Padrenuestro*) de Teodoro de Mopsuestia, recogiendo Isaías, 10, 23,⁴² en paralelo con un himno eucarístico atribuido a Efrén el Sirio y recogido como canto de comunión en la liturgia asiro-caldea.⁴³ Del mismo modo, en la Catequesis XVI, 36 (*Sobre la Eucaristía*), alude al pan consagrado enlazándolo con el carbón de la visión de Isaías.⁴⁴ Pero fue especialmente el mismo Efrén de Nísibe quien desarrolló la asociación conceptual de la eucaristía con el fuego: el Espíritu-fuego realiza la transformación del pan, del mismo modo como por su acción en la Encarnación del Verbo introdujo el fuego

³⁸ Cf. B. CASSOU, “*Sancta sanctis*. Normes et gestes de la communion entre Antiquité et haut Moyen Âge”, N. BÉRIOU, B. CASEAU y D. RIGAUX (EDS.) *Pratiques de l’eucharistie dans les Églises d’Orient et d’Occident* (Antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004, PARIS, 2009, I, pp. 371-420, esp. p. 416.

³⁹ Los comentaristas siríacos medievales recogen el rito y su significado, poniéndolo en relación con la unidad de las especies eucarísticas en un único cuerpo de Cristo, y la igualdad de todos participantes en la comunión: A. HEINZ (ed. y trad.), *Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer. Die Liturgiekommentare von Georg dem Araberbischof (+724), Mose bar Kepha (+903), Dionysius bar Šalibi (+1171)*, Tréveris, 2000, pp. 91-92 (Mose bar Kepha), cuya traducción alemana utiliza “Kohle”, es decir, carbón, en evidente alusión al pasaje de Isaías (6. 1).

⁴⁰ EDSMAN, “The Body and Eternal Life”, pp. 90-91, con citas de Teófilo, Metodio y Epifanio de Salamis. Páginas adelante explora la marcha de la misma idea en el mazdeísmo.

⁴¹ Puede resultar paradójico que la doctrina eucarística de Orígenes no contenga en principio el uso de la metáfora del fuego eucarístico, estando como está tan presente en su concepción del Espíritu. La razón posiblemente radique en su debatida concepción simbolista de la comunión, asimilada al efecto de la palabra en el comulgante. Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes: zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck-Viena-Munich, 1978; A. LE BOULLUEC, “L’accueil du corps du Seigneur et les conditions requises selon Origène”, BÉRIOU, CASEAU y RIGAUX (eds.), *Pratiques*, I, p. 359-370. La misma ausencia se registra en los dos tratados de Ambrosio, *De sacramentis* y *De mysteriis*, cf. R. JOHANNY, *L’eucharistie, centre de l’histoire du salut chez saint Ambrose de Milan*, París, 1968.

⁴² TEODORO DE MOPSUESTIA, *El Padrenuestro, el Bautismo, la Eucaristía. Catequesis mistagógicas XI-XVI*, trad. F. J. LÓPEZ SÁEZ, Salamanca, 2021, pp. 22 y 24 y n. 9 y 13. El cuarto grado de la ascesis en el desierto conduce a la desolación total, al paisaje abrasado por la presencia de Dios.

⁴³ Citado por F. J. LÓPEZ SÁEZ, en su edición de las catequesis de TEODORO DE MOPSUESTIA, *El Padrenuestro, el Bautismo, la Eucaristía. Catequesis mistagógicas XI-XVI*, cit., p. 189, n. 58: “He aquí que el Pan viviente es una brasa/ el Espíritu aquí es fuego”.

⁴⁴ TEODORO DE MOPSUESTIA, *El Padrenuestro*, trad. cit., pp. 209-210.

en el seno de María, nueva versión de la metáfora origenista. Al recibir la eucaristía en las manos, los fieles reciben el fuego del Espíritu, demostrando que, por la acción de Cristo al instaurar el sacramento, se supera y da cumplimiento al deseo-promesa de Salomón (Prv, 30, 4: *Quis continuit spiritum in manibus suis; "Tis synēgagen ānemous en kōlpō"*): es el receptor de la Eucaristía el que puede tener al Espíritu en la mano.⁴⁵ De "fuego espiritual" califica Juan Crisóstomo, antioqueno y discípulo de Teodoro de Mopsuestia, al pan eucarístico, y de "fuente de sangre y espíritu" a la patena (*Hom. LXXXII in Matt.*)⁴⁶ Un paso más avanza el mismo Crisóstomo, al describir la comunión, en una síntesis perfecta de cuanto venimos anunciando: "Pues, así como si uno metiera en el oro derretido, si posible fuese, la mano o la lengua, al punto las transformaría en oro; así también, y aún mucho más aquí obra la Eucaristía en el alma estos efectos. Bulle hirviendo este río más que fuego; mas no quema, sino que lava tan sólo cuanto a su paso encuentra" (*Hom. XLVI in Joh.*)⁴⁷ Un eco de este pensamiento resuena, siglos después, en el *De sacramento altaris* (432) de Balduino de Ford (+1192): el cordero pascual hebreo se come por la noche, aludiendo al velo sacramental; y se asa al fuego, que significa el don del Espíritu.⁴⁸

Sin que podamos seguir aquí las ramificaciones del tema, conserva una íntima relación con él la consideración del carbunco –correspondiente al granate o rubí en la terminología gemológica antigua– como gema autoiluminante, portadora de luz autógena, procedente de su interna e inagotable combustión. El carbunco, cuarta piedra en el *efod* del Sumo Sacerdote, corresponde en figura a Judá, ancestro de Cristo, y prefiguración de Su reinado: el rojo es anuncio de Su Pasión redentora, y el fuego infinito, del Juicio Final. Se identifica con el carbón del querubín en la visión de Isaías (Is, 6, 6-8), cuyo contacto confiere el don de la profecía, es decir, transmite el Logos-Cristo. La luz que ilumina desde dentro la materia del carbunco refulge como lo hace en el cuerpo de Cristo Su naturaleza divina⁴⁹. En el mismo sentido, Hilario de Poitiers (*Tractatus de mysteriis*, I, 2) elabora una cristología y una eclesiología de base sacramental a partir de la etimología hebrea de Adán. Cristo equivale, como segundo Adán

⁴⁵ Cf. P. YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint-Ephrem de Nissibe*, Roma, 1984, pp. 265-266, cit. en LÓPEZ SÁEZ (trad.) TEODORO DE MOPSUESTIA, *El Padrenuestro*, pp. 209-210 y n. 109. EDSMAN, "The Body and the Eternal Life", pp. 92-93, señala cómo en Teodoro de Mopsuestia el agua bautismal es equipado al fuego del horno purificador, presentando la resurrección como un segundo nacimiento, sacramentalmente prefigurado en el bautismo. El efecto del agua sobre el bautizando equivale al del fuego sobre el barro húmedo, que lo endurece: así una vez bautizados, la fuerza del Espíritu consolida al creyente y lo hace indestructible. La tradición siríaca medieval prosigue la línea exegética: así, Dionisius bar Šalibi, para quien el fuego que cuece los granos del pan es comparable al fuego de la Divinidad que procura la Encarnación del Verbo, cf. HEINZ (ed. y trad.), *Die Eucharistiefeyer*, pp. 125-126.

⁴⁶ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías selectas, III, Homilías exegéticas*, trad. F. EGARA, Madrid, 1911, pp. 431 y 433.

⁴⁷ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías selectas, III*, p. 539.

⁴⁸ Cit. en ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, p. 295, n. 1.

⁴⁹ C. MEIER, *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, Munich, 1977, pp. 104-106, a propósito del tratado *De gemmis* de Epifanio de Salamina. B. BUETTNER, "From Bones to Stones-Reflections on jeweled Reliquaries", B. REUDENBACH Y G. TOUSSAINT (eds.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlín, 2011², pp. 43-59, esp. p. 48 y n. 19. Interpreta el texto en sentido penitencial, E. SAXON, *The Eucharist in Romanesque France. Iconology and Theology*, Woodbridge, 2006, pp. 81-82, quien apunta la cita litúrgica del *ordo missae* romano ("Munda cor meum ac labia mea") y la relaciona acertadamente con el comentario litúrgico de Germán de Constantinopla y el *De fide orthodoxa*, lib. IV, 13, de San Juan Damasceno (*Patrologia graeca*, 423, col. 1149), donde se califica a la eucaristía como *theion ánthrax*.

celestial, como *Adam epouraníos*, al griego *gēpyrra* y al latín *terra flammea*, es decir, a la tierra ardiente, enrojecida por el fuego, como producto que es de la carne humana/tierra –en el uso bíblico–, y del Espíritu/fuego que se une a ella en la Encarnación. En consecuencia, y siguiendo la analogía, para Hilario la unión de Adán y Eva, nacida de su carne, se recapitula en la de Cristo y la Iglesia, nacida de su costado y alimentada y santificada por el fuego de su carne en la eucaristía.⁵⁰ Sin duda, de concepciones como esta deriva la asociación de Cristo resucitado con el cirio pascual, además de la obvia de la luz con que se invoca universalmente su entrada en la celebración del Sábado Santo.⁵¹

Teodoro de Mopsuestia, en su tercera catequesis sobre el bautismo, apunta el mismo desarrollo aplicado al sacramento de la iniciación: “Tienes, pues, que pensar que caer al agua es como caer en una especie de horno, en el que eres renovado y modelado de nuevo desde lo alto, para poder pasar a una naturaleza superior: aquí te despojas, efectivamente, de la antigua mortalidad y asumes una naturaleza completamente inmortal e incorruptible”.⁵² Agustín de Hipona, en dos textos devenidos fundamentales en la tradición sacramental occidental, no estuvo lejos. En el *Sermo 272 (in die Pentecostes postremus)* afirmó: *Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis et accipitis quod estis*; y en el *Sermo 227 (In die Paschae, IV. Ad infantes)* estableció el repertorio de metáforas que se hizo referencial en la teología occidental sobre el *Corpus Christi*:

Numquid panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separata erant, per aquam coniuncta sunt, et post quandam contritionem. Nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit, quae panis vocatur... Sed nondum est panis sine igne.

El crisma del sacramento aporta el fuego necesario para hacer el *corpus mysticum*.⁵³

Una vez establecido el término metafórico que asocia el fuego al pan, no es sino un colorario natural que se interprete la propia eucaristía como resultado de la acción del fuego del Espíritu y que ella misma acabe siendo concebida como fuego espiritual, muy en consonancia con lo apuntado por la tradición siríaca. Literalmente aparece así formulado el concepto en Juan Casiano, *Collationes*, 7, 30: “*quae [communio] ab homine percepta, eum qui in membris*

⁵⁰ Cf. cita traducida en DANIELOU, *Sacramentum futuri*, pp. 40-41.

⁵¹ A modo de ejemplo, cf. la *benedictio cerei* de la liturgia hispánica: *Offerimus tibi domine cerei huius rutilantis speciem divino igne successam*. J. JANINI (ed.), *Liber ordinum episcopal*, Silos, 1991, p. 188, n° 425.

⁵² TEODORO DE MOPSUESTIA, *El Padrenuestro, el Bautismo, la Eucaristía*, Cat. III *de baptismo*, 11, trad. cit. p. 111. En sucesivos párrafos de la misma catequesis el autor alude al acto de recibir el bautismo mediante la metáfora del horno que determina definitiva e indeleblemente la forma de la vasija que a él se le somete. El carácter indeleble de la acción sacramental, que anticipa ya la renovación escatológica se refuerza con esta comparación que aúna la virtud renovadora del fuego con su efecto purificador. La metáfora se encuentra en Juan Crisóstomo, a propósito de la acción del Espíritu Santo: el fuego “cuando se apodera del barro deleznable, lo convierte en duro ladrillo”, Homilía sobre la fiesta de Pentecostés, SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias selectas*, I, p. 228.

⁵³ *Sermo 227: Patrologia latina*, 38, col. 1100. *Sermo 272: Patrologia latina* 38, col. 1247. Cit. en J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989², pp. 26-27; y en SAXON, *The Eucharist*, p. 23. Ambos sermones 227 y 272 de Agustín son cita habitual en los tratadistas eucarísticos de la primera mitad del XII.

*eius insidet spiritum, seu in ipsis latitare conatur, velut exurens fugat incendio.*⁵⁴ La patrística hispana se hizo eco de esa tradición, como atestigua Ildefonso de Toledo (*De cognitione baptismi*, Lib. I, CXXXVIII), con cita del sermón 272 agustiniano.⁵⁵

Avanzando en el tiempo, el comentario litúrgico *Istoria mystagōgike ekklesiastikē* (*Historia ecclesiastica*), atribuido con amplia probabilidad al patriarca Germán I de Constantinopla (715-730),⁵⁶ introduce la variante del pan consagrado como carbón espiritual (*o noētós ánthrax, o noerós ánthrax*), actualización del carbón ardiente aplicado a los labios del profeta por el serafín en la visión de Isaías (6, 6-7, *calculus*, Vulg; *ánthraka*, Sept). Cristo es igualmente denominado carbón espiritual, y los ministros de la liturgia terrestre, al tener en sus manos el carbón espiritual –Cristo en el pan consagrado– se asimilan a los querubines celestiales⁵⁷. Siglos después, la metáfora del fuego en que se hornea el pan eucarístico fue empleada en la polémica generadora del cisma de 1054 por Humberto de Silva Cándida a propósito del uso de panes ázimos (por parte de la Iglesia latina) o fermentados (por parte de la Iglesia griega) en la celebración de la eucaristía.⁵⁸ Pero la asociación entre el fuego purificador y el empleo de panes ázimos es muy anterior. Remonta nada menos que a Filón de Alejandría (*De sacrificiis Abel et Cain*, 62), quien, comentando el pasaje del Éxodo en el que los hebreos salieron de Egipto con masa ázima y cocieron los panes a partir de ella (Éx, 12: 33, 39-39), expone, en su exégesis alegórica, que el significado de la Escritura es que se desprendieron en Egipto de las pasiones, y las sometieron cociéndolas al fuego del Logos.⁵⁹

Y, en el contexto de los debates generados en torno a la presencia real de Cristo en el sacramento, los tratados escritos a fines del XI e inicios del XII recogen y abundan en la problemática.⁶⁰ La distinción entre *ipsum corpus Christi*, el cuerpo del Cristo encarnado, nacido y muerto en la Cruz, su cuerpo resucitado, y el cuerpo eucarístico se resuelve mediante el

⁵⁴ Cit. en P. BROWE, “Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit”, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlichen Absicht*, Berlín, 2011, pp. 431-457, esp. p. 456, n. 239.

⁵⁵ SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. *La virginidad perpetua de María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, V. BLANCO GARCÍA Y J. CAMPOS RUIZ (eds.), Madrid, 1971, p. 374.

⁵⁶ R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, París, 1966, p. 126 y 142-160. El comentario que inicia la serie, la *Mystagōgía* de Máximo el Confesor, no contiene capítulo sobre la anáfora, como es sabido. Cf. BORNERT, *Ibidem*, p. 107; H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenners*, Einsiedeln, 1961², p. 364-365, apunta como razón precisamente que la anáfora, en tanto que expresa reproducción de la acción y palabras de Cristo, sólo puede entenderse realísticamente y nunca simbólicamente, al ser su sentido inmediato. Trad. alemana, *Ibidem*, pp. 366-407.

⁵⁷ BORNERT, *Les commentaires*, pp. 157, 174 y 177.

⁵⁸ GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, p. 53. Cabe señalar que a Humberto de Silva Cándida se debió la redacción de la primera fórmula de abjuración impuesta en 1059 en Roma a Berengario de Tours, cuyo contenido crasamente materialista apenas tuvo seguidores posteriores. Cf. SAXON, *The Eucharist*, pp. 30-31.

⁵⁹ Cf. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 183.

⁶⁰ El problema ha generado una bibliografía muy considerable sobre un fenómeno de alcance europeo. Cf. J. R. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926; J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique au XI^e siècle*, Lovaina, 1971; G. MACY, *The Theologies of the Eucharist in the early Scholastic Period: A Study of the salvific Function of the sacrament according to the Theologians, c. 1080-c. 1220*, Oxford, 1984. No parece, sin embargo, que este aspecto del fuego eucarístico se haya manifestado en todos los tratadistas, al menos no así en los irlandeses, N. X. O’DONOGHUE, *The Eucharist in Pre-norman Ireland*, Notre Dame-Indiana,

recurso al concepto de *substantia* o al modo *substantialiter*: son “el mismo” cuerpo, pero no “lo mismo”, como explica Gesteira; son el mismo cuerpo, pero no de la misma manera, es la misma sustancia, distinta en la cualidad, pero garante de la continuidad. En el proceso, a la vez metafísico y conceptual, ha intervenido la espiritualización del cuerpo carnal.⁶¹ El *De corpore et sanguine Domini*, de Guitmundo de Aversa (+1095) alude al fuego como el elemento más puro y noble, que todo lo purifica, no puede ser manchado y no necesita purificación, en el contexto de la discusión sobre la cuestión del destino del cuerpo eucarístico de Cristo en el caso de ser alcanzado por animales, cuerpo que, a estos efectos, se asimila al fuego:

*De igne grandis quoque quaestio oritur, pro eo quod in quibusdam, ut aiunt, canonibus igni tamquam absumenda, sacra mysteria tradi iubentur. Verumtamen non in combustione consumantur, id praecipitur, sed tamquam omnium elementorum purgatissimo atque mundissimo dignissimoque, quod omnia reliqua elementa purgat, ipsum vero ex reliquis nec inquinari valet, nec indiget expurgari, venerabiliter committi iubentur.*⁶²

El enorme libro de Rupert de Deutz (ca. 1070-1129) *De Trinitate et operibus eius libri XLII* retoma el motivo, insertándolo en una compleja argumentación que incluye la preocupación por la divisibilidad e indivisibilidad del cuerpo eucarístico, para cuya solución se presta admirablemente la comparación con el fuego y su acción sobre los metales preciosos:

*Ita Christus et iterum inmolatur et tamen impassibilis permanet et vivus, quemadmodum illic Isaac inmolatus et tamen gladio non est attackus. Frangitur pro illo panis, et comeditur; sed licet ille panis iam sit ipse Christus, Christus tamen integer permanet et vivus. Quomodo quaelibet metalli species, verbi gratia, aurum sive argentum, valido igne conflatum atque resolutum, revera et aurum est, et ignis quoque dicitur et est. Etenim aurum videtur et est quod erat, et tamen verissime ignis dicitur, et est quod non erat. Idcirco sic omnino panis admotus vel immersus terribili atque ineffabili misterio passionis Christi, adhuc panis videtur esse quod erat, et tamen in veritate Christus est, quod non erat. Igitur sicut ignis, licet divisus in partes, mutatus tamen luminis detrimenta non novit, sic panis iste, solempne fractione divisus, non minus in singulis partibus quam in toto habet sacramenti aut virtutis, quin munia peccata consumat, si habeat pabulum fidei, quemadmodum parva licet panis scintilla, si fomenta ignis non desint, magnam silvam comburit. Et quidem quoniam holocaustum, totum incensum dicitur, hoc vero sacrificium Dominicae passionis holocaustum est, de quo Psalmista “Et holocaustum tuum, inquit, pingue fiat” (Psal, XIX), congrue nunc et e vicino, scilicet de igne corporeo ad ignem incorporeum et invisibilem, similitudo sumpta est.*⁶³

2011, pp. 124-130. En todo caso, la controversia sobre la presencia real es consustancial al desarrollo de la teología sacramental, tanto en Oriente como en Occidente, M.-O. BOULNOIS, “L’eucharistie, figure ou réalité ? Une controverse théologique, d’Origène à la querelle iconoclaste”, BÉRIOU, CASEAU y RIGAUX (eds.), *Pratiques*, I, pp. 273-289.

⁶¹ GESTEIRA GARZA, *La eucaristía*, pp. 489-496.

⁶² *Patrologia Latina*, 149, col. 1449. Cit. en P. BROWE, “Wann fing man an, die in eine Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?”, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlichen Absicht*, Berlín, 2011, pp. 383-393, esp. p. 386.

⁶³ *In Genesim*, VI, 32; *Patrologia Latina*, 167, col. 431. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen-Âge*, París, 1949², p. 74 y n. 63. A. LEICHTFRIED, *Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. “De sancta Trinitate et operibus eius” Ruperts von Deutz*, Würzburg, 2002, p. 250-270, no entra en el tema.

Tras él, Algerio de Lieja (+1132), en *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, insiste en el papel de la resurrección, pues la relación sustancial de la eucaristía con Cristo se hace “con la persona espiritual del Resucitado”.⁶⁴ El cuerpo eucarístico de Cristo es *corpus spirituale*, al modo como había sido definido por San Ambrosio y San Agustín, y, en consecuencia, *neesse est invisibiliter illud intelligi*.⁶⁵

Por su parte, Guillermo de Saint-Thierry, en la *Expositio in epistolam ad Romanos*, VIII, 3-4, describe la transformación del pan eucarístico como cocción por obra de la *charitas*.⁶⁶ Y en la *Expositio supra Canticum canticorum*, 116, el viejo tema de la capacidad asimiladora del fuego natural, que convierte en fuego a toda sustancia que entre en contacto con él, reaparece en el contexto de la bodega –en la que el Esposo aspira a introducir a la Esposa– como metáfora de la entrada en el amor de Dios, fuego espiritual que a toda alma asimila, del mismo modo como la eucaristía transforma a aquél que la recibe.⁶⁷ De hecho, y a modo de ejemplo, en el mismo autor se aprecia el vínculo entre la concepción tripartita del cuerpo de Cristo (cuerpo histórico encarnado y muerto en Cruz-cuerpo eucarístico-cuerpo místico/ la Iglesia) y la antropología tripartita de raíz origenista (cuerpo-alma-espíritu): a cada parte del hombre se destina específicamente un cuerpo de Cristo, y en la plenitud escatológica se logrará la identificación de la realidad definitiva del hombre, devenido totalmente espíritu, con la de Cristo glorioso. La eucaristía –sacramento corporal de la vida espiritual– apunta, prefigurándola, la espiritualización a la que va destinado el hombre entero, con su cuerpo y su alma.⁶⁸ La transformación de las especies eucarísticas es requisito para la transformación de quien las ingiere, su *conversio* está al servicio de la del comulgante: la participación en el *sacramentum* le confiere ser asimilado a la vida de Dios, mientras milita en esta vida a la espera de la definitiva⁶⁹. En palabras de Rougé, *c’est en chacun d’entre nous que le Christ veut naître; participer à l’eucharistie précisément c’est être transformé par lui au point de devenir son propre corps*.⁷⁰

Por el contrario, y frente a lo esperado en primera instancia, dada su preocupación por la orfebrería litúrgica, el tratado de Suger de Saint-Denis (ca. 1081-1151), *De administratione, III: de thesaurorum augmentatione*, no aporta nada al tema, pues permanece en el plano de la ética del uso de los materiales preciosos en el culto divino⁷¹.

La teología sacramental bizantina continuó reflexionando sobre el problema. Nicolás Cabasilas (ca. 1320-1391), en su *Hermēneia tēs theias leitourgias*, XXXVIII, recurre a la ya conocida imagen del hierro hecho fuego al someterse al fuego para explicar la unión de la Iglesia

⁶⁴ *Patrologia Latina*, 180, col. 775 y 781-782. Cf. GESTEIRA GARZA, *La eucaristía*, p. 493.

⁶⁵ *Patrologia Latina*, 180, col. 772-773.

⁶⁶ ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, p. 83.

⁶⁷ ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, pp. 125-126.

⁶⁸ ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, pp. 223-232.

⁶⁹ ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, pp. 238, 245-252, 295 y 308. Reflexiones generales sobre la materia pueden verse en SAXON, *The Eucharist*, pp. 17-18.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 279.

⁷¹ A. SPEER Y G. BINDING (eds.), *Abt Suger von Saint-Denis. Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione*, Darmstadt, 2008³, pp. 346-348.

con Cristo, al hacerse Cuerpo de Cristo participando de Su cuerpo⁷². Sin duda, resuena aquí un eco de la teología judeocristiana del fuego escatológico, reiterando estilos y modos origenistas.

EL ORO, ATRIBUTO DIVINO

Julián de Toledo, en su *Apologeticum*, recogido en el XV Concilio de Toledo (688), recoge un extracto de los *Scholia de incarnatione Unigenitii*, de Cirilo de Alejandría, en el contexto de su discusión sobre el segundo capítulo, relativo a la presencia de tres sustancias –cuerpo, alma, *Verbum*– en Cristo, al modo definido en la gran *fidei professio* del XI Concilio Toledano del 675⁷³, en el que la naturaleza del oro y la de la madera en las arcas orfebrísticas se maneja como argumento explicativo de la relación entre las dos naturalezas de Cristo:

Ait igitur Deus omnipotentis ad divinum Moysen: 'Et facies arcam testimonii ex lignis imputribilibus (...). Et inaurabis eam auro puro. Extra et intra inaurabis eam' (Ex. 25, 10-11). Sed lignum quidem imputribile sit figura corporis incorrupti, imputribilis enim cedrus. Aurum vero quasi materies aliis pretiosior divinae nobis indicat substantiae maiestatem. Attende igitur quam arca tota inaurata sit auro puro extra et intra. Adunatum quidem fuerat sanctae carni Deus Verbum, et id est, ut opinor, arcam fuisse extra inauratam. Quod vero et animam rationabilem quae corpori inerat, propriam fecerit, ex hoc apparet, quod et intra arcam praeceperit inaurari. Quod autem naturae sive substantiae inconfusae manserunt, hinc scimus: aurum enim superpositum ligno mansit id quod erat. Et ornabatur quidem lignum auri decore, tamen lignum esse non desitit⁷⁴.

El oro significa las dos sustancias espirituales, la madera, la sustancia material, las tres aunadas en la persona de Cristo.

Pero es el inagotable centón del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana el registro más completo de toda esta temática ígnea, con la ventaja de asociarla específicamente a los trabajos orfebrísticos. Así, en *Commentarius in Apocalypsim*, Lib. III, 2, unifica polifónicamente la visión del arco iris, la aleación del electro y las dos naturalezas de Cristo, idea que procede de Jerónimo, como hemos visto:

Quem [arcus] Ezechiel antea in speciem electri, et velut aspectum ignis, et velut aspectum arcus cum fuerit in nube in die pluviae, ita vidit. In electro aurum argentumque miscetur, ut res una ex metallis duobus fiat. In qua et per argentum auri claritas temperatura, et per auri claritatem species clarescit argenti. In Redemptore nostro ambae naturae divinitatis et humanitatis indivise atque inseparabiliter sibimet sunt unitae, ut per humanitatem divinitatis eius claritas nostris potuisset oculis temperari, et per divinitatem humana in eo natura claresceret⁷⁵.

⁷² *Patrologia Graeca*, 150, cols. 367-492, esp. 451-452. Cf. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, París, 1968, p. 336, n. 53. Sobre Cabasilas y su comentario, BORNERT, *Les commentaires*, pp. 215-244; M.-H. CONGOUR-DEAU, "L'enfant immolé. Hyper-réalisme et symbolique sacrificielle à Byzance", BÉRIOU, CASEAU y RIGAUX (eds.), *Pratiques*, I, pp. 291-307, esp. pp. 305-306.

⁷³ G. MARTÍNEZ DÍEZ y F. RODRÍGUEZ, *La Colección canónica hispana, VI. Concilios hispánicos, tercera parte*, Madrid, 2002, pp. 92-95. Al respecto, J. MADDOZ, *Le symbole du XIe Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur*, Lovaina, 1938.

⁷⁴ MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, *La Colección canónica*, p. 312.

⁷⁵ BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas*, ed. y trad. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, A. DEL CAMPO FERNÁNDEZ y L. A. FREEMANN, Madrid, 1995, I, p. 284.

La misma imagen del metal precioso dúctil con el que se confecciona el candelabro le sirve para describir la humanidad perfecta de Cristo, sin pecado:

Quid in candelabro (Ex. 25, 31), nisi Redemptor humani generis designatur? Qui in natura humanitatis infudit lumen divinitatis, ut mundi candelabrum fieret, quatenus in eius lumine omnis peccator in quibus iaceret tenebris videretur; qui pro eo quod naturam nostram sine culpa suscepit, candelabrum tabernaculi ex auro purissimo fieri iubetur. Ductile autem feriendo producit, quia Redemptor noster, qui ex conceptione et nativitate perfectus Deus et homo extitit, passionem et dolorem pertulit, et sic ad resurrectionis gloriam pervenit. Ex auro quippe mundissimo ductile candelabrum fuit, quia et peccatum non habuit, et tamen eius corpus per passionis contumelias ad immortalitatem profecit (Commentarius in Apocalypsim, Lib. III, 4).⁷⁶

Y, avanzando con los símiles relacionados con el servicio litúrgico, asocia a Cristo con el incensario, del que emana el suave olor del sacrificio agradable a Dios, y a la Iglesia con el ara, precisando que el mismo Cristo cumplió la voluntad del Padre asumiéndola del fuego del altar:

Thuribulum enim incensarium dicimus, quod est corpus Christi. Ipse enim Dominus factus est thuribulum, ex quo Deus odorem suavitatis accepit, et propitiatus factus est mundo. Reliquit semel exemplum, ut sequamur vestigia eius; et tunc bonus odor Christi sumus (...) Ex orationibus sanctorum obtulit odorama. Ipse enim legavit Ecclesiae, suae preces quibus Deus propitiatus est (...) Iam thuribulum corpus Christi diximus, aram vero Ecclesiam. Accepit Deus corpus, id est, Ecclesiam, quia in corpore Christi fide imitando Christum coniungitur in membrum, et perficiendo patris voluntatem implevit illam ex igne arae, id est, ex potestate, cum dicit: sicut me misit Pater ad passionem et ego mitto vos ad passionem, quae consistit in sacrificiis et propitiatione Dei (Commentarius in Apocalypsim, Lib. V, 1).⁷⁷

La exégesis continúa y alcanza a las estatuas de los ángeles del Tabernáculo hebreo, asimiladas al coro de los santos probado por el fuego: *Zona aurea [angelorum tabernaculi] est chorus sanctorum, ut aurum igne probatum in quo est conflata conscientia, et purus spiritualis sensus. Haec zona tradita est ecclesiis, eo quod hinc inde duo testamenta utraque complectitur (Commentarius in Apocalypsim, Lib. VII, 4).⁷⁸*

Específicamente relacionado con la orfebrería y sus capacidades para evocar el brillo y la pureza de la vida sobrenatural está este párrafo que compendia los valores de la materia áurea y cristalina, genuinos componentes de la orfebrería litúrgica:

Auri namque metallum novimus melius metallis omnibus claritate fulgere: vitri vero naturae est, ut extrinsecus visum, pura intrinsecus perspicuitate perluceat. Ex alio metallo non videtur quidquid intrinsecus continetur: in vitro vero quilibet liquor qualis continetur interius, talis exterius demonstratur, atque, ut ita dixerim, omnis liquor in vitreo vasculo clausus patet. Quid ergo aliud in vitro vel auro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam beatorum civium societatem,

⁷⁶ Ibidem, p. 324.

⁷⁷ Ibidem, p. 416. El texto corresponde íntegramente al Comentario al Apocalipsis de Ticonio, tal y como se recoge en la reconstrucción propuesta por A. DEL CAMPO FERNÁNDEZ, "El 'Comentario al Apocalipsis' de Tyconio en el de Beato de Liébana", BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas y complementarias, II. Documentos de su entorno histórico y literario*, Madrid, 2004, p. 156.

⁷⁸ Ibidem, p. 534. Texto igualmente ticoniano: DEL CAMPO, "El 'Comentario al Apocalipsis' de Tyconio", p. 218.

quorum corda sibi invicem et claritate fulgent, et puritate translucent? (...) Illic enim sancta Ecclesia auro vitroque describitur: in auro clara, in vitro perspicua (Commentarius in Apocalypsim, Lib. XII, 2).⁷⁹

En un contexto más cristológico, y relacionado con la meditación eucarística, Guillermo de Saint-Thierry, en *De contemplatione Dei*, 3, identifica el alma de Cristo con la urna de oro que contenía el maná, custodiada en el Arca de la Alianza hebrea, urna oculta en el interior de Cristo, a la que se accede místicamente a través de la herida del costado, en una patente asociación de materia orfebrística y eucarística.⁸⁰

En conclusión, no solamente en función de su máximo valor material se escogen el oro y las piedras preciosas para elaborar los instrumentos al servicio del altar. Sus propias cualidades físicas y el trabajo al que se someten para confeccionar éstos últimos los convierten en perfectas metáforas para aludir a la naturaleza divina, que, en el caso eucarístico, se realiza y hace presente en ellos.

LA MANIPULACIÓN DE LOS METALES PRECIOSOS, ESPEJO DE LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU. ORFEBRERÍA Y LITURGIA

En el prólogo al libro III de la *Schedula diversarum artium*, Teófilo (Roger de Helmarshausen) confiesa que la obra del decorador del templo es producto de la acción de los siete dones del Espíritu en el interior del promotor o artífice, del mismo modo como el mismo Espíritu había inspirado a Moisés la fabricación del Tabernáculo y sus enseres:

Quapropter, Fili dilectissime, non cuncteris, sed plena fide crede, spiritum Dei cor tuum implesse, cum ejus ornasti domum tanto decore, tantaque operum varietate; et ne forte diffidas, pandam evidenti ratione, quicquid discere, intelligere vel excogitare possis artium, septiformis spiritus gratiam tibi ministrare. Per spiritum sapientiae cognoscis a Deo cuncta creata procedere, et sine ipso nihil esse; per spiritum intellectus cepisti capacitatem ingenii, quo ordine, qua varietate, qua mensura valeas insistere diverso operi tuo; per spiritum consilii talentum a Deo tibi concessum non abscondis, sed cum humilitate palam operando et docendo, cognoscere cupientibus fideliter ostendis; per spiritum fortitudinis omnem segnitiei torporem excutis, et quicquid non lento conamine incipis, plenis viribus ad effectum perducis; per spiritum scientiae tibi concessum, ex abundanti corde dominaris ingenio, et quo perfecte abundas plenae mentis audacia uteris in publico; per spiritum pietatis, quid, cui, quando, quantum vel qualiter operis, et ne surrepat avaritiae seu cupiditatis vitium, mercedis pretium pia consideratione moderaris; per spiritum timoris Domini te nihil ex te posse consideras, nihil inconcessum a Deo te habere seu velle cogitas, sed credendo, confitendo et gratias agendo, quicquid nosti, vel es, aut esse potes, divinae misericordiae reputas.⁸¹

Quizás en este sentido podría atribuirse al autor el mismo modo de razonamiento que Mariaux ha desvelado a propósito de la convergencia léxica entre la labor del artista sacro en

⁷⁹ Ibidem, p. 648.

⁸⁰ ROUGÉ, *Doctrine et expérience*, p. 122.

⁸¹ *Schedula diversarum artium*, ed. A. ILG, Viena, 1874, pp. 147-151.

su taller y la labor del sacerdote al consagrar en el altar: ambos *conficiunt*, como meros instrumentos, simples ministros del Espíritu.⁸²

En especial se dirige el libro a la fabricación de los *utensilia domus Domini: Calices, Candelabra, Thuribula, Ampullae, Urcei, sanctorum pignorum Scrinia, Cruces, Plenaria et caetera*.⁸³ Los términos aplicados a la preparación de los metales preciosos son los mismos que los empleados para designar metafóricamente la acción del Espíritu en las almas y en la acción eucarística: *purgare* (cap. LXXVIII, LXXIX), *purificare* (cap. XXIII), *coquere* (cap. XXXIII), *purificatio* (cap. LXVI). En todo el texto la acción del fuego y del carbón ardiente domina la descripción de los procedimientos técnicos: los pedazos de metales preciosos se someten una y otra a las llamas y al contacto con los carbones para adquirir maleabilidad o fusión –más frecuente en el caso de la plata y menos en el del oro, por la diferencia de temperaturas necesarias para alcanzar este punto de fusión (1064°C en el oro; 890°-961°C en la plata)–. Resulta inevitable la asociación de ideas con la vocación de Isaías (Is, 6, 6-7), ya citada, y con el episodio de Pentecostés (Hch, 2, 2-4), palmaria teofanía ígnea del Espíritu.

Nada más lógico, en consecuencia, que el proceso de fabricar vasos litúrgicos y relicarios mediante el sometimiento de metales preciosos a la acción del fuego, y su ornamentación con cristales naturales portadores de luz, hayan aportado el fundamento léxico tanto para la propia metafísica de las transformaciones escatológicas y sacramentales, como para la justificación del empleo preferente de la orfebrería en el culto a los santos desarrollado en torno al altar. En este sentido, el argumento que aquí se defiende es que el conocimiento de las prácticas de orfebrería, y específicamente la confección de recipientes y utensilios destinados al culto eucarístico y a la exposición de reliquias, pudieron ser el modelo que inspirase la vía metafórica de explicación de la propia Eucaristía como acción sacramental. Y ello no solamente a través del préstamo léxico, sino también a través de la transposición de la alteración fisicoquímica que experimentan los metales preciosos al someterse al fuego a las realidades sacramentales. A ello se añaden las consideraciones teológicas que se inspiran en las propiedades de los cristales naturales o artificiales, que son eficaces metáforas de la Encarnación virginal del Verbo, aplicadas en el contexto de tratados eucarísticos: el sol que atraviesa el cristal sin causar daño a éste ni sufrir menoscabo de sí mismo.⁸⁴ La selección de vocabulario y la repetición de las citas literales a lo largo de siglos, inducen a pensar que este tipo de exégesis fue plenamente consciente y entendida como proceso válido para hacer comprensible, por analogía, una realidad ontológica inaprehensible de otro modo.

La confección de los primeros sepulcros-contenedores funerarios de orfebrería está atestigüada en Britania desde mediados del VIII, y a partir de la segunda mitad del IX en el continente.⁸⁵ Sin embargo, este hecho no es sino el primer paso hacia el definitivo reconocimiento

⁸² P. A. MARIAUX, “Eucharistie et création d’image autour de l’an Mil. Le crucifix de Géron”, BÉRIOU, CASEAU Y RIGAU (eds.), *Pratiques*, II, pp. 1043-1055, esp. p. 1052-1055; ID., “La Vierge dans l’atelier de Tuotilo. De l’artiste médiéval considéré comme un «théodidacte»”, *Revue de l’histoire des religions*, 2128 (2001), pp. 171-193, esp. pp. 188-193, explora el tema colateral de la inspiración mariana del artista altomedieval.

⁸³ TEÓFILO, *Schedula diversarum artium*, III, pról. Ed. A. ILG, Viena, 1874, pp. 149-153.

⁸⁴ Por ejemplo, ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis*, I, 2: *Ut ergo deificum corpus Christi cuius esset potentiae claresceret, sicut sol vitrum sine sua vel illius laesione penetrat, sic ipsum non phantasticum sed verum virginis matris virginalia integra integrum pertransiens, nec ab eis dissipatur, nec es dissipat*. *Patrologia latina*, 180, col. 745.

⁸⁵ H. CLAUSSEN, *Heiligengräber im Franken Reich. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des Frühmittelalters*, Petersberg, 2016, pp. 175-180; J. CROOK, *English medieval shrines*, Bradford, 2011, p. 105.

público y patente de la participación del santo en la vida divina, que se pone de manifiesto al asociar firmemente su contenedor elevado al altar. El tiempo de formulación de ambos procesos, el de la redacción de los tratados teológicos sobre la presencia real eucarística y el de la construcción de los dispositivos arquitectónico-litúrgicos para la elevación de los restos materiales de los santos, se ajusta a una estricta coherencia histórica. En efecto, el último tercio del XI y las primeras décadas del XII asistieron a una convergencia de cambios conceptuales y rituales que significaron el fin de la edad patristica,⁸⁶ prolongada tras el renacimiento carolingio, y la imposición de las categorías propiamente plenomedievales. Se trata de la época de las controversias eucarísticas sobre la presencia real de Cristo en las especies consagradas, provocadas por los escritos de Berengario de Tours (*De coena Domini*) y las profesiones de fe destinadas a refutarlos, y del tiempo en el que sistemáticamente tuvieron lugar las elevaciones de cuerpos santos y su colocación *retro altare* dentro de contenedores orfebrísticos, como consecuencia de una idéntica convicción en su presencia real,⁸⁷ y, por lo mismo, su equiparación con la eucaristía. La creencia en la presencia vital del santo en sus restos mortales es común a la Edad Media. Lo que estimamos novedad de este período es su comprensión en los mismos términos que los empleados para definir el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, proceso mental que causó las *elevationes* en contenedores de orfebrería y su colocación en el altar.

ELEVACIÓN Y EXPOSICIÓN DE CUERPOS SANTOS: LAS RAZONES TEOLÓGICAS DE LA ORFEBRERÍA FUNERARIA

Precisamente la generalización de la práctica de la *elevatio* de los restos martiriales acaba con una tradición de siglos de asociación de la sepultura del mártir a la base del altar, resuelta arquitectónicamente con la construcción de innumerables criptas *sub altare*. Desde el siglo VII en la Francia merovingia y la Bretaña anglosajona, siguiendo su ejemplo, se practicó sistemáticamente la exhumación y traslado de los restos santos a criptas construidas *ex profeso*, muy desarrolladas a lo largo de los siglos IX y X, o, en su defecto, se dispuso el nuevo sepulcro junto al altar, encerrado a veces en su propio recinto.⁸⁸

La práctica de la elevación de los cuerpos martiriales⁸⁹ no supuso el fin de las criptas, sino una mutación de su uso y destino: las grandes criptas románicas de los siglos XI y XII no albergaron más cuerpos santos como destino primigenio.⁹⁰ El lugar del último descanso terrestre del santo se desplazó al altar, en estricta continuidad física con él.

⁸⁶ GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía*, pp. 249-256.

⁸⁷ P. DINZELBACHER, "Die «Realpräsenz» der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen", P. DINZELBACHER Y D. R. BAUER (eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern, 1990, p. 115-174, esp. p. 121: ya San Gregorio Magno (*Dialogi*, II, 38, 2) había señalado que mérito de fe era orar a un santo allí donde no estuviera su cuerpo. Donde se encontraba éste, carecía de mérito la fe, pues la evidencia se imponía *per se*. También, pp. 124-134 y 145-146. No cabe mejor definición que la expresada por el autor de los *Miracula sancti Martialis* en 1388: *Quomodo enim per eum qui via, veritas et vita est, Martialis membra non vivunt, qui ipsos mortuos vivere etiam in hac vita praebent?*. Cit. *Ibidem* p. 134, n. 124.

⁸⁸ CLAUSSEN, *Heiligengräber im Frankenreich*, pp. 110-118.

⁸⁹ A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, 1997², pp. 176-178.

⁹⁰ C. SAPIN, *Les cryptes en France. Pour une approche archéologique IV^e-XII^e siècle*, París, 2014, pp. 111-203.

En Britania, región para la que se dispone de una competente exposición histórica, a cargo de Crook, que nos sirve de ilustración del fenómeno, se documentan las primeras elevaciones desde finales del x.⁹¹ Poco antes de la conquista normanda, en la década 1050-1060 aproximadamente, Alfredo Westou procedió a una campaña sistemática de elevaciones de santos en Northumbria, trasladándolos a relicarios en el entorno del altar.⁹² Tras la conquista, las primeras catedrales anglonormandas no desarrollaron especiales disposiciones de ensalzamiento de los santos.⁹³ El cambio llegó con las disposiciones de inicios del siglo xii, que se expanden por todo el reino: San Agustín y San Salvador de Canterbury, Saint Albans, Bury Saint Edmunds, Durham, Ely, Hexham y San Guthlac de Croyland.⁹⁴ Las instalaciones llevadas a cabo en la segunda mitad del xii prosiguieron la línea de trasladar, acoger en relicarios y elevar junto al altar los *corpora sancta*. Así ocurrió en Londres, Winchester, Ely, Rochester, Hexham, Saint Albans, Westminster y Oxford⁹⁵.

En el ámbito continental, la multiplicación de relicarios orfebrísticos procedentes especialmente del área renana, pero no ausentes en otras regiones, pone de manifiesto la otra cara del fenómeno, desconocida en la isla británica por las consabidas consecuencias de la reforma anglicana: la realidad material de los grandes relicarios funerarios confeccionados desde la segunda mitad del siglo xi y a lo largo de todo el xii. La lista es conocida, pues configura uno de los capítulos más brillantes del arte medieval.⁹⁶ Suger de Saint-Denis en su libro *De consecratione* explicita tanto las razones de la *elevatio* como las de la colocación inmediata al altar:

*Exigit enim tantorum patrum experta nobis et omnibus magnificentia, ut, quorum venerandi spiritus Deo omnipotenti sicut sol fulgentes assistunt, nos misserrimi qui eorum patrocinia et sentimus et indigemus, sacratissimos cineres eorum preciosiori qua possumus materia, videlicet auro obrizo, iacinctorum et smaragdinum et aliarum gemmarum copia, opere precium liquet operiri. Hoc autem unum egregie fieri elegimus, ut ante corpora sanctorum celeberrimam ad libandum Deo, que nunquam ibidem fuerat, erigeremus aram, ubi summi pontífices et persone auctentice suffragio eorum, qui se ipsos holocaustum odoriferum Deo optulerunt, placibiles Deoque acceptabiles hostias offerre merantur.*⁹⁷

En ello, Suger se limita a resumir el tratado *Flores epitaphii sanctorum*, de Thiofrido de Echternach (1098-1104/1105),⁹⁸ donde se contiene la argumentación justificativa de su fabricación:

⁹¹ CROOK, *English medieval shrines*, pp. 86-94.

⁹² CROOK, *English medieval shrines*, pp. 98-102.

⁹³ CROOK, *English medieval shrines*, pp. 121-132.

⁹⁴ CROOK, *English medieval shrines*, pp. 133-166.

⁹⁵ CROOK, *English medieval shrines*, pp. 170-212.

⁹⁶ Síntesis en A. LEGNER, *Reliquien in Kult und Kunst zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt, 1995, pp. 134-149. Aspectos formales y estilísticos en P. LASKO, *Arte sacro 800-1200*, Madrid, 1999.

⁹⁷ SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione*, 59-66. Ed. A. SPEER Y G. BINDING, *Abt Suger von Saint-Denis*, pp. 228-234, esp. p. 230.

⁹⁸ W. LAMPEN, *Thiofrid von Echternach: Eine philologisch-historische Studie*, Breslau, 1930; M. C. FERRARI, *Thiofridus Epternacensis Flores epytaphii sanctorum*, Turnhout, 1996.

Nam ut intellectum pretereamus allegoricum quare secundum litteram omnis lapis preciosus et aurum non sit eorum operimentum qui in abundantia virtutum ingrediuntur sepulchrum, qui reges et consules terrae aedificant sibi solitudines per tranquillae mentis studium, et possident sapientiae aurum et divini eloquii argentum igne examinatum? Nimirum electi dei sunt vasa auri excelsa et eminentia quae non computantur pro aeterna dei sapientia, ipsi topazion ex Aethiopia, ipsi aurum mundum unde condita est ipsa (...) civitas uranyca.⁹⁹

Tal y como ha estudiado Wallmann, la justificación del relicario orfebrístico radica en la teología de la santidad en el estado intermedio. La honra celestial se traslada y es compartida por los restos terrenales del santo. Su tumba ha de representar materialmente la Jerusalén celestial de la que forma ya parte el alma. El relicario precioso es necesario para hacer percibir materialmente el valor infinito de los santos, inalcanzable a través de sus restos corporales. El contacto con éstos santifica el oro y las piedras preciosas, eliminando su pecaminosidad. Se compensa así, por último, la renuncia al mundo de los santos, devolviéndoles póstumamente el disfrute de lo más valioso del mundo. Así como Yahvé reclamó para sí el oro dedicado a los ídolos, así los santos reclaman el oro para arrebatárselo a los codiciosos. Los santos son verdaderos vasos de oro en la Jerusalén celestial, y del mismo modo sus reliquias deben estar contenidas en recipientes de oro. El oro significa la sabiduría y pureza de los elegidos, el material del que está construida la Jerusalén celestial. La plata probada por el fuego es la Palabra de Dios anunciada por los santos. Las piedras son sus virtudes, comprendidas simbólicamente en el racional del Sumo Sacerdote. El relicario de oro expresa la diferencia entre las tumbas de los perfectos y las de los simples justos.¹⁰⁰

El relicario es remate de lo configurado en el Arca de la Alianza: allí se encerraban los *signacula Dei*, limitados en el tiempo a la vigencia de la Ley, en tanto que en el relicario se contiene la propia *virtus Dei*. El Arca, sin embargo, no es ni prototipo ni antitipo, es simple antecedente de un contenedor, no lleno de la fuerza de Dios, sino de los testimonios materiales de ella¹⁰¹.

La *elevatio* del cuerpo santo responde a la necesidad de mostrar la luz a los creyentes, como la vela fuera del celemín. La contemplación de los milagros de las reliquias estimula la reflexión sobre la grandeza de la fuerza divina y llama a la conversión. En el siglo XI ya se ha producido la aceptación tácita de que los santos disfrutaran plenamente de la gloria antes del Juicio Final: su destino terrestre no puede ser ya la tumba subterránea bajo el altar, sino su yuxtaposición al Altar, para que en su descanso eterno brillen junto a Cristo. Son reflejo de la Jerusalén escatológica, no de la Iglesia militante. Su colocación junto al altar responde al máximo honor que Dios haya podido reservar para sus santos: asociarlos al lugar del misterio eucarístico. De su apoyo sobre el altar derivan su fuerza milagrosa y de ello se deriva su papel como luz de los creyentes.¹⁰²

⁹⁹ *Flores epytaphii sanctorum*, II, 1. Cit. en M. C. FERRARI, "Gold und Asche. Reliquie und Reliquiare als Medien in Thiofrid von Echernachs *Flores epytaphii sanctorum*", B. REUDENBACH Y G. TOUSSAINT (eds.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlín, 2011², pp. 61-74, esp. 67-68.

¹⁰⁰ P. WALLMANN, "Tumba und Schrein. Ein Beitrag zur Deutung hochmittelalterlichen Kirchengestaltung anhand der baulichen Veränderungen des 11. Jahrhunderts in der Salvatorbasilika zu Werden", *Frühmittelalterliche Studien*, 30 (1996), pp. 215-247, esp. pp. 215-218 y 232-237. B. BUETTNER, "From Bones to Stones", p. 46.

¹⁰¹ WALLMANN, "Tumba und Schrein", pp. 238-240.

¹⁰² WALLMANN, "Tumba und Schrein", pp. 241-244.

Se ha elaborado con ello una plena razón teológica de la asociación en igualdad de condiciones de la reliquia al pan eucarístico, rasgo diferenciador del catolicismo latino frente a la ortodoxia griega. La raíz se encuentra en Teodulfo de Orléans, en tanto que debelador de la teología del icono expuesta en Nicea II, enfrentándola a la teología de la reliquia: las reliquias son las prendas de la resurrección, manifiestan la presencia de lo sobrenatural en la tierra a la espera de la consumación escatológica; son templos y herramientas del Espíritu Santo que actúa en el mundo.¹⁰³ En ello, Teodulfo marca la línea dominante en el Imperio, frente a la hagiofobia expresada en la actitud de Claudio de Turín.¹⁰⁴ A lo largo de la historia del cristianismo ha solido darse una asociación entre iconoclastia y “eucaristofobia”. Sin embargo, no siempre tal asociación ha sido unívoca: Constantino V en el siglo VIII¹⁰⁵ y Guibert de Nogent en el XII en su *De sanctis et eorum pignoribus*,¹⁰⁶ se manifestaron como defensores de la exclusividad eucarística como representación vicaria del Cristo histórico, participando al menos el primero de ellos, de una auténtica iconofobia.

¹⁰³ ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, pp. 155-158. K. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri carolini*, París, 2007, pp. 423-427 (teología sacramental). T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Filadelfia, 2009, p. 200, 214. H. G. THÜMMEL, “Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicenum 787 in den Libri Carolini”, R. BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Maguncia, 1997, II, pp. 965-980, esp. pp. 974-975. LEGNER, *Reliquien*, p. 327. J.-M. SANSTERRE, “Les justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge”, E. BOZOKY y A.-M. HELVÉTIUS (eds.), *Reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 1999; P. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, París, 2013, pp. 165-169.

¹⁰⁴ P. BOULHOL, *Claude de Turin, un évêque iconoclaste dan l'Occident carolingien*, París, 2002, pp. 115-131.

¹⁰⁵ S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with particular attention to the oriental Sources*, Lovaina, 1977; E. FOGLIADINI, *L'image contestée. Le concile d'Hieria (754) et la pensée théologique des iconoclastes*, París, 2017, pp. 207-230.

¹⁰⁶ LEGNER, *Reliquien*, pp. 326-327. Sobre Guibert de Nogent y la eucaristía, L. TERRIER, *La doctrine de l'Eucharistie de Guibert de Nogent*, París, 2013.