

[Recepción del artículo: 29/06/2020]  
[Aceptación del artículo revisado: 05/09/2020]

**UNA ENCRUCIJADA FORZOSA. LAS INNOVACIONES LITÚRGICO-ARQUITECTÓNICAS DE LOS TEMPLOS DEL REINO DE ASTURIAS CA. 750-830**  
**A FORCED CROSSROAD. LITURGICAL AND ARCHITECTURAL INNOVATIONS IN ASTURIAN KINGDOM'S CHURCHES CA. 750-830**

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

RESUMEN

Desde el 737 se tienen pruebas materiales de la actividad constructiva en el Reino de Asturias. Bajo el reinado de Fruela I ya se dispone de un núcleo de residencia regia y congregación clerical en Oviedo. En paralelo hace su aparición el tipo basilical asturiano. Las novedades que este tipo de templo implica respecto a la arquitectura precedente de los siglos VII y VIII en Hispania son de tal magnitud que exigen un replanteamiento completo de la cuestión de su origen, a partir de la aparición de su rasgo más innovador, el triple santuario, que surge a la vez entre la mozarabía y en Septimania.

Se abordan cuestiones de ámbito tan diverso como la clericalización de las comunidades monásticas, el aumento del número de misas, la evolución de la teología eucarística desde el s. VII al IX, y la aparición simultánea en Oriente y Occidente, de las cabeceras tripartitas. En este sentido, destaca la decisiva importancia de la dinastía isáurica en la configuración del Imperio oriental a lo largo del s. VIII. Las medidas arbitradas por los dos grandes monarcas León III y Constantino V supusieron un foco de atracción para los poderes surgidos o consolidados en Occidente a raíz del empuje omeya a lo largo de la orilla meridional del Mediterráneo. Todo el orden político se vio afectado por ellas, por acción o reacción, pues resulta evidente que la iniciativa partía de Bizancio. El reino asturiano se constituyó justo en paralelo a los reinados de ambos emperadores y al surgimiento de un gran contrapoder consolidado al Norte de los Pirineos. Hacia ambas formaciones políticas hubo de dirigir los esfuerzos para dotarse de las instituciones sociales, políticas y eclesiásticas indispensables para el ejercicio del poder.

**PALABRAS CLAVE:** Siglo VIII. Reino de Asturias. Arquitectura eclesiástica. Teología eucarística. Triple altar.

## ABSTRACT

Since 737 there is material evidence of construction activity in the Kingdom of Asturias. Under the reign of Fruela I, there is already a nucleus of royal residence and clerical congregation in Oviedo. In parallel, the Asturian basilical type appears. The novelties that this type of temple implies with respect to the preceding architecture of the 6th and 7th centuries in Hispania are of such magnitude that they require a complete rethinking of the question of its origin, from the appearance of its most innovative feature, the triple sanctuary, which arises simultaneously between the Mozarabic and in Septimania.

Issues as diverse as the clericalization of monastic communities, the increase in the number of Masses, the evolution of Eucharistic theology from the 7th to the 9th century, and the simultaneous appearance in the East and West, of the tripartite headings are addressed. In this sense, the decisive importance of the Isauric dynasty in the configuration of the Eastern Empire throughout the eighth century highlights. The measures arbitrated by the two great monarchs Leo III and Constantine V were a focus of attraction for the powers that emerged or consolidated in the West as a result of the Umayyad thrust along the southern shore of the Mediterranean. The entire political order was affected by them, by action or reaction, since it is evident that the initiative came from Byzantium. The Asturian kingdom was created just parallel to the reigns of both emperors and the emergence of a great consolidated counter-power in the North of the Pyrenees. Towards both political formations he had to direct efforts to equip himself with the social, political and ecclesiastical institutions indispensable for the exercise of power.

KEYWORDS: 8<sup>th</sup> Century. Asturian Kingdom. Church architecture. Eucharist's Theology. Threefold Altar.

## PLANTEAMIENTO Y CONTEXTO DEL PROBLEMA

El estudio de las “influencias” o la conformación del llamado “arte prerrománico asturiano” ha estado dominado por una espiral en la que se entrecruzan tres hilos conductores: hispanismo, europeísmo y orientalismo. En sus manifestaciones más recientes, se traducen respectivamente en continuidad visigoda, provincianismo carolingio y dependencia cultural omeya-andalusí. Tras ellos asoman fuertes construcciones ideológicas, que pocas veces se hacen explícitas en las escasas formulaciones teóricas que contienen los trabajos.<sup>1</sup> En este pretendo superar la espiral y afrontar el análisis de las condiciones y circunstancias de creación artística en Asturias entre 750 y 830, a través de la configuración de la cabecera del tipo arquitectónico mayoritario, el tipo basilical asturiano.

Debido a las limitaciones editoriales, habremos de centrarnos en el período germinal del reino. Es conocido que hasta tiempos de Silo (774-783) no ha llegado a nuestros días ningún testimonio material inequívocamente fechado del período precedente, 718-774. No obstante, las fuentes documentales, cronísticas y epigráficas permiten entrever que al menos desde Favila

<sup>1</sup> C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “Visigodos, asturianos y carolingios”, en L. CABALLERO, P. MATEOS Y C. GARCÍA DE CASTRO (eds.), *Asturias entre visigodos y mozárabes*, Madrid-Mérida, 2012, pp. 229-286, part. 229-242.

(737-739) hay actividad edilicia en el incipiente reino. La construcción de un templo dedicado a la Santa Cruz en Cangas de Onís, consagrado por un obispo Asterio el domingo 27 de octubre de 737 está atestiguada a la vez por el epígrafe de consagración y la mención en la *Crónica de Alfonso III* (versión rotense). Se trataba probablemente de un reducido templo de cabecera cuadrada y nave rectangular, la primera construida en sillería. Sobre su morfología se ha escrito mucho, todo ello a partir del sentido que se confiera al verso n° 4 de la inscripción, *demonstrans figuralliter signaculum alme crucis*. Díaz y Díaz defendió la planta cruciforme, interpretando que el sintagma final expresaba literalmente la advocación y que el adverbio *figuralliter* señalaba su forma.<sup>2</sup> Ahora bien, el referido sintagma significa “el sello, la marca, la impronta” de la cruz, y el adverbio puede aludir al sentido de “ocultación, veladura” que es el habitual en la literatura sacramental altomedieval.<sup>3</sup> En consecuencia, la inscripción puede expresar que el templo es figura del sello de la Cruz, es decir, que acoge el misterio de la condición cristiana, revelándolo imperfectamente, en alusión a su carácter sacramental. La inscripción contiene así una afirmación teológica del acto conmemorado en ella, su consagración.

De su sucesor Alfonso I (739-757) conocemos solamente la tal vez retórica mención de la misma crónica, indicando que *basilicas multas fecit*.<sup>4</sup> Pisamos terreno más firme con su hijo Fruela I (757-768). El texto de tres inscripciones perdidas del templo de San Salvador de Oviedo permite certificar que se le debe la fundación de un templo en Oviedo dedicado al Salvador y a los Doce Apóstoles, a cuyo servicio hubo de dedicarse una nutrida congregación clerical. A la vez, se han advertido indicios del influjo de instituciones culturales bizantinas –la posible implantación de la *laus perennis*, la advocación al Salvador y el colegio apostólico de complejo eclesiástico ovetense– en estas iniciativas de Fruela I.<sup>5</sup> A este complejo eclesiástico hubo de añadirse indiscutiblemente una residencia palatina, en la que nació su hijo Alfonso II, según confesión autobiográfica expuesta en el *testamentum* de 16 de noviembre de 812 a

<sup>2</sup> C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, 1995, pp. 181-184, 511-512; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, 2001, pp. 31-42, part. 39; D. RICO CAMPS, “Inscripciones monumentales del siglo VIII (de Cangas a Pravia)”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 9 (2014), pp. 67-98; A. ISLA FREZ, “El rey Fávila, la reina Froiliuba y la fundación de la iglesia de Santa Cruz de Cangas (737)”, *Studia histórica, Historia medieval*, 33 (2015), pp. 155-171. Sobre los problemas de la planta cruciforme en la Hispania tardoantigua y altomedieval, M. A. UTRERO AGUDO, “Las iglesias cruciformes del siglo VII en la Península Ibérica. Novedades y problemas cronológicos y morfológicos de un tipo arquitectónico”, en L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ Y M. Á. UTRERO AGUDO (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*, Madrid/Mérida, 2009, pp. 133-154.

<sup>3</sup> DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. Ejemplo del sentido de figura en Ratramno de Corbie, *De corpore et sanguine Christi*, 7. Cf. J. P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Historie littéraire et controverses doctrinales*, París, 1976, pp. 149-151 y n. 6: *figura* es traducción bíblica de *typos*, entendido como anticipación o prefiguración, equivale a tropo o alegoría. También, M. GESTEIRA GARZA, “La Eucaristía, ¿imagen de Cristo? Ante el 12º centenario del 2º concilio de Nicea”, *Revista española de Teología*, 47 (1987), pp. 281-339, part. 326-327.

<sup>4</sup> *Chr. Ad III*, rot. 12, 15. La versión ovetense: *basilicas plures construxit vel instaurabit*. J. GIL (ed.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, pp. 132-133.

<sup>5</sup> C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “Variaciones sobre el tema del Salvador y el colegio apostólico en la catedral de Oviedo. Aventuras y desventuras de una advocación”, *Codex Aquilarensis*, 34 (2018), pp. 89-114, part. 91; *Idem*, J. A. VALDÉS GALLEGU, “Las inscripciones perdidas de la basílica altomedieval de san Salvador de Oviedo”, *Espacio, Tiempo y Forma, III Historia Medieval*, 33 (2020), pp. 223-269; C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, S. RÍOS GONZÁLEZ, “El origen de Oviedo”, en J. A. FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, (ed.), *Estudios sobre la Edad Media en el NO de la Península Ibérica. Anejos de Nallos. Estudios interdisciplinares de arqueología*, 3 (2016), pp. 31-119.

San Salvador de Oviedo.<sup>6</sup> Sin que podamos precisar por el momento si la decisión de Fruela I se apoyó sobre un establecimiento preexistente, propiedad del linaje, o se trató de una fundación *ex novo*, el caso es que, unos 40 años tras Covadonga, los reyes asturianos ya dieron muestras de manifestar el poder mediante la arquitectura, como sus homólogos coetáneos de Europa occidental.

Sobre la basílica levantada por Fruela I dedicada al Salvador y el colegio apostólico en Oviedo solamente podemos aseverar que contó con un altar principal y seis o doce dedicados a los apóstoles y que sufrió una profanación en 794. Su sucesora, la reconstruida por Alfonso II y consagrada verosímilmente el 13 de octubre de 821, pudo ser una basílica de cabecera cuadrangular única, transepto sobresaliente, tres naves y antecuerpo occidental tripartito, con un altar central dedicado al Salvador y seis altares a las parejas apostólicas situados en los tres pilares orientales de las arquerías divisorias de las naves.<sup>7</sup> Podemos remontar el rasgo casi seguro de su cabecera única al proyecto inicial de ca. 761, suposición que se apoya en la planta de Santianes de Pravia, dotada igualmente de una única cabecera,<sup>8</sup> y que fechamos ca. 782.<sup>9</sup> El precedente de Cangas de Onís, con su cabecera cuadrangular de sillares, quizá pueda relacionarse con los santuarios de los templos lusitanos de Santa Olalla, Portera, Ibahernando y San Pedro de Mérida, todos ellos fechados en el s. VII,<sup>10</sup> y con el de Ventas Blancas en la Rioja.<sup>11</sup> Por su parte, la planta originaria de Santianes se ha definido como cabecera única semicircular peraltada, transepto inscrito, aula de tres naves y dos tramos, con arquerías divisorias sobre pilares, y pórtico occidental único cuadrangular. Al Sur del ábside se dispone una dependencia auxiliar pavimentada con *opus signinum* adscrito a la fase I, lo que postula su pertenencia a la fase original.<sup>12</sup>

Una o dos generaciones después de Santianes, en las décadas iniciales del siglo IX, hace su aparición el tipo basilical asturiano, que tendrá vigencia hasta entrado el X –Santa María

<sup>6</sup> A. MIRANDA DUQUE (ed.), *Documentos orixinales de los siglos IX-X de los archivos del monesteriu de san Pelayo y de la catedral d'Uviéu*, Oviedo, 2011, pp. 21-31, part. 23: “*quo solo natus locoque renatus extitit*”.

<sup>7</sup> C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “La basílica prerrománica de San Salvador de Oviedo: advocaciones, consagración y disposición de sus altares”, en G. BOTO VARELA y C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (eds.), *Materia y acción en las catedrales medievales (siglos IX-XIII): celebrar, construir, decorar*, Oxford, 2017, pp. 3-30, fig. 2 y 3, con paralelos de catedrales coetáneas sujetas a similar diseño de planta.

<sup>8</sup> L. CABALLERO ZOREDA, J. IGNACIO MURILLO FRAGERO (planimetría), “San Juan Evangelista de Santianes de Pravia”, en L. CABALLERO ZOREDA *et alii*, *Las iglesias asturianas de Pravia y Tuñón. Arqueología de la arquitectura*, Madrid, 2010, pp. 11-90, lám. 2.

<sup>9</sup> GARCÍA DE CASTRO, *Arqueología cristiana*, p. 452. No podemos abordar el debate sobre la cronología de Santianes de Pravia, despertado en CABALLERO ZOREDA, MURILLO FRAGERO, “San Juan Evangelista”, pp. 59-60. Los argumentos expuestos para fecharla ca. 900 no derivan de la estratigrafía ni de la obtención de dataciones absolutas, sino, mayoritariamente, de deducciones tipológicas y estilísticas de la escultura arquitectónica y litúrgica, no concluyentes.

<sup>10</sup> E. CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, “Arqueología de los centros de culto en las iglesias de épocas paleocristiana y visigoda de la Península Ibérica: ábsides y santuarios”, *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 2 (1994), pp. 261-282. P. MATEOS, L. CABALLERO (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura. Épocas tardoantigua y altomedieval*, Mérida, 2003, pp. 39-42 (E. CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES), 53-56 (A. ARBEITER), 63-66 (E. CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES) y 73-76 (A. ARBEITER), con la bibliografía específica recogida.

<sup>11</sup> H. SCHLUNK, T. HAUSCHILD, *Hispania antiqua. Die Denkmäler der frühchristlicher und westgotischer Zeit*, Maguncia, 1978, p. 228.

<sup>12</sup> CABALLERO, “San Juan Evangelista”, pp. 50-54 y lám. 2, p. 192.

del Rey Casto (ca. 821-842), Santullano de Oviedo (ca. 825-830) (Fig. 1), San Miguel de Lliño (844-850), San Pedro de Nora (med. del siglo IX), Santiago de Gobiendes (ca. 850-900), Santo Adriano de Tuñón (cons. 891), San Salvador de Valdediós (cons. 893) y San Salvador de Priesca (cons. 921)–. El rasgo más destacable es la cabecera triple, destinada a acoger tres altares, situados en el centro de cada capilla, posición que es herencia común de la Hispania tardoantigua y de las provincias occidentales del Imperio, Galia, Germania y Britania,<sup>13</sup> delimitada por un cierre oriental recto y común a los tres santuarios, de los que el central adquiere mayor desarrollo en anchura que los dos laterales y puede adquirirlo en profundidad. Comparte exactamente la misma cabecera Santa María de Bendones (mediados del siglo IX), que la asocia

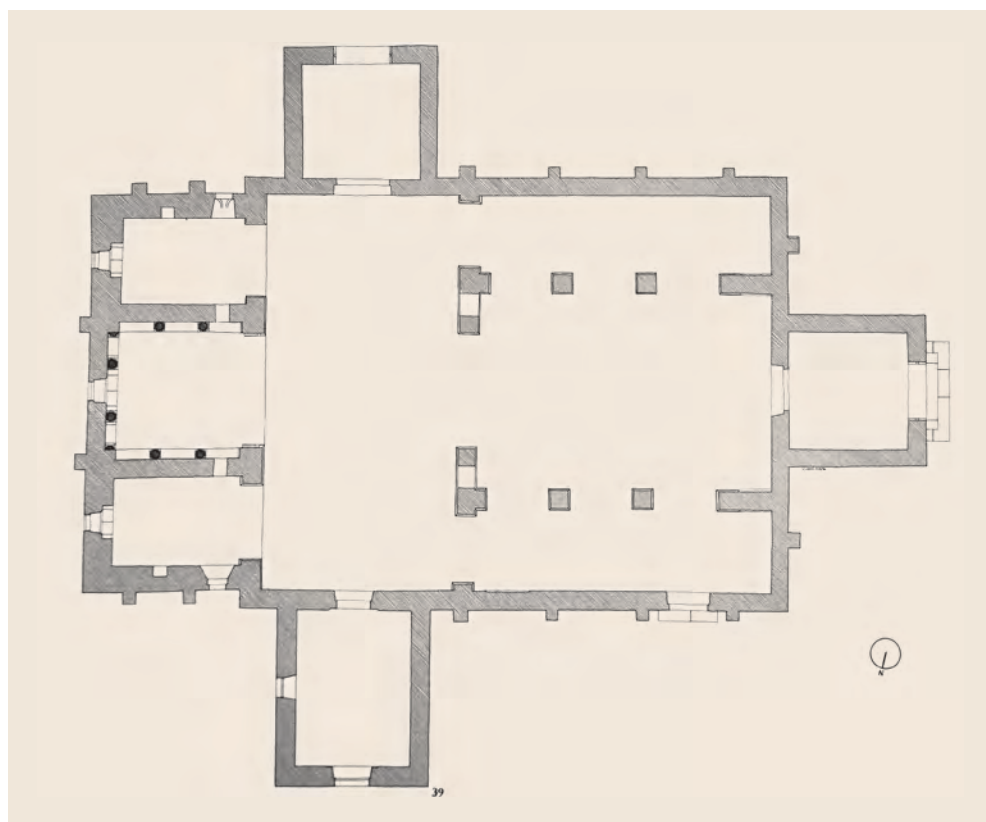


Fig. 1. Santullano de Oviedo. Planta. Según Lorenzo Arias Páramo

<sup>13</sup> Ejemplos de la Galia y de Germania en GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “Visigodos”, pp. 259-261. Para los reinos anglosajones, H. M. TAYLOR, *Anglo-saxon architecture*, III, Cambridge, 1984<sup>2</sup>, pp. 967-1013. La ubicación del altar en el espacio ante el ábside se acredita en la memoria construida sobre las ruinas de unas termas de la Neápolis de Ampurias, ca. 400, J. M. NOLLA, J. SAGRERA, *Ciuitatis impuritanæ coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, Gerona, 1995, pp. 84-106, part. 86.

a una nave única transversal.<sup>14</sup> Esta morfología, el triple santuario, proyectado arquitectónicamente como tal, constituye una radical innovación,<sup>15</sup> funcional y planimétrica, respecto a las disposiciones precedentes de la Península Ibérica y exige una aclaración de su origen.

### TRIPLE ALTAR Y TRIPLE CABECERA. PLANOS DE ANÁLISIS DE UNA CUESTIÓN ENMARAÑADA

En el siglo VI se acredita con normalidad en Occidente la pluralidad de altares.<sup>16</sup> Desde inicios del VII, favorecida por la facilidad otorgada por el Sínodo de Roma, celebrado bajo Bonifacio IV en 610, creció intensivamente la ordenación de presbíteros entre las comunidades masculinas, monásticas, canónicas rurales o urbanas, escasamente diferenciadas en estos siglos altomedievales. Paralelamente, y a la vez que se hacía obligatoria la misa diaria conventual, a partir del segundo tercio del siglo VII, se multiplicaron los formularios litúrgicos para las celebraciones de misas votivas –*pro peccatis* o *pro defunctis*–, fenómeno estrictamente coetáneo al anterior. Con ello, se revalorizaba la ya tradicional presencia de reliquias en los altares, circunstancia que exigía de modo perentorio la celebración eucarística sobre ellos. Las *consuetudines* del siglo VIII atestiguan la normalidad de la pluralidad de la celebración diaria de misas en los monasterios, ligadas en buena manera a las confraternidades de oración que configuraban redes monásticas de reciprocidad en la solicitud de intercesión celestial. Con todo ello se disponía ya de los ingredientes institucionales que subyacen al cambio arquitectónico. La pluralidad planificada de altares fue la respuesta a la pluralidad de sacerdotes que han de officiar diariamente en el mismo templo. La diferencia de superficie entre los tres santuarios de la cabecera, mayor el central que los laterales, fue la conclusión de la separación entre misas públicas o

<sup>14</sup> GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Arqueología cristiana*, s.v. M. A. UTRERO AGUDO, *Iglesias tardoantiguas y altomedievales de la Península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento*, Madrid, 2006; L. CABALLERO ZOREDA *et alii*, *La iglesia de San Miguel de Lillo (Asturias). Lectura de paramentos*. 2006, Gijón, 2008; CABALLERO ZOREDA *et alii*, *Las iglesias asturianas de Pravia y Tuñón*. M. A. UTRERO AGUDO (ed.), *Iglesias altomedievales en Asturias. Arqueología y arquitectura*, Madrid, 2016. Para Liño y Valdediós, además, S. NOACK-HALEY, A. ARBEITER, *Asturische Königsbauten des 9. Jahrhunderts*, Maguncia, 1994.

<sup>15</sup> Es rasgo advertido por la historiografía, cf. en último lugar, L. CABALLERO ZOREDA, I. SASTRE DE DIEGO, “Espacios de la liturgia hispana de los siglos V-X. Según la Arqueología”, *El canto mozárabe y su entorno. Estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Madrid, 2013, pp. 259-291, part. 280.

<sup>16</sup> No reconocer esta realidad es la causa de que, ante el hallazgo habitual en contextos de los siglos VI y VII de diversos fragmentos de los componentes del altar –mesas, soportes de cualquier tipo– dentro del mismo templo se acuda sistemáticamente a buscar una interpretación como “mesas auxiliares”, cuando en realidad de éstas no sabemos nada y de la pluralidad de altares, sí. De hecho, es la solución a la prohibición de celebrar dos veces en el mismo día sobre el mismo altar, establecida en el canon X del concilio de Auxerre de ca. 578 –no recogido en la Hispana–, que atestigua la práctica que condena. Cf. M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, Madrid, 1955, I, pp. 465-467; O. NUSSBAUM, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, Bonn, 1961, pp. 185-204, describe el proceso de anulación del canon de Auxerre en el siglo VIII a través de los penitenciales anglosajones. En el caso del *Illyricum*, J. P. SODINI ha cuestionado la asociación inmediata entre mesas y deposición de ofrendas: “Les dispositifs liturgiques des basiliques paléochrétiennes en Grèce et dans les Balkans”, *XXXI CCARB*, Rávena, 1984, pp. 441-471. Al respecto, R. F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Roma, 2004<sup>4</sup>, pp. 31-32, rechaza la función como receptáculos para las ofrendas de las mesas secundarias orientales, usadas para la distribución de la comunión. Desde luego, siempre hay que tener en cuenta la posibilidad de una simple renovación del altar, por cualquier razón, cuyos restos se entierran por dignidad coherente con su carácter de objeto consagrado.

participadas por la comunidad y misas solitarias, sin público asistente, todas ellas, sin embargo, integrantes del sistema litúrgico de la institución clerical que las celebra.<sup>17</sup>

En Hispania, el examen de la documentación canónica y de la literatura hagiográfica y teológica permite establecer los hitos de esta evolución, en su doble convergencia de clericalización del monacato y aumento de la práctica y devoción eucarísticas. El concilio de Lérida (546, can. III) admite la ordenación presbiteral de monjes solamente *pro ecclesiae utilitate*, en línea con los de Agde (506, can. XXVII) y de Orleáns (511, can. XV-XVIII).<sup>18</sup> Los *Capitula Martini* (can. LVI, LXIV), recogidos en el II de Braga (572), insisten en la obligación de asistir a la misa dominical, señal de que aún no se consideraba indispensable esta participación.<sup>19</sup> El II de Zaragoza (592, can. VI) dificulta el acceso de los clérigos al monacato.<sup>20</sup> Sin embargo, el IV de Toledo (633, can. L) la admite sin dificultad.<sup>21</sup> A finales del siglo VII, se aprecia la práctica de la celebración cotidiana con normalidad en el XII (681, can. V), el XIII (683, can. X), en el que se autoriza la celebración al obispo y al sacerdote penitentes, señal de que el hábito de celebrar se había convertido en indispensable, y el XVII de Toledo (691, can. V), por el que condena el cambio de intención de una misa *pro defuncto* a una misa *pro vivis*.<sup>22</sup>

En la regla monástica de san Isidoro (ca. 615-619), no se encuentra mención a monjes presbíteros. Tampoco en el tratado *De ecclesiasticis officiis* (XVI), compuesto entre 598 y 615.<sup>23</sup> Sin embargo, sí en la de san Fructuoso (ca. 646-650), aunque muy marginalmente, volviendo a la ausencia en la *Regula Communis* (ca. 656).<sup>24</sup> Las *Vitae Patrum Emeritensium*, datadas ca. 633-638 o poco antes del 650, insisten en la práctica del oficio divino por parte de

<sup>17</sup> J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la misa*, Madrid, 1953, pp. 285-297; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, Madrid, 1956, II, pp. 129-134; C. VOGEL, "Versus orientem. L'orientation dans les Ordines romains du haut Moyen Âge", *Studi medievali*, I (1960), pp. 447-460; NUSSBAUM, *Kloster*, pp. 70-81, 124-152, 195-204. A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster, 1973, pp. 150-160 y 212-297; J. F. BALDOVIN, *The urban carácter of Christian Worship*, Roma, 1987, pp. 147-151; A. ANGENENDT, "Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen", *Frühmittelalterliche Studien*, 17 (1983), pp. 153-221. Ejemplo del aumento de los altares secundarios en Roma: en la basílica del Vaticano, entre 600 y 850 se erigieron al menos doce. Cf. S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. Liturgie en architectuur in laatantieken en middeleeuws Rome*, Delft, 2007<sup>2</sup>, pp. 288-295.

<sup>18</sup> G. MARTÍNEZ DIEZ y F. RODRÍGUEZ (eds.), *La Colección canónica hispana*, Madrid, 1984, IV, pp. 300-301.

<sup>19</sup> M. DE VILLANUÑO (ed.), *Summa conciliorum Hispaniae*, Barcelona, 1850, I, pp. 136-137. Es de reseñar que en toda la obra pastoral de Martín de Braga no hay un solo capítulo dedicado a la eucaristía. Cf. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL (trad. y ed.), *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid, 1990.

<sup>20</sup> MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ (eds.), *La Colección*, IV, pp. 295-296.

<sup>21</sup> MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ (eds.), *La Colección*, V, p. 230.

<sup>22</sup> MARTÍNEZ, RODRÍGUEZ (eds.), *La Colección*, VI, p. 167-168 y 247-252. VILLANUÑO (ed.), *Summa*, I, pp. 342-343.

<sup>23</sup> C. LAWSON (ed.), *Sancti Isidori hispalensis De ecclesiasticis officiis*, Turnhout, 1989, pp. 74-80. En la *Regula Benedicti*, solamente se trata de los presbíteros en el c. LX, según el cual a los clérigos monjes no se les atribuirá trato especial ninguno que derive de su previa condición ordenada, y en el c. LXII, en el que se prevé la posibilidad de que algún monje sea ordenado presbítero o diácono, para el servicio del altar (*officium altaris*). Cf. G. M. COLOMBÁS, *La regla de san Benito*, Madrid, 1993, pp. 168-169 y 171-172. La misma actitud se contempla en la precedente *Regula Magistri*, que ni siquiera tiene en cuenta la posibilidad de promover miembros de la comunidad al sacerdocio. Cf. *Ibidem*, pp. 469-470 y 368-371.

<sup>24</sup> J. CAMPOS, I. ROCA (eds.), *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda (Santos padres españoles II)*, Madrid, 1971, p. 150 (RF, XI: *his qui ministeria altaris implicantur*). P. BARATA DIAS, *Os textos monásticos de ambiente frutuosiense (séc. VII)*, Viseu, 2008, II, pp. 396 y 397, n. 5 (RF, III, 2).

los protagonistas, siendo la eucaristía prácticamente ajena a los usos devocionales reflejados,<sup>25</sup> lo que confirman la *Epistula* de Sisebuto (612-621) a Teudila<sup>26</sup> y la *Vita Desiderii* del mismo Sisebuto.<sup>27</sup> Lo mismo se aprecia en la *Vita sancti Aemiliani* (V, 12), de Braulio de Zaragoza (636), aunque en su etapa final el santo viviera con un presbítero y que su cuerpo fuese enterrado ante el altar.<sup>28</sup> Sin embargo, la carta 42 del mismo Braulio, fechada en 649-651, dirigida a Tajón, permite advertir la frecuencia diaria de la celebración eucarística.<sup>29</sup> El *De cognitione baptismi* de Ildefonso de Toledo (657-667) presenta como habituales las misas *pro defunctis* (XCI, XCIV) y señala como normal y deseable la comunión diaria (CXXXVI).<sup>30</sup> En fin, las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo (ca. 695-700) recogen recurrentemente la presencia de presbíteros en las comunidades eremíticas o anacoréticas a las que perteneció, prueba de que para la fecha se había normalizado la figura del monje presbítero, a la vez que asocian la morada del protagonista al santuario con el altar, indicio y reflejo de que la devoción eucarística se va imponiendo frente al oficio y la meditación monásticas como ideal de santidad.<sup>31</sup> Todo ello en estricto desarrollo paralelo con el continente.<sup>32</sup> La coherencia cronológica de estas dos series de testimonios los refuerza recíprocamente. Podemos establecer como seguro que en el último tercio del siglo VII resultaba normal en Hispania la existencia de presbíteros entre las comunidades monásticas y se había extendido la frecuencia de la celebración eucarística cotidiana y multiplicada. A la vez, se había generalizado el encargo de las misas votivas *pro defunctis*. El cambio respecto a la situación anterior debió acaecer en torno a la mitad del siglo. Debido a la tardía fecha de compilación de los penitenciales hispanos, entre 950 y 1060

<sup>25</sup> J. GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington, 1946, reproducida en A. CAMACHO MACÍAS, *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Mérida, 1988, fecha 633-638 en pp. 29-30. A. MAYA SÁNCHEZ, *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, Turnhout, 1992. Fecha ante 650, M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “Escritores de la Península Ibérica”, en A. DI BERARDINO (ed.), *Patrología*, IV, Madrid, 2000, pp. 125-126. Lo mismo se observa en la literatura coetánea merovingia de los siglos VI al VIII: la actividad eucarística está prácticamente ausente del interés de los hagiógrafos, P. BROWE, “Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit”, *Die Eucharistie im Mittelalter* (H. LUTTERBACH y T. FLAMMER, eds.), Münster, 2011<sup>6</sup>, pp. 431-457, part. 451-452 y 456.

<sup>26</sup> J. GIL (ed.), *Miscellanea wisigothica*, Sevilla, 1991<sup>2</sup>, pp. 15-19, part. 17.

<sup>27</sup> GIL (ed.), *Miscellanea*, pp. 53-68.

<sup>28</sup> J. OROZ (ed.), “Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita sancti Aemiliani”, *Perficit*, IX, 119-120 (1978), pp. 178-215, part. 192, 210 y 214.

<sup>29</sup> C. LYNCH, P. GALINDO, *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, 1950, pp. 73, 111-112 y 242 (fecha). Se refiere a este testimonio R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer*, Münster, 1959, pp. 81-83. L. RIESCO TERNERO, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, 1975, pp. 109-115.

<sup>30</sup> J. CAMPOS (ed.), *San Ildefonso de Toledo. El conocimiento del bautismo. Santos Padres españoles I*, Madrid, 1971, pp. 236-378, part. 318-320 y 370. En *De ecclesiasticis officiis*, I, XVIII, 11, (LAWSON, *Sancti Isidori*, p. 22-23), Isidoro justifica como uso tradicional de la Iglesia las misas *pro defunctis* reproduciendo la doctrina agustiniana, quizás porque tal práctica aún encontrase resistencias.

<sup>31</sup> M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Valerio del Bierzo, su persona, su obra*, León, 2006, pp. 246-323. Puede interpretarse en el mismo sentido la frase del sermón *De monachis perfectis* del propio Valerio, cuando describe entre las tareas de los mismos, además de la caridad, el ascetismo y el oficio, *salutare sacrificium offerunt deo*, con el empleo del verbo *offerre*, indicativo de la eucaristía, puesto que, unos párrafos antes y con cita paulina, el mismo autor se refería al modo de vida monástico como *corpora sua ... deo quotidie sacrificant*. M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Anecdota wisigothica I*, Salamanca, 1958, pp. 80-87, part. 82, 83-84.

<sup>32</sup> NUSSBAUM, *Kloster*, pp. 152-173.



aproximadamente, no podemos calibrar el momento en el que fueron asumidos los cánones que autorizaban la binación sobre el mismo altar, recogidos en los penitenciales Cordubense (can. 52) y Silense (can. 37).<sup>33</sup>

Veamos a continuación la formulación de la teología eucarística desarrollada en Hispania por san Isidoro (ca. 636) y en la liturgia hispana. El sujeto de la acción sacrificial es la Iglesia, el *Corpus Christi Sacerdotis*, todos y cada uno de cuyos miembros –clero y laicado– participan del carácter sacerdotal de Cristo. En cada misa es a la vez toda la Iglesia con Cristo y cada uno de sus miembros la que actúa como sacerdote y la que se ofrece como víctima con el mismo Cristo en el sacrificio. Solo el sacerdote consagra, pero dentro de la acción conjunta de la única Iglesia. Las plegarias eucarísticas hispánicas confirman este carácter comunitario, expresado sin problema en la yuxtaposición como sujetos gramaticales del singular de *Ecclesia* y el plural *nos* de los asistentes físicamente al culto. En la celebración se realiza el *mysterium copulationis* de Cristo con su *Ecclesia*.<sup>34</sup> La unión del pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo se realiza mediante la *sanctificatio*, la acción del Espíritu Santo. La acción consecratoria es un proceso orgánico en el que las palabras de la institución se unen inseparablemente a la epiclesis. Lo convertido en sacramento por ellas alcanza la eficacia sacramental por medio de la santificación.<sup>35</sup> En ello Isidoro elabora la síntesis de la teología eucarística de la Antigüedad tardía, desde Cipriano a Gelasio y Fulgencio de Ruspe: la oración consecratoria invoca la acción del Espíritu para crear a la vez el doble sentido del Corpus Christi, la Eucaristía y la Iglesia que la celebra<sup>36</sup>. La misma concepción domina la obra de Beda (ca. 735).<sup>37</sup>

Los primeros comentarios litúrgicos carolingios (*Dominus vobiscum; Primum in ordine*; y especialmente el *Quotiens contra se*), datados en torno al 800, muestran inmediatamente el cambio sucedido. Aun manteniendo en el fondo la eclesiología isidoriana, y la *Ecclesia* como protagonista de la ofrenda, la mediación sacerdotal se hace patente en la atribución de palabras y acciones. Ha desaparecido cualquier expresión directa de la Iglesia como sujeto explícito de la acción eucarística. En el tercer tratado, el canon es explicado exclusivamente a partir de la función del sacerdote celebrante, claramente segregado del pueblo, aunque actúe *ex omnium persona*. El sacerdote pasa a ser ministro del mismo Cristo, que actúa a través de él, reforzándose la trascendencia del rito, devenido en *mysterium Jesu Christi*.<sup>38</sup> A la vez, una serie de sutiles interpolaciones sobre textos isidorianos permiten advertir el cambio acaecido. Así, en

<sup>33</sup> F. BELZER (ed.), *Paenitentia Hispaniae*, Turhout, 1998, pp. 20 y 56.

<sup>34</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 12-93, part. 74-79.

<sup>35</sup> El proceso comprende las tres plegarias integrantes de la *oratio sexta: post sanctus, institutio*, y *post pridie*. J. GEISELMANN, *Die Abendmahllehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1989<sup>2</sup>, pp. 171-173, 190-191, 194-196 y 242-244.

<sup>36</sup> GEISELMANN, *Die Abendmahllehre*, pp. 199-224, part. 223-224.

<sup>37</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 101-118. GEISELMANN, *Die Abendmahllehre*, pp. 74 y 230. Ello no obsta para que se hayan apreciado señales de un cambio decisivo en otras facetas de la teología eucarística isidoriana, acordes con su tiempo: la misa deviene medio de obtención de la gracia y no ya solamente acción de gracias. Cf. NUSSBAUM, *Kloster*, pp. 152 y ss.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 121-138. Esencial resulta la frase de *Quotiens contra se*, referida al sacerdote: *Tunc ergo pro nobis hostia erit, cum nos ipsos hostiam fecerit* (p. 133). SCHULTE, sin embargo, defiende para estos comentarios la pervivencia de la actuación colectiva en el sacrificio eucarístico, aunque reconoce que la jerarquización clerical es evidente en el uso de la primera persona del plural, atribuida a los sacerdotes.

el tratado *Quotiens contra se*, al citar *Etym.*, VI, 19, 41, el *sacramentum* isidoriano, definido como la acción del Espíritu que permanece en la Iglesia (*in ea*), pasa a consistir exclusivamente en la acción del Espíritu sobre los signos consagrados (*in eis*), a la vez que interpola *ideo semper in silentio arbitror celebrari*.<sup>39</sup> Coetáneamente, en *De fide catholica adversos Iudaeos*, al ser reproducida por Félix de Urgell (ca. 818) (*Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos*), se introduce el agente sacerdotal: el *sacrificium Ecclesiae per sacerdotes quotidie immolatur*.<sup>40</sup> Por último, Teodulfo de Orléans (ca. 821), al transcribir y resumir en *De ordine baptismi* el *De eccl. off.*, I, XVIII, inserta *ut per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem sancti Spiritus consecrationem*...<sup>41</sup>

La clericalización<sup>42</sup> es patente en Amalario de Metz (ca. 775-850), especialmente en su gran tratado *Liber officialis*: el celebrante, obispo o presbítero, en su papel vicario de Cristo asume la representación de la *Ecclesia* en sus gestos, aunque se mantenga la unidad de la cabeza con el cuerpo de Cristo. El silencio de la plegaria eucarística patentiza que el oficiante se ha convertido en el mediador entre Dios y los fieles: el *offerre* de la acción colectiva se separa del *immolari* de la acción individual.<sup>43</sup> La misma concepción domina la obra de Floro de Lyon (ca. 859/860): al celebrante compete *consecrare* y *benedicere*, y aunque la *Ecclesia* sea concebida como sujeto del sacrificio, son muy abundantes los contextos en los que el comentario separa *sacerdos* y *Ecclesia*, referida ésta a los asistentes laicos. Es precisamente esta polisemia del vocablo la que pone de manifiesto el verdadero sentido de la exégesis litúrgica de Floro de Lyon.<sup>44</sup> Los dos más célebres tratados carolingios sobre la Eucaristía, debidos a Pascasio Radberto († ca. 860) y Ratramno de Corbie († post 868) acentúan el proceso al centrarse precisamente en el alcance de la acción consecratoria del celebrante.<sup>45</sup> Paralelamente, mientras Rábano Mauro y Floro de Lyon aúnan el marco explicativo isidoriano que concebía la consagración como una única oración orgánica integradora de epiclesis e institución, Pascasio Radberto rompe la unidad eucológica, al recoger la insistencia ambrosiana en la eficacia de las palabras de Cristo: sólo las palabras de Cristo realizan la consagración, el resto es calificado como *obsecrationes fidelium postulationes, petitiones*. La imposición del canon romano, en el que falta la acción

<sup>39</sup> OROZ RETA, MARCOS CASQUERO (eds.), *Etimologías*, I, p. 614. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, p. 100 y n. 29, p. 226 y n. 2.

<sup>40</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 84-89 y n. 436 (*Liber de variis*, XX y XXIX).

<sup>41</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 172-173 y n. 1104, pese a la opinión contraria del propio SCHULTE en p. 173, n. 1107. Texto isidoriano en LAWSON (ed.), *Sancti Isidori*, pp. 19-23. En los *Libri carolini* II, c. 27, la formulación es palmaria: *sacramentum (...) nobis concessum ab eodem mediatore Dei et hominum per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur*. Cit. en GESTEIRA GARZA, "La Eucaristía", p. 313, n. 143.

<sup>42</sup> Dentro del sentido más amplio descrito por T. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn, 1965, pp. 92-100, de conversión de la liturgia en asunto de clérigos, a despecho de la participación laica. Los mismos rasgos se han reconocido en Alcuino (ca. 804), W. HEIL, "Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien", en B. BISCHOFF (ed.), *Karl der Grosse, II. Das geistige Leben*, Düsseldorf, 1965, pp. 95-155, part. 147.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 150-157, part. 153-154. Cf. J. M. HANSENS (ed.), *Amalarii episcopi opera litúrgica omnia*, Ciudad del Vaticano, 1948-1950, II, pp. 329-339 (*Liber officialis*, III, XXIII-XXIV).

<sup>44</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 160-168. Sobre Floro, cf. K. ZECHIEL-ECKES, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Pöblizist*, Stuttgart, 1999, pp. 27-61.

<sup>45</sup> SCHULTE, *Die Messe*, pp. 180-184. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, pp. 83-88, fecha ambos escritos en 831-833 (Pascasio Radberto) y 843 (Ratramno).

del Espíritu Santo, facilitó sin duda el abandono de la vía isidoriana y el cambio devocional radical ante el *mysterium tremendum*.<sup>46</sup> El proceso es estrictamente coetáneo del rezo del canon en silencio, calificado a la vez como *prex mystica* y *oratio periculosa*.<sup>47</sup>

Examinemos a continuación la cuestión en Oriente. La Eucaristía se convirtió en el tema definitivo para representar la imagen de la Encarnación en el discurso iconoclasta. Constantino V apuntó en las *Peuseis* que la eucaristía, por su identidad sustancial con Cristo (*homoousion*), era su única imagen verdadera, en línea con afirmaciones semejantes debidas a Eusebio de Cesarea y Efrén el Sirio. En su línea, el concilio de Hieria (754) la define como *tên álethê tou Christou eikóna*, “la imagen verdadera de Cristo”, y toma la naturaleza del pan santificado por el Espíritu Santo, mediante la intervención del sacerdote, como ejemplo de la divinización de la materia (*ôster ouñ to kata physin tou Christou sôma ágion ... êtoi ê eikón autoû ágia, ôs diá tinos ágiasmoû cháríti theouméne*) evitando la adopción de cualquier forma humanizante conducente a la idolatría. Es el modo por el que Dios omnisciente muestra al hombre el misterio de la *oikonomía*, una continuación de la Encarnación, por la que el Verbo asume la naturaleza de los dones, lo mismo que asumió la humana, si bien en este caso fue *kata physin* y en el primero, *kata thesin*. La consecuencia para el culto es la adoración de la Eucaristía, por vez primera en la historia del cristianismo. La diferencia con la tesis de las *Peuseis* radica en el valor que el Concilio confiere a la acción litúrgica, superando la raíz platónica de la postura del emperador.<sup>48</sup> La definición fue objeto de discusión en el II Niceno (787) rechazándose el empleo del concepto de imagen para referirse a la Eucaristía: los dones consagrados no pueden ser imagen, sino los mismos cuerpo y sangre de Cristo *kata physin*. Se inicia así la teología de la presencia real de Cristo en el sacramento, y se deslinda el culto de adoración –a Dios, Cristo y la eucaristía– del culto de veneración –a los santos, iconos y reliquias–.<sup>49</sup> De la teología patrística, volcada en la presencia real-dinámica de la oblación y la anámnesis del sacrificio, se pasa a la teología medieval de la presencia real-estática del Cuerpo de Cristo en los dones. El papa Adriano I (ca. 795) en su respuesta al *Capitulare adversum Synodum*, el patriarca Nicéforo (ca. 820) y el abad Teodoro Studita (ca. 826) confirman y sistematizan el cambio.<sup>50</sup>

Revelada, así, la Eucaristía como teofanía, no es de extrañar que la necesidad de excluir del culto al icono contribuyera a dotar de significado arquitectónico al santuario, acentuando

<sup>46</sup> GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, pp. 91-100, part. 98-99 y 108-111. La misma deriva se aprecia en los citados comentarios anónimos *Dominus vobiscum, Primum in ordine y Quotiens contra se*.

<sup>47</sup> O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichem Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, 1965, pp. 448-443.

<sup>48</sup> T. KRANNICH, C. SCHUBERT, C. SODE (eds.), *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754*, Tübinga, 2002, pp. 44-45 (261D-264C). P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, pp. 49-53. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Lovaina, 1977, pp. 36-63, 95-104. *Idem*, “The eucharistic doctrine of the byzantine Iconoclasts and its sources”, *Byzantinische Zeitschrift*, 68 (1975), pp. 4-22. GESTEIRA GARZA, “La Eucaristía”, pp. 299-303. La tesis no decayó a lo largo de todo el período iconoclasta: en el concilio de Blachernae, convocado bajo el mandato de Teófilo (828-843), fue nuevamente postulada. Cf. ALEXANDER, *The Patriarch*, p. 223.

<sup>49</sup> GESTEIRA GARZA, “La Eucaristía”, pp. 303-308.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 308-311 y 318-320. Sobre las vicisitudes del *Capitulare adversum Synodum* y la respuesta de Adriano I, cf. A. FREEMAN, “Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri carolini”, *Theodulf of Orléans: Charlemagne’s Spokesman against the Second Council of Nicea*, Aldershot, 2003, III (*Viator*, 1985, p. 65-108).

los aspectos místéricos del mismo. Por las mismas fechas, a mediados del siglo VIII, las fuentes litúrgicas, tanto sirias como constantinopolitanas, atestiguan la implantación de rasgos solemnizadores en la celebración: ritualización de la *prothesis* al inicio de la misa, progresiva asunción de funciones por parte del celebrante en la anáfora, expulsando al diácono.<sup>51</sup> El rito de la Gran Entrada encuentra en el mismo período su definitiva conformación, abandonando la procesión desde el *skeuophylakion* exterior en favor del altar secundario septentrional, lo que causó la reducción del tiempo y, en consecuencia, la desaparición del canto antifonal de acompañamiento, en adelante limitado al *troparion* inicial, el conocido himno *Cherubikon*. A la vez, tuvo lugar la incorporación del o los sacerdotes celebrantes a la procesión, inicialmente tarea de los diáconos.<sup>52</sup> La misa ortodoxa salió transformada tras las turbulencias de mediados del s. VIII.

Resulta patente que la iniciativa teológica en estos años parte de Bizancio, reaccionando Occidente a su estímulo. En consecuencia, y aunque un tono similar al de Hieria se desprende de los escritos de Teodulfo de Orléans, la mutación acaecida en la doctrina y la liturgia eucarísticas en Oriente, de Hieria 754 a Nicea 787, se impuso en Occidente.<sup>53</sup> Desde mediados del s. VIII, en la *oikumene* cristiana la Eucaristía es plena realidad divina presente, bien por ser imagen participante, bien por acoger la presencia real del Cuerpo de Cristo.

El descenso en la frecuencia de la comunión por parte de los laicos, relajada ya en el siglo VI,<sup>54</sup> es proceso convergente. A partir del siglo VIII las fuentes canónicas y homiléticas occidentales insisten en intentar asegurar la práctica semanal, señal de su incumplimiento, a la vez que prescriben las restricciones de pureza ritual y penitencia para la misma.<sup>55</sup> El esfuerzo carolingio por imponerla acabó en fracaso. Como alternativa, desde inicios del siglo IX se impuso la exigencia mínima de la comunión mensual o al menos la obligatoria en Navidad, Pas-

<sup>51</sup> Solamente desde fines del XI el término *prothesis* se aplica a un lugar, antes denomina el rito de la preparación de las especies al comienzo de la misa. G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten*, Wiesbaden, 1983, pp. 36-60, 85-116, 149-159; TAFT, *The Great Entrance*, p. 45, advierte que ya la *Mystagogia* de Máximo el Confesor (628-630), confiere realismo a la Gran Entrada de las ofrendas, enlazando con la teología siríaca de Teodoro de Mopsuestia a inicios del s. V.

<sup>52</sup> TAFT, *The Great Entrance*, pp. 116-119, 186, 199: *Hence the pre-iconoclast Great Entrance, like so many other aspects of pre-iconoclast Byzantine liturgy, was quite different from the purely ceremonial sanctuary-to-sanctuary circle of today*, pp. 203-206. La sacristía externa es característica de los templos paleocristianos constantinopolitanos: Santa Sofía y Santa Irene, que probablemente compartieron el mismo *skeuophylakion*, al NE de Santa Sofía; la Theotokos de Blachernae; San Teodoro Sphorakios...

<sup>53</sup> K. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*, París, 2007, pp. 423-427.

<sup>54</sup> El problema no tiene relación alguna con la presencia o no de catecúmenos en el templo. El catecumenado en tanto que institución ha desaparecido prácticamente tanto en Oriente como en Occidente ya a inicios del siglo VI, aunque los textos litúrgicos conserven por inercia las rúbricas relativas a ellos. R. F. TAFT, "The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the liturgical Action: Cause, Effect or neither?", in S. GERSTEL (ed.), *Threshold of the Sacred*, Washington, 2006, pp. 27-50, part. 28-30. Por su parte, P. BROWE ya señaló cómo la hagiografía altomedieval no ofrece dato alguno sobre la frecuencia de la comunión de los biografiados, señal de que no era tema de actualidad, e indicio de su escasa frecuencia: "Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter", *Die Eucharistie*, pp. 199-209, part. 199.

<sup>55</sup> En Bizancio tuvo Juan Crisóstomo su cuota de responsabilidad en la generación de una "sensibilidad del terror" ante la Eucaristía, TAFT, "The decline of Communion", pp. 31-32; P. BROWE, "Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter", *Die Eucharistie*, pp. 173-198, part. 177-179 y 181-182.

cua y Pentecostés, apoyándose en la normativa del concilio de Arlés del 506.<sup>56</sup> Era la lógica consecuencia del proceso descrito y de la obligación de mantener la continencia para acercarse al sacramento. Paralelamente, a lo largo del siglo IX se va perdiendo en el ámbito franco la ofrenda de dones para la eucaristía por parte de los fieles,<sup>57</sup> signos ambos del cambio en ciernes que señala el paso a la Edad Media. Simultáneamente, a inicios del siglo IX, se atestigua el empleo de pan ácimo.<sup>58</sup> En el ámbito del patriarcado de Constantinopla parece haberse dado un proceso similar.<sup>59</sup>

Un último indicio converge con lo expuesto hasta el momento: la definitiva adopción de la celebración cara al Este, y de espaldas al pueblo en las liturgias occidentales, abandonando definitivamente el giro del celebrante *ad orientem* (*convertere*), cara al pueblo, que siempre permanecía cara al altar, en los templos occidentados, como los de Roma y África, o bien siguiendo la costumbre de la costa de Asia Menor y los Balkanes.<sup>60</sup> El cambio tuvo lugar en la Galia, y se manifiesta en la interpolación del *Ordo I* romano, fechado ca. 700, en San Galo, entre 750-787, fecha en que el XV copió la versión interpolada del I, como demostró Vogel.<sup>61</sup> Este gesto aísla al celebrante de la comunidad laica, al que solamente se dirige para comunicar la paz y entonar el Gloria. En la *oikumene* cristiana, la imposición definitiva de la celebración *versus orientem* conforma este cambio: fue mayoritaria desde el siglo IV en Siria, se impuso en el siglo VII en Palestina, es habitual en las iglesias coptas con triple santuario desde que aparecen en el siglo VIII, se documenta en Pliska en el siglo IX, es habitual en Italia y Germania desde mediados del s. VIII, y en las islas atlánticas desde el siglo VII. En esencia, la práctica consistió en transferir la habitual celebración *ad orientem* de las misas solitarias tenidas en altares secundarios a las celebradas en los altares principales.<sup>62</sup>

Con estas premisas se puede superar el estancamiento de la cuestión en la historiografía especializada. La clave de la solución no se encuentra en suponer una alteración de la normativa y la literatura litúrgica —que se mantuvo fundamentalmente inalterada desde el siglo VII al XI— sino en postular cambios radicales en la práctica litúrgica y en la teología eucarística que la sostiene. La clericalización de la celebración y la configuración de una teología eucarística que asume la universalidad eclesial del sacrificio celebrado particularmente por el sacerdote, el cual representa a toda la Iglesia en cada misa, haciendo innecesaria la asistencia de comunidad, explican y justifican la aparición de altares en santuarios concebidos para celebrar sin

<sup>56</sup> P. BROWE, “Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter”, *Die Eucharistie*, pp. 39-49, part. 42-45. *Idem*, “Die Kommunion in der gallikanischen Kirche”, *Ibidem*, pp. 431-457, part. 449-454. *Idem*, “Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter”, *Ibidem*, pp. 67-88, part. 70-74.

<sup>57</sup> BROWE, “Die Kommunion in der gallikanischen Kirche”, pp. 431-457, part. 436-438.

<sup>58</sup> GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre*, pp. 39-40. El cambio tiene indudables repercusiones prácticas: las ofrendas de pan por parte de los fieles se hacen absolutamente inconvenientes, por inútiles para el culto. En la liturgia bizantina, por el contrario, no existió nunca una procesión de los fieles para la entrega de las mismas: TAFT, *The Great Entrance*, pp. 17-34.

<sup>59</sup> TAFT, “The Decline of Communion”, pp. 32-35.

<sup>60</sup> NUSSBAUM, *Der Standort*, pp. 133-157, 215.

<sup>61</sup> C. VOGEL, “*Versus orientem*. L’orientation dans les ordines romains du Haut Moyen Âge”, *Studi medievali*, 1 (1960), pp. 447-461; NUSSBAUM, *Der Standort*, pp. 218, 317-333.

<sup>62</sup> NUSSBAUM, *Der Standort*, pp. 59-61, 85-87, 104, 161-166, 251, 284-287, 305, 358-372.

asistencia de los laicos. El desconocimiento de este fundamental cambio es lo que ocasiona el atasco historiográfico, que se debate en el círculo vicioso de tener que conjugar la permanencia de los formularios litúrgicos con la variación contradictoria de la arquitectura puesta a su servicio. No se puede entender la pluralidad planificada de los altares sin tener en cuenta la multiplicación de las misas individuales –que no “privadas”–, que como bien señaló Häußling, forman parte tan esencial del sistema litúrgico de las comunidades que las celebran como las públicas y comunitarias.<sup>63</sup>

## DEL SANTUARIO ÚNICO AL SANTUARIO MÚLTIPLE EN HISPANIA

A salvo de lo que pueda deparar en el futuro un conocimiento más amplio de la morfología de las catedrales tardoantiguas, en Hispania no hubo santuarios triples en la arquitectura basilical de los siglos VI y VII, ni en la anterior.<sup>64</sup> Confirman el santuario único las catedrales de Egara (Terrassa), de la segunda mitad del siglo V, de Valencia, de mediados del siglo VI, y Eio (El Tolmo de Minateda), del siglo VII.<sup>65</sup> El resto de templos hispánicos presentan altares únicos en las cabeceras, aunque su diseño final, después de alterar el proyecto inicial de capilla única, incluyera cabeceras triples rectangulares,<sup>66</sup> como en Es Fornàs de Torelló, Son Bou, Son Peretó,

<sup>63</sup> *Mönchskonvent*, p. 270: “Das Frühmittelalter (...) kennt darum keine eigentlichen «Privat» messen der Altardienner, sondern sieht in jeder Feier eine Gottesdienst der ganzen Kirche”.

<sup>64</sup> Especialmente representadas por las dos basílicas suburbanas de Tarragona, construidas en torno al 400 y en la primera mitad del V. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional y el complex martiriàl de Sant Fructuós*, Tarragona, 2006, I, pp. 109-118, 250-252, figs. 108 y 140.

<sup>65</sup> M. G. GARCÍA I LLINARES, A. MORO GARCÍA, F. TUSET BERTRAN, *La seu episcopal d'Egara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*, Tarragona, 2009, pp. 106-120, figs. 204-206; A. RIBERA I LACOMBA, “Origen i desenvolupament del nucli episcopal de València”, *VI Reunió d'arqueologia cristiana hispànica*, Barcelona, 2005, pp. 207-243, fig. 8, p. 215; S. GUTIÉRREZ LLORET, L. ABAD CASAL, B. GAMO PARRAS, “La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, *Sacralidad y arqueología. Homenaje al prof. Th. Ulbert*, Murcia, 2004, pp. 137-170; S. GUTIÉRREZ LLOBET, P. CÁNOVAS GUILLÉN, “Construyendo el siglo VII: arquitectura y sistemas constructivos en el Tolmo de Minateda”, en L. CABALLERO, P. MATEOS, M. Á. UTRERO (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*, Madrid, 2009, pp. 91-132, part. 100-103. No podemos ocuparnos aquí de las interpretaciones recíprocamente contradictorias del aula de Segóbriga (Cabeza de Griego), tanto de orden estratigráfico como funcional: M. A. UTRERO AGUDO, “Estratigrafía, epigrafía y escultura reutilizada en la basílica de Segóbriga. Nuevos datos para su interpretación”, *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 30 (2014), pp. 157-177; R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, I. HORTELANO UCEDA, “La reexcavación de la basílica visigoda de Segóbriga (Cabeza de Griego, Saelices). Análisis arqueológico, fases constructivas y cronología”, *Madriditer Mitteilungen*, 56 (2015), pp. 402-447.

<sup>66</sup> Sobre su origen se ha escrito mucho, dado que esta cabecera aparece abundantemente en el ámbito mediterráneo. En Túnez: El Kef I, Belalis Maior I y II (Henchir el Fouar), Carthago XV (Bir Messaouda), Jebel Oust, Sidi Jdid I y II, Hergla, Haïdra I, II, III y V, Thélepta (Medinet el Khedima) V y VI, Henchir el Ouara, Ksar Lahmar, Kasserine I. Cf. F. BARATTE ET AL., *Basíliques chrétiennes d'Afrique du Nord, II-Monuments de la Tunisie*, Burdeos, 2014, pp. 46, 74-78, 155, 180-189, 216, 300-318, 321-322, 351-354, 362, 374, 412. En Siria septentrional: Bachakouh, Baffetin, Kherbet Ech-Charqia, I. PEÑA ET ALII, *Inventaire du Jébel Baricha*, Jerusalén, 1987, pp. 38, 47 y 132. En Siria meridional, Palestina y en el cercano Négev: las fases finales de los tres templos de Sobota/Shivta, la iglesia oriental de Elusa, las iglesias Sur de Oboda y la acrópolis de Nessana, la iglesia Norte extramuros de Ruheibeh y la iglesia de Beersheva, las basílicas de Procopio y de Pedro y Pablo de Gerasa, Iglesia Sur de Avdat, Khan el-Ahmar, datadas a finales del V o a lo largo del VI. Cf. R. ROSENTHAL-HEGINBOTTOM, *Die Kirchen von Sobota und die Dreiap-sidenkirchen des Nahen Ostens*, Wiesbaden, 1982, pp. 202-232. A. OVADIAH, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Bonn, 1970, pp. 24-26, 63-64, 103-104, 148-149. Sobre los pastophoria sirios, DESCOEUDRES, *Die*

tal vez Sa Carroja,<sup>67</sup> Son Fadrinet y l'Illeta del Rei, Alconétar, San Miguel de los Fresnos, Santa María de Mijangos y San Juan de los Caballeros, Santa Marta de Falperra, Santa Margarida de Rocafort, El Bovalar y San Juan de Baños (Fig. 2 a y b).<sup>68</sup> No considero, por el carácter incom-

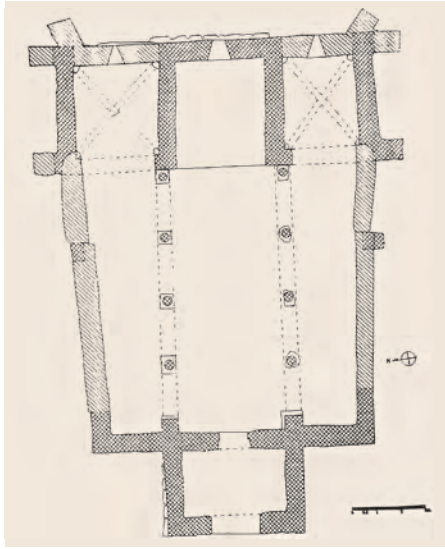


Fig. 2a. San Juan de Baños. Planta actual. Según Luis Caballero Zoreda y Santiago Feijoo Martínez

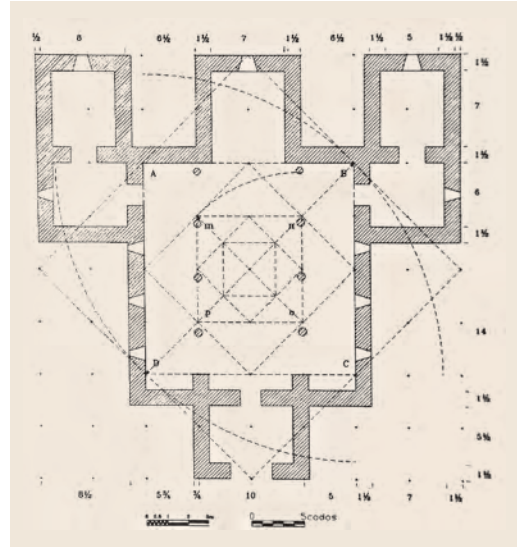


Fig. 2b. San Juan de Baños. Planta del edificio original. Según Luis Caballero Zoreda y Santiago Feijoo Martínez

*Pastophorien*, pp. 3-12. Por su diferente concepto morfológico no se tienen en consideración las cabeceras de tres ábsides yuxtapuestas, como Beth Yerah, Qa'lat Se'man –la primera atestiguada–, basílica occidental de Pella, basílica Sur de Emaús, ni su expansión perimediterránea a lo largo de los siglos VI y VII. Pero estos tipos no son exclusivos de la orilla sur del Mediterráneo: aparecen en Narbona (basílica del Clos-de-la-Lombarde), datada a finales del siglo IV o inicios del siglo V, cf. Y. SOLIER, “Narbonne. La basilique funéraire du Clos-de-la-Lombarde”, en N. DUVAL (ed.), *Les premiers monuments chrétiens de la France, I Sud-Est et Corse*, París, 1995, pp. 32-38.

<sup>67</sup> También transcrita como Sa Carrotxa y Sa Carrotja. En el *Nomenclátor toponímico de les Illes Balears* figura como Sa Carroja y así lo hemos recogido. [notib.recerca.iec.cat/cercador-de-toponims/](http://notib.recerca.iec.cat/cercador-de-toponims/) (Consulta 2/05/2020). Agradezco a Marc Sureda i Jubany su indicación al respecto.

<sup>68</sup> C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arquitectura y liturgia. Iglesias hispánicas, siglos IV al VIII*, Barcelona, 1995, passim; UTRERO AGUDO, *Iglesias tardoantiguas*, passim; A. ARBEITER, “Los edificios de culto cristiano, escenarios de la liturgia”, MATEOS, CABALLERO (eds.), *Repertorio*, pp. 177-230; Idem, “Early Hispanic Churches: When did the number of altars begin to increase?”, *Church, state, vellum, and stone. Essays on Medieval Spain in honor of John Williams*, Leiden-Boston, 2005, pp. 11-46; P. DE PALOL *et alii*, *Notas sobre las basílicas de Manacor*, en Mallorca, Palma de Mallorca, 1967; M. RIERA, M. A. CAU, M. SALAS (coords.), *Cent anys de Son Peretó: descobrint el passat cristià*, Palma, 2012; T. ULBERT, M. ORFILA, “Die frühchristliche Anlage von Son Fadrinet (Campos, Mallorca)”, *Madrider Mitteilungen*, 43 (2002), pp. 239-298; MATEOS, CABALLERO (eds.), *Repertorio*, pp. 49-52; J. Á. LECANDA, “Mijangos: la aportación de la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla”, en CABALLERO, MATEOS (eds.), *Visigodos y Omeyas*, pp. 181-206, part. 191. Nada se puede afirmar sobre el emplazamiento y número de altares en el caso de Gerena (Sevilla), con una planta basilical dotada de cabecera rectangular triple, por su estado de conservación: F. FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. ALONSO DE LA SIERRA, M. G. LASSO DE LA VEGA, “La basílica y necrópolis paleocristiana de Gerena (Sevilla)”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 29 (1987), pp. 105-199; M. J. BARROCA, A.

pleto de su fábrica originaria conservada y la insuficiencia de datos arqueológicos, la supuesta cabecera triple de São Pedro de Vera Cruz de Marmelar.<sup>69</sup> Incluimos en la relación los templos rupestres del alto Ebro burgalés y alavés, de los que algunos se pueden fechar con seguridad en el siglo VII, que por norma presentan cabecera única y único altar.<sup>70</sup> Lo mismo se predica de Santa Eulalia de Mérida en sus dos fases paleocristianas, cuya cabecera triple absidada solo dispuso de un único altar ante el ábside central.<sup>71</sup> No obstante, no cabe pensar que de esta configuración arquitectónica se deduzca forzosamente la unicidad del altar.<sup>72</sup> A fines del siglo VII tenemos algunos indicios de la pluralidad de altares en templos hispanos, tanto documen-

---

AREZES, R. MORÁIS, “A basílica paleocristã e o edificio palatino de Santa Marta das Cortiças (Falperra): as escavações de F. Russell Cortez e de J. J. Rigaud de Sousa”, *Arqueologia medieval*, 14, (2018), pp. 129-148; R. NAVARRO, A. MAURI, “Santa Margarida de Martorell: la transició de l’antigüitat tardana al món medieval”, *Actas IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, Alicante, 1994, II, pp. 341-344; P. DE PALOL, *La basílica de San Juan de Baños*, Palencia, 1988, pp. 67-71; L. CABALLERO ZOREDA, S. FEJOO MARTÍNEZ, “La iglesia altomedieval de San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia)”, *Archivo Español de Arqueología*, 31 (1998), pp. 181-242; J. DEL HOYO, “A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños”, *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Barcelona, 2006, pp. 1-22; F. SCHLIMBACH, *San Juan de Baños und der Kirchenbau im westgotischen Königsreich von Toledo*, Maguncia, 2016, pp. 18-19, 28-30, 100-103, 211-215, 279-285, no se ocupa del uso litúrgico de la cabecera. En este lugar no podemos hacernos cargo de la discusión sobre la fecha de este templo palentino, entre quienes la consideran obra del siglo VII (661) y los que apuntan a su origen en los años finales del IX o iniciales del X. Considero insuficientemente probada esta segunda postura, los argumentos arqueológicos son decisivos para postular la posición inalterada de la inscripción fundacional en la fase I del edificio, que es el dato del que hay que partir. La aceptación de esta datación tardía exige además la configuración del adecuado contexto de producción, que, en el caso de implicar a un promotor real, dada la vinculación con Recesvinto (653-672), –Alfonso III de Asturias (866-910)– choca con el acreditado hábito epigráfico de este monarca asturiano, quien no olvidó perpetuar epigráficamente su autoría en cuantas iniciativas arquitectónicas participó. Si admitiésemos los argumentos retardatarios de Del Hoyo, habría que pensar en las razones por las cuales un rey asturiano en torno al año 880-900, en el ápice de su poder, habría mandado componer una inscripción a nombre de un lejano predecesor –Recesvinto– en un templo erigido por él mismo, tipológica, estilística y tecnológicamente muy alejado de los cánones que rigen la abundante arquitectura que conocemos vinculada con su reinado, tanto en Asturias, como en Galicia y el Valle del Duero. No resulta fácil explicar adecuadamente esta hipotética decisión.

<sup>69</sup> SCHLIMBACH, *San Juan de Baños*, pp. 323-329. Es esencial para descartar esta triple cabecera la diferencia ostensible de sección entre el muro de la dependencia septentrional y el de la meridional, así como la diferencia en la longitud Oeste-Este de ambos espacios.

<sup>70</sup> Nuestra Señora de la Peña 2 y 3, Montico de Charratu 1 y 2, Las Gobas, 4 y 6, Santorkaria 5 y 12, Loza 2: A. AZKÁRATE GARAI-OLAUN, *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1988, pp. 163-288 y 344-348; A. AZKARATE, J. L. SOLAUN, “Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos)”, *Archivo Español de Arqueología*, 81 (2008), pp. 133-149. San Pedro de Tartalés de Cilla, Las Gobas, Sarracho, Montico de Charratu, Santorcaria 4: L. A. MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres alto-medievales (El alto valle del Ebro)*, Bilbao, 1989, pp. 69-71, 116-153, 239-242.

<sup>71</sup> P. MATEOS CRUZ, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Mérida, 1999, pp. 145-150, 156-157, 164-166.

<sup>72</sup> Ha insistido en la unicidad del altar eucarístico en Hispania antes del siglo VIII GODOY FERNÁNDEZ, *Arquitectura y liturgia*, pp. 49-54. Califica a los altares erigidos en baptisterios como *mensae consignatoriae*, destinadas a la presencia de la eucaristía, del crisma o de los textos y ofrendas de incienso empleados durante el culto martirial. En el mismo sentido, T. ULBERT, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel*, Berlín, 1978, p. 166, había definido la función de este altar bautismal como mesa para el crisma y la comunión de los neófitos. Al respecto hay que anotar que el uso del verbo *consignare* referido a la unción postbautismal es desconocido en Hispania, salvo en los textos alusivos a la práctica romana de la *consignatio* o unción en la frente con el signo de la cruz, reservada al obispo en exclusiva, que la distinguía así de la simple unción administrada por el presbítero. En Hispania solamen-



tales,<sup>73</sup> como arqueológicos: Es Cap des Port (altar en el ábside oriental y contracoro), posible altar ante el contracoro de Son Peretó, Casa Herrera II (altares en el ábside oriental, en el occidental y en baptisterio), El Gatillo II y III (altares en ábside oriental y baptisterio), San Pedro de la Mata (altar ante el crucero).<sup>74</sup> No obstante, Santa María de Melque, erigido en el siglo VIII (ca. 680-770) como templo de una comunidad monacal, todavía ofrece un santuario único.<sup>75</sup>

te se ejecutó la unción episcopal, ligada a la imposición de manos, cf. J. PIJUAN, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo, 1981, pp. 86-93. Ello indica que la confirmación se administraba inmediatamente tras el bautismo, J. KRINKE, “Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 9 (1954), pp. 33-119, part. 101-103; I. SASTRE DE DIEGO, *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos*, Badajoz, 2010, pp. 118-119, insiste en que, en Casa Herrera y El Gatillo, la reforma que implicó la construcción del baptisterio con altar segregado supuso también la colocación en el lugar de un altar formalmente igual a los de los santuarios principales, con cinco pies, lo que basta para asegurar su destino eucarístico. Los testimonios documentales y arqueológicos no son concluyentes en ningún sentido –en primer lugar, habría que acreditar la estricta coetaneidad entre altares y piscinas–, y, en segundo lugar, la exclusiva vinculación del altar con el bautismo, lo que en modo alguno es seguro. En cualquier caso, todo altar, como bien señaló HÄUSSLING, *Mönchskonvent*, pp. 235-236, exige la celebración eucarística por el mero hecho de su consagración. A ello añadimos que la presencia de cancelas es señal inequívoca de separación entre celebrante y potencial audiencia. Una instalación auxiliar no requiere instalar los cancelas, incómodos para el movimiento requerido por una ceremonia dinámica como es el bautismo de adultos en las liturgias paleocristianas. Por último, en las ceremonias bautismales celebradas en las catedrales, la comunión se efectuaba siempre en el santuario de la catedral, no en el baptisterio (PIJUAN, *La liturgia bautismal*, p. 97; KRINKE, “Der spanische”, p. 105). No hay testimonios de comuniones en éste. En consecuencia, lo mismo puede deducirse de la celebración en marcos de iglesias menores, rurales o urbanas: la comunión se recibía en el coro, siendo la única vez en que un laico penetraba en el mismo en contexto litúrgico.

<sup>73</sup> Alude a dos polos culturales la célebre inscripción del abad Locuber de Bailén (691), J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la Hispania romana y visigoda*, Barcelona, 1969<sup>2</sup>, p. 105, n° 312. Quizás también la hispalense, perdida, del s. VII, alusiva a dos coros unidos por la correspondiente vía sacra, *Ibidem*, p. 121, n° 352. Poseía varios el monasterio de Compludo: Valerio del Bierzo, *Vita Fructuosi*, 3 (*sancta nudavit altaria*), redactada ca. 670-680: M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *La vida de san Fructuoso de Braga*, Braga, 1974, p. 20. El significado de uno del plural para *altaria* es materia controvertida. Consta el plural en la inscripción de Santa Cruz de Cangas de Onís, del 737. Puede tratarse de licencia retórica, sin que la palabra implique más de una mesa litúrgica. Por ejemplo, en la VF, 6, se describe el habitáculo del santo en el monasterio Rufianense: *erga sanctum altarium se in angusto et parvulo retrusit ergastulo* (ed. cit. p. 88); pero el mismo Valerio reproduce la frase en el *Ordo querimonte prefati discriminis*, 8: *erga sancta altaria me ergastulo manciparem* (ed. cit., p. 254), lo que quita toda fuerza descriptiva al uso gramatical del singular o del plural. Más adelante, el texto utiliza sistemáticamente el singular *sanctum* o *sacrosanctum altarium* (OQ, 10, 15; ed. cit. p. 258 y 264). Sin embargo, el templo de Montélios en el que tuvo lugar la muerte del santo poseía un solo altar (VF, 20, ed. cit., p. 116).

<sup>74</sup> P. DE PALOL, “L’arqueologia cristiana hispànica després de 1982”, *III Reunió d’arqueologia cristina hispànica*, Barcelona, 1994, pp. 3-48, part. 15 y 19. L. CABALLERO ZOREDA, T. ULBERT, *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, Madrid, 1975, pp. 28 y 36. L. CABALLERO ZOREDA, F. SÁEZ LARA, “La iglesia de El Gatillo de Arriba (Cáceres). Apuntes sobre una iglesia rural en los siglos VI al VIII”, en CABALLERO, MATEOS, UTRERO (eds.), *El siglo VII*, pp. 155-184, part. 158-160. SASTRE DE DIEGO, *Los primeros edificios*, p. 106-110. L. CABALLERO ZOREDA, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque. Arqueología y arquitectura*, Madrid, 1981, p. 510.

<sup>75</sup> CABALLERO ZOREDA, *La iglesia y el monasterio visigodo*, passim. L. CABALLERO ZOREDA, M. FERNÁNDEZ MIER, “Notas sobre el complejo productivo de Melque (Toledo). Prospección del territorio y análisis de Carbono 14, polínicos, carpológicos y antracológicos, y de morteros”, *Archivo Español de Arqueología*, 72 (1999), pp. 199-239. CABALLERO, SASTRE, “Espacios de la liturgia”, pp. 281-282, y L. CABALLERO ZOREDA, “Iglesias hispánicas del siglo VIII. Tardoantigua de El Gatillo de Arriba (Cáceres) y altomedievales de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres) y Santa María de Melque (Toledo)”, *IV Jornadas de arqueología e historia medieval de la frontera inferior de al-Andalus, La Lusitania tras la presencia islámica*, Mérida, 2015, p. 182, afirman que ante las dos dependencias laterales situadas a ambos lados del santuario primitivo, se colocaron sendos altares, cuya construcción fechan a inicios del IX con oca-

Por ello, en la Hispania anterior al Reino de Asturias no disponemos todavía de ninguna configuración arquitectónica que proyecte la solución integrada de la pluralidad de altares.<sup>76</sup> En Bizancio la primera mención de tres altares planificados data del último tercio del siglo VII, en San Miguel de Sykeon, pero es probable, por el tenor de la documentación, que se tratara de dos capillas yuxtapuestas al santuario que remataba la nave central, como oratorios independientes bajo el mismo techo.<sup>77</sup>

Podemos dar como dato seguro que la aparición del triple santuario es novedad de fines del siglo VIII y se hace norma en los templos monásticos<sup>78</sup> del siglo IX e inicios del siglo X, como atestiguan los asturianos, galaicos<sup>79</sup> y leoneses<sup>80</sup> y, entre los mozárabes, Santa Lucía del Tram-

---

sión de una reforma litúrgica tras un episodio de destrucción parcial –¿revuelta beréber?–. A su juicio son el primer testimonio hispánico del triple altar. La fecha no es lo suficientemente precisa como para autorizar esta afirmación –basta ver la tabla de dataciones <sup>14</sup>C en p. 185– pero, en todo caso, corresponde a la innovación que estudiamos en Asturias. Para la secuencia estratigráfica que relaciona suelo y altar en este espacio, CABALLERO ZOREDA, *La iglesia y el monasterio visigodo*, pp. 298-306. Ya H. SCHLUNK apuntó que la difusión en Hispania había procedido de Norte a Sur: “Die Auseinandersetzung der christlichen und islamischen Kunst auf dem Gebiete der islamischen Halbinsel bis zum Jahre 1000”, *L’Occidente e l’Islam nell’alto medioevo*, Spoleto, 1965, pp. 903-931, part. 908.

<sup>76</sup> BANGO TORVISO, “La vieja liturgia”, p. 92, alude a la existencia de dos casos de pluralidad de altares en el siglo VII, aducidos por J. PÉREZ DE URBEL (*Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1945<sup>2</sup>, II, p. 20), en Compludo (León), fundación fructuosiana, a través del documento supuestamente dotacional de Chindasvinto, del 646 (texto en G. CAVERO, E. MARTÍN, *Colección documental de la catedral de Astorga, I (646-1126)*, León, 1999, pp. 51-53: *fortissimis patronis sanctorum Martirum Iusti et Pastoris sive Sanctae Mariae et Sancti Martini*), y en Totanés (Toledo), según testimonio de Eugenio de Toledo (*Carmina*, XII; texto en F. VOLLMER (ed.), *MGH Auct. Ant.*, 14, p. 242: *quattuor in titulis constat haec ianua templi*). Crítica su validez, ARBEITER, “Early hispanic churches”, pp. 19-22. Sus argumentos son válidos y pueden incluso aumentarse con otros. Efectivamente, dejando a un lado la probable composición del documento en el siglo X, el patronato triple puede referirse a varios oratorios distintos, o a la deposición de las reliquias bajo el mismo altar, en el caso berciano; en el caso toledano, tal y como afirma Arbeiter, la mención de los *tituli* ha de entenderse como alusión a las cuatro inscripciones de las que estaba dotada la puerta del templo.

<sup>77</sup> V. RUGGERI, *Byzantine religious architecture (582-867): its history and structural elements*, Roma, 1991, pp. 246-247.

<sup>78</sup> En modo alguno podemos ocuparnos aquí de discutir las razones de H. SCHLUNK, “Die Kirche von S. Gião de Nazaré (Portugal). Ein Beitrag zur Bedeutung der Liturgie für die Gestaltung des Kirchengebäudes”, *Madriider Mitteilungen*, 12 (1971), p. 205-240, part. 227-228, que le permiten a su juicio discriminar planimétricamente templos monásticos y no monásticos en la arquitectura altomedieval hispánica. Cf. F. J. MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Oxford, 2011, pp. 393-399.

<sup>79</sup> Santa Eufemia de Ambía, de fines del siglo IX o inicios del X, J. C. SÁNCHEZ-PARDO, R. BLANCO-ROTEA, J. SANJURJO-SÁNCHEZ, “Tres arquitecturas altomedievales orensanas: Santa Eufemia de Ambía, San Xés de Francelos y San Martiño de Pazó”, *Arqueología de la Arquitectura*, 14 (2017) <http://dx.doi.org/10.3989/arq.arqt.2017.017>; y Santa María de Mixós, probablemente contemporánea. Comparten el esquema São Pedro de Lourosa, fechada en 912, cf. P. ALMEIDA FERNANDES, “A igreja de São Pedro de Lourosa e a sua relação com a arte asturiana”, *Arqueologia medieval*, 10 (2008), pp. 21-40, part. 30; *Idem*, “O «Portugal» asturleonês. As primeiras manifestações de um novo tempo no ocidente peninsular (meados do século IX–primeira metade do século X)”, *Congreso Internacional 1300 aniversario*, pp. 149-199; y tal vez São João do Prado, coetánea de ella, M. L. REAL, “O significado da basílica do Prado (Vila Nova de Foz Côa), na alta Idade Média duriense”, *História e património no/do Douro: investigação e desenvolvimento*, Lamego, 2013, pp. 65-104, part. 74-78, aunque la solución que postula Real, de una única cabecera cuadrangular sobresaliente, precisa confirmación arqueológica, en el caso de que aún sea posible acometer la excavación de esta zona. Agradezco a M. L. Real su amable envío de bibliografía portuguesa al respecto.

<sup>80</sup> San Miguel de Escalada, 913; Santa María de Wamba; San Cebrián de Mazote, ¿ca. 920? GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*, pp. 141-162, 172-185, 193-202.

pal (Alcuéscar, Cáceres) (Fig. 3)<sup>81</sup> y los templos rupestres o semirrupestres malagueños, como La Oscuridad (Ronda), Archidona, y los dos de Bobastro (Mesas de Villaverde, Málaga).<sup>82</sup> Aparece igualmente en un grupo de edificios de más indefinible cronología, probablemente desde fines del siglo VIII al X, dispersos por Castilla, como Los Siete Altares del Duratón (Sepúlveda,

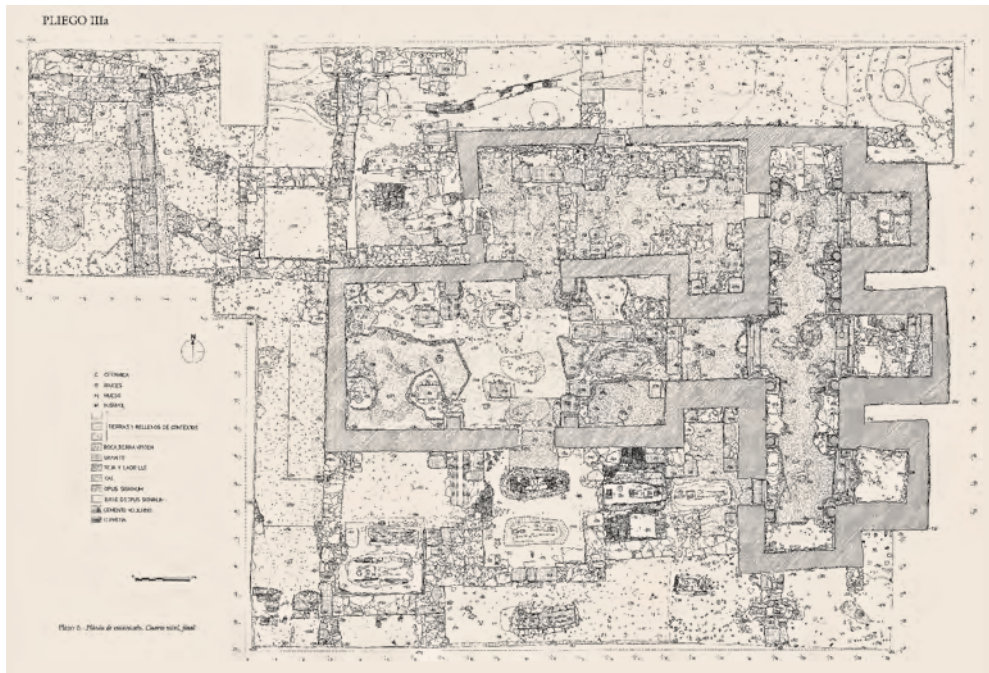


Fig. 3. Santa Lucía del Trampal. Planta del IV nivel de excavación. Según Luis Caballero Zoreda y Fernando Sáez Lara

<sup>81</sup> L. CABALLERO ZOREDA, F. SÁEZ LARA, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, Mérida, 1999, pp. 175-176, así como ARBEITER, “Los edificios de culto”, pp. 217-218, niegan que las capillas laterales de la cabecera triple sean santuarios. No hay ninguna razón que lo sostenga, mientras que es mucho más probable que sí lo hayan sido, pues la capilla norte muestra un claro hoyo de inserción de un tenante, interpretable como altar. No pueden ser tampoco el *sacrarium*, pues carecen de puertas. Me inclino por ello suponer un triple santuario, como propuso en su momento, S. ANDRÉS ORDAX, “La basílica hispanovisigoda de Alcuéscar, Cáceres”, *Norba*, 1 (1980), pp. 7-22, part. 19-22, y retomó P. DE PALOL, “Arte y arqueología”, *Historia de España III.2 España visigoda*, Madrid, 1991, pp. 369-371. Ello es aún más evidente si se tiene en cuenta la fecha de finales del siglo VIII *ante quem* (CABALLERO, SÁEZ, *La iglesia*, pp. 245-247, 325; L. CABALLERO ZOREDA, “La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?”, en L. CABALLERO, P. MATEOS (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid-Mérida, 2000, pp. 207-247, part. 229-230) que se maneja arqueológicamente para su construcción, en modo alguno del siglo VII. Mantiene el santuario único en *Idem*, “Iglesias hispánicas del siglo VIII”, p. 164; en CABALLERO, SASTRE, “Espacios de la liturgia”, p. 283; ARBEITER, “Early hispanic churches”, p. 30, da por irresoluble la cuestión.

<sup>82</sup> R. PUERTAS TRICAS, *Iglesias rupestres de Málaga*, Málaga, 2006, pp. 87-106 y 147-158; V. MARTÍNEZ ENAMORADO, “Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Ḥafṣūn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro”, *Madridrer Mitteilungen*, 45 (2004), pp. 507-531.

Segovia), los nichos de las cuevas orientales de San Millán de Suso (La Rioja), y las configuraciones de las cabeceras de San Esteban de Viguera (La Rioja) y Santa Céntola y Elena de Siero (Burgos) (782), con un altar en el santuario y sendos en los nichos colaterales junto al arco triunfal.<sup>83</sup> No considero fundamentado en la documentación suponer un único altar eucarístico central y dos altares votivos laterales, destinados a la veneración de las reliquias.<sup>84</sup>

Es probable que la introducción de los *vela altaris* sea asturiana y no existiera el cierre del santuario en el momento de la anáfora en el siglo VII. Es significativo que no haya menciones a los *vela* litúrgicos en las *Etimologías* (XIX, 26), ni en *De eccl. off.* Igualmente me parece relevante que en los capítulos dedicados a vírgenes y casadas del mismo tratado no se haga referencia a los mismos *vela altaris* al hablar de sus respectivos *velamina* (I, 18; II, 18 y 19).<sup>85</sup> Solamente se recoge una ambigua mención en la *Vita Fructuosi* (3) a los *vela ecclesiae*.<sup>86</sup> También considero importante advertir que el texto de la *missa omnímoda*, recogido en el *Lib. Ord. Ep.* II, incluya la rúbrica *missa secreta*, ante la fórmula de la consagración, tras la *post sanctus*, mientras que la correspondiente explicación de la anáfora hispánica en el *De eccl. off.* isidoriano no la incluya, pese a que el autor del *Liber ordinum* copie los títulos del tratado encabezando cada oración.<sup>87</sup> Tanto esta oración como la siguiente, *post pridie*, que incorpora la epiclesis, eran rezadas en voz alta, pues el *ordo* incorpora ambas respuestas finales del pueblo.<sup>88</sup> Resulta evidente que se ha adaptado el texto maestro de Isidoro a la realidad litúrgica del tiempo de la composición del *Liber Ordinum*.

En conclusión, es necesario admitir que la acción consecratoria era oída, pero secreta y por ello, velada. En Bizancio se atestigua a través de la hagiografía que a inicios del siglo VII no se habían impuesto aún las cortinas para ocultarla, sino todo lo contrario: san Juan Crisóstomo (ca. 407) prueba que los velos, que ocultaban los ritos previos –fracción, conmixtión, lavado de manos– se levantaban antes de la epiclesis, para que pudiera ser contemplado el descenso del Espíritu sobre los dones del altar. Teodoro de Mopsuestia (ca. 428) insiste en la conveniencia de ver el sacrificio. A la vez, los testimonios exegéticos de Máximo el Confesor (ca. 662) y el patriarca Germán I (715-730) aseguran, *ex silentio*, la ausencia del cierre de los velos durante la consagración. Sólo a mediados del siglo XI, con Niketas Skéthatos y Niketas Synkellos, se

<sup>83</sup> Llamó la atención sobre este conjunto F. ÍÑIGUEZ ALMECH, “Algunos problemas de las viejas iglesias españolas”, *Cuadernos de la EEAARoma*, 7 (1955), pp. 61-67. Es difícil asimilar a estas cabeceras la disposición de Lena, pues los nichos laterales de la pared Este de la nave no se prestan funcionalmente a la celebración eucarística, por la estrechez del espacio y la presencia de escalones.

<sup>84</sup> A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X”, *Miscellanea Comillas*, 43 (1965), pp. 295-327, part. 310-313.

<sup>85</sup> J. OROZ RETA, M. A. MARCOS CASQUERO (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid, 1983, II, p. 476. Las referencias de velos y cortinas se ambientan en el tabernáculo veterotestamentario. LAWSON (ed.), *Sancti Isidori*, pp. 18-23, 83-87, 89-95.

<sup>86</sup> DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *La vida*, p. 84.

<sup>87</sup> JANINI (ed.), *Liber ordinum*, pp. 197-204. Faltan las rúbricas en el *Lib. Ord. Sac.* (XXXIII), J. JANINI (ed.), *Liber ordinum sacerdotal*, Silos, 1981, pp. 92-95. Todo ello asumiendo las cautelas que en su momento señaló M. dels S. GROS, “El «ordo missae» de la tradición hispánica A”, *Liturgia y música mozárabes*, Toledo, 1978, pp. 45-64, part. 63-64.

<sup>88</sup> G. RAMIS, “La anámnesis en la liturgia eucarística hispánica”, *Liturgia y música mozárabes*, pp. 65-86, part. 69.

introduce la justificación teológica de la ocultación, en el marco del debate con los teólogos papales alrededor del cisma de 1054, pese a que todavía no se había llevado a efecto en la práctica, salvo quizás en ambientes monásticos, donde radica su origen. Sin embargo, el rezo de la anáfora en silencio se atestigua desde el siglo VI.<sup>89</sup>

Los arcos triunfales asturianos, con el salmer retranqueado respecto del capitel o la imposta, exhiben la solución arquitectónica diseñada para colocar una viga o trabe que sostenga las cortinas que cierran el santuario. Así lo muestran Santullano, Bendones, Arbazal, Priesca, Valdediós, Gobiendes, Nora, Lena en el cancel alto<sup>90</sup> y Tuñón. En Valdediós se conservan incluso las poleas situadas en el hastial oriental de la nave para alzarlos y arriarlos, en un sistema de doble velo si su uso fuera simultáneo, pues no cabe dudar de la colocación originaria de las poleas, selladas por el enfoscado que soporta las pinturas murales. También en Melque, Nave, Nazaré y Lourosa<sup>91</sup> es factible la colocación de trabes, así como en el templo rupestre de San Pedro de Argés.<sup>92</sup> Hubo una en Santa María de Marquet, conservada hasta 1934, mientras que en Sant Cugat del Racó y en Brunet se observan los quicios para insertar las hojas de la puerta.<sup>93</sup> Esta instalación no es posible sin una adaptación de carpintería en el intradós del arco en Baños, Bande, Escalada, Peñalba ni Lebeña, donde el salmer apoya a haces sobre el cimacio o imposta del arco triunfal. Tampoco permiten el apoyo los arcos de El Trampal, pero no los necesita por mediar la imposibilidad de acceder a ellos al disponer del transepto y del coro. Concluimos que la aparición de la cabecera asturiana trajo aparejado un modo distinto de celebración de los mismos textos heredados, velando el momento de la declamación en alta voz de la institución. En Roma se tiene noticia de la introducción de estos velos a iniciativa del papa Sergio I (687-701), lo que supuso una novedad radical, dado que los *Ordines romani* jamás los mencionan, aunque no se deduce de las fuentes su empleo en la ocultación del canon.<sup>94</sup> En todo caso, hay que distinguir entre la colocación de velos o cortinas ornamentales, recogidas o

<sup>89</sup> TAFT, “The Decline of Communion”, pp. 40-46; TAFT, *The Great Entrance*, pp. 411-416. Todo ello había sido avanzado por T. MATHEWS, *Early Christian Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy*, University Park PA, 1971, en quien se inspira el propio Taft (*The Great Entrance*, pp. 178-192).

<sup>90</sup> Es rechazable el empleo tan arraigado del término “iconostasio” o “iconóstasis”, para denominar el cancel elevado, normalmente conformado por un triple arco situado ante el coro, tal y como se ha conservado en Lena, Bobastro y Escalada. Esta estructura corresponde al *templon* bizantino de la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media, que solamente desde el siglo XII fue cerrado con imágenes fijas en los intercolumnios (*eikones*), hasta transformarse ya en tiempos bajomedievales –y posiblemente a partir de Rusia– en la gran pantalla que oculta completamente el santuario ortodoxo. Cf. P. VOCOTPOULOS, “Funciones y tipología de los iconos”, en T. VELMANS (dir.) *El mundo del icono desde los orígenes a la caída de Bizancio*, Madrid, 2003, pp. 109-150, part. 133-141.

<sup>91</sup> CABALLERO ZOREDA, *La iglesia y el monasterio*, p. 596. *Idem*, (ed.), *La iglesia de san Pedro de la Nave, Zamora*, Zamora, 2004, p. 143. L. CABALLERO, F. ARCE, M. Á. UTRERO, “São Gião de Nazaré (Portugal). Un tipo original de iglesia”, *Arqueología de la arquitectura*, 2 (2003), pp. 75-79. SCHLIMBACH, *San Juan de Baños*, pp. 329-332. ALMEIDA FERNANDES, “A igreja de São Pedro de Lourosa”.

<sup>92</sup> MONREAL, *Eremitorios*, pp. 62-64.

<sup>93</sup> E. JUNYENT, *L'arquitectura religiosa à Catalunya abans del Romànic*, Montserrat, 1983, p. 217. GÓMEZ MORENO, *Iglesias*, pp. 66 y 332-333.

<sup>94</sup> RIGHETTI, *Historia*, I, p. 481.

<sup>95</sup> Observación en su momento apuntada por H. STERN, “Nouvelles recherches sur les images des conciles dans l'église de la Nativité à Béthléém”, *Cahiers archéologiques*, 3 (1948), pp. 82-105, part. 93-98.

extendidas colgando de las pérgolas, y la colocación de velos destinados a la ocultación de la consagración<sup>95</sup>, lo que no siempre es factible.

### EL CONTEXTO DE LA INNOVACIÓN

Cabe ahora preguntarse por el momento y las circunstancias de la recepción en Hispania de estas transformaciones morfológico-institucionales. Documentalmente está probado que se celebra la misma liturgia,<sup>96</sup> pero no entendida de la misma manera y desarrollada en un marco arquitectónico completamente diferente al que podemos conocer en su realidad material de los siglos VII e incluso buena parte del VIII en la Península Ibérica.

En el solar nuclear del reino de Asturias, un territorio virgen de edificaciones comparables a las que brotan a inicios del siglo IX, y cuya arquitectura tardorromana se hallaba en ruinas abandonadas desde fines del siglo V, sin ciudades en la que poder inspirarse,<sup>97</sup> solamente es posible explicar la aparición del tipo asturiano mediante la importación. Se ha invocado una desconocida arquitectura visigoda toledana, que habría sido replicada en Oviedo, incurriendo en patente circularidad –lo toledano se conoce por lo asturiano y viceversa–, se ha aludido a la tradición hispánica de las cabeceras triples cuadradas, de antecedente remoto sirio o africano, y se ha apuntado a la influencia genérica de la arquitectura carolingia, sin mayor especificación.

Con la única intención de desenmarañar el hilo argumental, es preciso descomponer los varios planos de análisis que inciden en el problema, con el fin de aislarlos en su trama y reinsertarlos en una síntesis que evite las contradicciones precedentes.

El nudo de la cuestión parece haberse trabado en las décadas centrales del siglo VIII, como en las diversas regiones del Imperio bizantino. Dados los sustanciales cambios en todos los órdenes de la vida social que tuvieron lugar bajo el enérgico mandato de León III y Constantino V, es indispensable suponer una actividad constructiva que por una u otra razón no ha llegado a nuestros días o permanece oculta. En este período se fechan los cambios principales en relación con la clericalización de la eucaristía, con la desaparición de las grandes procesiones al reducirse las dimensiones de los templos, la pérdida de función o desaparición de las instalaciones litúrgicas tardoantiguas (*synthronos*, ambón, cátedra),<sup>98</sup> la aparición del tipo arquitectónico denominado *tetrakamaron*, o iglesia cruciforme cupulada triabsidada en el entorno monástico de Bitinia.<sup>99</sup> Ello vino acompañado del desplazamiento del altar al interior del santuario, aun manteniéndose el *bema*, erigiéndose los *templa* ante su umbral.<sup>100</sup> El

<sup>96</sup> Comparto la reflexión de V. RUGGERI, “La barriera presbiterale e il *templon* bizantino: ambivalenze semantiche fra liturgia, architettura e scultura”, *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, X (2008), pp. 29-58, part. 33 y n. 11, sobre la impropiedad de acudir al argumento del cambio litúrgico para explicar una modificación arquitectónica.

<sup>97</sup> Lugo, Braga, León y Astorga tienen todas sus estructuras urbanísticas y arquitectónicas romanas en desuso desde al menos el siglo VI.

<sup>98</sup> TAFT, “The Decline of the Communion”, pp. 48-49; RUGGERI, *Byzantine* pp. 136-138.

<sup>99</sup> MANGO, *Arquitectura*, p. 99; RUGGERI, *Byzantine*, pp. 139-140.

<sup>100</sup> N. B. TETERIATNIKOV, *The liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia*, Roma, 1996, p. 67. RUGGERI, “La barriera presbiterale”, pp. 40-59, con especial hincapié en el testimonio del patriarca Germán de Constantinopla († c. 732). El fenómeno es paralelo en las basílicas romanas, dotadas por los papas, desde mediados del siglo VIII, de pérgolas y cancelos columnados (*fastigia*) ante los ábsides, según recoge puntualmente el *Liber Pontificalis*.

desarrollo arquitectónico es paralelo al litúrgico, con la modificación sufrida por las procesiones de las Entradas, que se trasladan al ámbito de la cabecera organizada para ello.<sup>101</sup> El triple altar –siempre minoritario en el ámbito imperial bizantino– planificado arquitectónicamente se documenta desde el reinado de Teófilo (829-842)<sup>102</sup> y se transmitió sin rupturas a la arquitectura posterior, como atestigua el templo principal del monasterio de Constantino Lips (Fenari Isa Camii), del 907 (Fig. 4), que reproduce probablemente la Nea Ekklesia del palacio imperial construida por Basilio I en 880 y dotada también de varios altares.<sup>103</sup> El modelo del *tetrakamaron* triabsidado, no obstante, contuvo muy mayoritariamente un único altar, dedicando los ábsides laterales respectivamente al rito de la *prothesis* (Norte) y a la custodia de ornamentos (Sur), sin que falten ejemplos de conversión en capillas cerradas, con su *templon*.<sup>104</sup> Los testigos conservados de templos del siglo VIII en Asia Menor contienen la cabecera triple, pero los ábsides laterales comunican con el central, así que se interpretan como *parabemata*, continuando la organización impuesta en el siglo VI:<sup>105</sup> la Dormición de Nicea, San Clemente de Ankara y San Nicolás de Myra.<sup>106</sup> En Georgia se documenta algún caso del siglo VIII con triple cabecera absidada y una disposición de las pastoforias conectadas con los ábsides laterales que hacen sospechar triple altar: Sioni en Samschwilde (759-777).<sup>107</sup> En los Balcanes se han conservado multitud de pequeños templos de cruz inscrita: la Koundouriotissa de Pieria, y la Episkopé de Evrytania, datadas ca. 800, la reforma de la Panagía Protothronos de Chalkí, Naxos, fechada en la primera mitad del s. IX, los Arcángeles de Kaisariani, y San Demetrio de Katsoures, en Arta, ambas del siglo IX y con muy probable triple santuario.<sup>108</sup> Por las mismas fechas aparecen algunos ejemplos de iglesias con altares en todos los huecos esquineros, en los ábsides laterales y en las cámaras occidentales, lo que arroja certeza sobre la implantación del triple altar: Sedem Prestola (“siete altares”), Liutbrod; San Nicolás de Aulis; Kulata.<sup>109</sup> A ellos se añaden pequeños templos monásticos de cabecera triple en Asia Menor, como San Constantino de Thasios o Tirilye (Fatih Camii).<sup>110</sup> En Constantinopla, la primera aparición

<sup>101</sup> R. KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, 1993<sup>4</sup>, pp. 345-348; R. F. TAFT, “The liturgy of the Great Church: an initial synthesis of structure and interpretation on the eve of Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers*, 34-35 (1980-81), pp. 45-75; TAFT, *The Great Entrance*, pp. 179-203.

<sup>102</sup> RUGGERI, *Byzantine*, p. 189. Se trata de un triconque dedicado a san Miguel en el palacio de Bryas.

<sup>103</sup> DESCOEUDRES, *Die Pastophorien*, pp. 142-148; TETERIATNIKOV, *The liturgical Planning*, p. 65; C. MANGO, *Arquitectura bizantina*, Madrid, 1989, pp. 110-112. S. ČURČIĆ, *Architecture in the Balkans. From Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven-Londres, 2008, pp. 273-275.

<sup>104</sup> La normalización espacial de *prothesis* al Norte y *diakonikon* al Sur es postbizantina. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien*, pp. 149-159.

<sup>105</sup> DESCOEUDRES, *Die Pastophorien*, pp. 132-141. ČURČIĆ, *Architecture*, pp. 221-238. En buena parte de los casos se trata de *parabemata* o pastoforios, en otros, capillas funerarias o martiriales, pero no se excluye que alguna vez tuvieran destino eucarístico.

<sup>106</sup> MANGO, *Arquitectura*, pp. 91-97.

<sup>107</sup> R. MEPIASCHWILI, W. ZINZADZE, *Georgien. Wehrbauten und Kirchen*, Leipzig, 1987, pp. 183 y 189.

<sup>108</sup> C. BOURAS, *Byzantine and post-byzantine architecture in Greece*, Atenas, 2006, pp. 49, 64; A. ALPAGO-NOVELLO, G. DEMETROKÁLLE, *H Byzantiné téchne stén Helláda*, Atenas, s.a, p. 94; ČURČIĆ, *Architecture*, pp. 318-319, 328-329, 333-335.

<sup>109</sup> ČURČIĆ, *Architecture*, pp. 335-336.

<sup>110</sup> RUGGERI, *Byzantine*, pp. 216, 227-229; ČURČIĆ, *Architecture*, pp. 271-272 y n. 30.

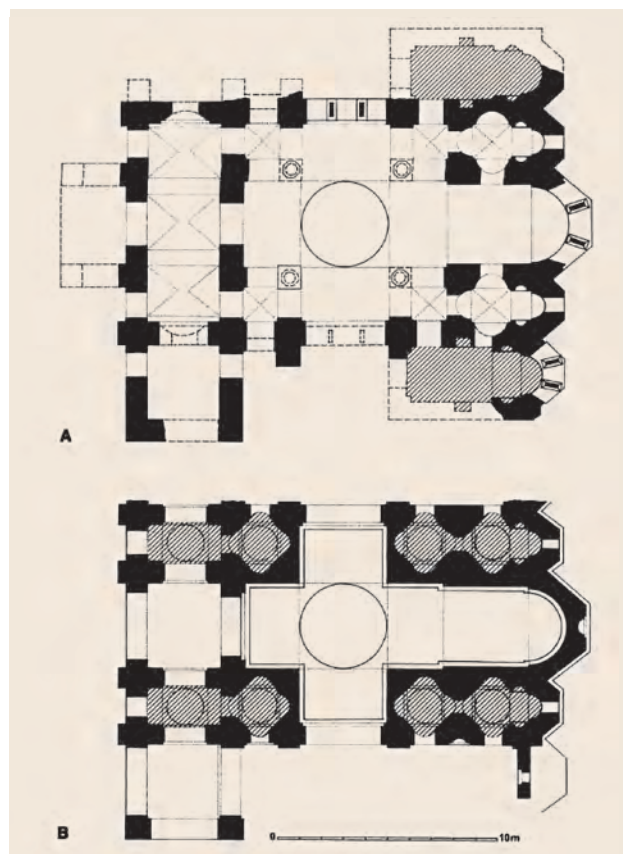


Fig. 4. Monasterio de Constantino Lips (Fenari Isa Camii). Planta. Según Slobodan Ćurčić

conservada del *tetrakamaron* parece ser la Atik Mustafa Paça Camii, a la que se suman otros edificios conocidos por su excavación arqueológica.<sup>111</sup>

En Capadocia, región ajena a los usos litúrgicos de la capital, la arquitectura rupestre documenta ejemplos de triple altar en la misma época. El fenómeno se documenta ya en templos de los siglos VI y VII: Durmuş Kadir, Avcılar; Üzümlü Kilise, Zelve, y se ha explicado morfológicamente a partir de la influencia de los limítrofes templos de la Alta Mesopotamia. A inicios del siglo X son frecuentes: Göreme 11, Göreme 9, Meskendir, y continúan en el siglo XI. Fuere cual fuere la conformación litúrgica del templo, con simple o múltiple santuario, en todos se ha normalizado la ubicación del nicho para la ceremonia de la *prothesis* en el lado septentrional del santuario, lo que es prueba del uso eucarístico de todos los altares existentes.<sup>112</sup>

Los templos monofisitas sirios del Tūr Abdīn, caracterizados por la triple cabecera inserta en testero recto común, han sido aludidos como fuente de origen del triple santuario. Una

<sup>111</sup> ĆURČIĆ, *Architecture*, pp. 272-273.

<sup>112</sup> TETERIATNIKOV, *The liturgical Planning*, pp. 46-48, 55, 57, 58, 69.



parte de estos edificios dispone de un único santuario y dos pastoforias laterales, precedidos de nave transversal única y nártex occidental y estuvo al servicio de comunidades monásticas.<sup>113</sup> Son una minoría los que acreditan tres altares, aunque dos de ellos se emplacen en pastoforias.<sup>114</sup> En los templos parroquiales, de dos naves longitudinales paralelas, la norma es un único altar en la nave y otro u otros dos en el anexo levantado al Sureste.<sup>115</sup> El problema radica en aquilatar las fechas de estas construcciones, carentes de excavaciones arqueológicas y en estado de ruina parcial en muchos casos.

El triple altar inserto en cabecera rectangular común y transepto se atestigua en algunos templos monásticos coptos altomedievales: iglesia de Santa María, Dayr al-Surian, del 645; iglesia de San Gabriel, Dayr al-Malak Ghubrial, Naqlun, del siglo IX.<sup>116</sup> No obstante, la mayoría de estas cabeceras –Cellia, Deir el-Baramus, Deir el-Moharrak, Deir Abu Hennes, monasterio de San Antonio, Anba Bishoi, etc–, estuvo equipada con un único altar, actuando las dependencias laterales como auxiliares del culto, aunque en la actualidad dispongan de altares como el ábside central. La fecha de la inserción de los altares es dudosa, pero no parece remontar más allá del siglo VIII o los primeros tiempos del IX. La innovación no alcanzó a los templos nubios.<sup>117</sup>

La aparición en Occidente se detecta a partir de mediados del siglo VIII:<sup>118</sup> Sant'Angelo in Pescheria (755), Santa María in Cosmedin (780, reconstrucción de Adriano I), Santa María in Domnica (820) en Roma.<sup>119</sup> En la Italia septentrional de la segunda mitad del siglo VIII se registran cabeceras triples monásticas en Santa María di Sesto al Reghena, en las dos fundaciones de Ansa y Desiderio: San Salvador de Brescia II, fundado en 753 y consagrado en 763 (Fig. 5), y San Salvador de Sirmione, así como en Santa María Teodote y San Salvador –hoy San Félix– de Pavía –también fundación de Desiderio y Ansa–, y Santa María d'Aurona, Milán, tal vez la más temprana, datable en torno a 740-750. Todas constan de tres ábsides semicirculares o de herradura, paralelos e independientes y dotados de altares, y en tres casos (San Salvador de Brescia, San Salvador de Sirmione y San Salvador de Pavía) poseyeron criptas bajo las cabece-

<sup>113</sup> G. WIESSNER, *Christliche Kultbauten im Tür 'Abdin*, Wiesbaden, 1982-1993. Nave transversal: I, p. 40 (Mār Sābā, Barištepe), p. 68 (Dēr Ġazāla, Dibek), p. 81 (Mār Gabrī'el, İzburak), p. 84 (Mār Bassōs, Kayı), p. 95 (Mār Yūḥannān, Nurlu), p. 112 (Dēr el-Muḥr), (Üçyol), p. 145 (Mār Ya'küb, Deyrulzafaran).

<sup>114</sup> *Ibidem*, I, p. 46 (Çatalçam, Dēr eṣ-Şalīb).

<sup>115</sup> *Ibidem*, II y IV, passim.

<sup>116</sup> G. GABRA, *Coptic Monasteries, Egypt's monastic art and architecture*, El Cairo-Nueva York, 2002, pp. 49-50, 68-69. En el caso hispánico, ya G. GODDARD-KING aludió a estos antecedentes, "Algunos rasgos de influjo oriental en la arquitectura española de la Edad Media", *Arquitectura*, 48 (1923), pp. 85-92.

<sup>117</sup> C. C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster, 1974, pp. 26, 39-41.

<sup>118</sup> Es preciso rechazar el caso de San Salvador de Spoleto, cuya triple cabecera, datada entre fines del siglo VI e inicios del VIII, no responde al triple altar, siendo los arcos amplios abiertos entre ábsides y naves laterales resultado de reforma posterior, C. JÄGGI, *San Salvatore in Spoleto. Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Architektur Italiens*, Wiesbaden, 1998, pp. 40-41 y 127-149.

<sup>119</sup> R. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile of a City (312-1308)*, Princeton, 1981, p. 105. Recoge la indicación del biógrafo de Adriano I en el LP señalando la novedad que supuso la nueva cabecera de Santa María in Cosmedin. Los hitos fundamentales habían sido adelantados por H. SCHLUNK, "Arte visigodo. Arte asturiano", *Ars Hispaniae*, II, Madrid, 1947, pp. 340-341, lo que le indujo a proponer la influencia continental en este aspecto de la arquitectura asturiana.

ras.<sup>120</sup> En el cantón suizo de los Grisones se desarrolló desde la primera mitad del siglo VIII un peculiar tipo de templos monumentales con nave única y triple cabecera de ábsides paralelos o insertos en muro testero común: San Lucio de Chur/Coira –con cripta absidal–, San Martín de Chur/Coira, Santa María de Disentis III, San Martín de Disentis III, San Benito de Mals/Malles, San Pedro de Mistail-Norte, San Juan de Müstair (Fig. 6), San Vicente de PflEIF, San Florino de Ramosch, San Mauricio de TumeGL/Tomils II, San Martín de Zillis II. Se añaden ejemplos en el Alto Adigio: Santa Margarita de Lana, San Jorge de VöLLAN II y La Asunción de Civezzano III; y en Baviera: San Benito de Sandau.<sup>121</sup> El triple altar caracteriza parte de las plantas conocidas de la arquitectura altomedieval del Adriático oriental, entre la segunda mitad del s. VIII e inicios del s. IX, con cabeceras rectangulares unificadas al exterior –iglesia de advocación desconocida en Guran/Gurano, Santa Sofía de Dvigrad/Duecastelli, San Simón de Guran/Gurano, Santa María en Biskupija–, o con tres ábsides semicirculares en batería –Santa María Alta de Bale/Valle, San Andrés en la isla de Rovinj/Rovigno, San Quirino de Vodnjan/Dignano, San Trifón de Kotor, Bilanje Donje, San Vito de Zadar, Santa Cruz de Nin/Nona–. La estrecha relación entre ambos territorios parece explicarse por la común dependencia de

<sup>120</sup> G. CANTINO WATAGHIN, “Monasteri tra VIII e IX secolo: evidenze archeologiche per l'Italia settentrionale”, en BERTELLI, BROGIOLO (eds.), *Il futuro*, pp. 129-141, part. 135. San Salvador de Brescia I, datada en la segunda mitad del s. VII, presentaba igualmente triple ábside, G. P. BROGIOLO, “Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione del monastero al mito”, *Ibidem*, pp. 143-155; *Idem*, “Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali”, en R. STRADIOTTI (ed.), *San Salvatore-Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, Milán, 2001, pp. 60-70; *Idem*, “Da la fondazione del monastero al mito de Ansa e Santa Giulia”, en *Idem* y F. MORANDINI (eds.), *Dalla corte regia al monastero de San Salvatore-Santa Giulia di Brescia*, Mantua, 2014, pp. 17-33. *Idem*, (ed.), *Le chiese medievali del Garda bresciano*, Brescia, 2015, pp. 30-33. La historiografía, a partir del trabajo de conjunto de S. STEINMANN-BRODTBECK, “Herkunft und Verbreitung des Dreiapsidenchores”, *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 1 (1939), pp. 65-95, ha relacionado estas cabeceras con la tradición adriática de templos del siglo VI (San Apolinar in Classe, Rávena; Santa María Formosa, Pula/Pola; basílicas de Santa María delle Grazie y Santa Eufemia de Grado; basílica eufrasiana de Poreč/Parenzo). El paralelo formal no puede esconder la diferencia funcional, pues los primeros dispusieron de pastoforias y no de ábsides, que sí son claros en el último. A ejemplo de la cabecera de Grado se edificaron otros templos menores como San Juan en Timavo y San Vigilio de Paise: L. VILLA, “Edifici di culto in Friuli tra l'età paleocristiana e l'alto medioevo”, en H. R. SENNHAUSER (ed.), *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet. Von der Spätantike bis in ottonische Zeit*, Munich, 2003, II, pp. 501-579, part. 554-556, cuyos ábsides laterales fueron erigidos a posteriori y dotados de altares cuando ya se había extendido la norma, cf. H. R. SENNHAUSER, “Typen, Formen und Tendenzen im frühen Kirchenbau des östlichen Alpengebietes. Versuch einer Übersicht”, en *idem* (ed.), *Frühe Kirchen*, II, pp. 919-980, part. 941; S. LOMARTIRE, “Reflessioni sulla diffusione del tipo Dreiapsiden-Saalkirche nell'architettura lombarda dell'alto medioevo”, *Hortus artium medievalium*, 9 (2003), pp. 417-432, ha retomado el problema, sin conclusión en lo referente a origen y función.

<sup>121</sup> H. R. SENNHAUSER, “Frühchristliche und frühmittelalterliche kirchliche Bauten in der Diözese Chur und in den nördlich und südlich angrenzenden Landschaften”, en *Idem* (ed.), *Frühe Kirchen*, I, pp. 9-221, part. Abb. 8, p. 18 y las voces respectivas en el catálogo A: A-24, A-26, A-30, A-31, A-65, A-71, A-78, A-80, A-120. H. NOTHDURFTER, “Frühchristliche und frühmittelalterliche Kirchenbauten in Südtirol”, *Ibidem*, pp. 273-255, y voces en catálogo C: C-10, C-11, C-16; G. CIURLETTI, “Antiche chiese del Trentino, dalla prima affermazione del Cristianesimo al X secolo”, *Ibidem*, pp. 357-401, y voces del catálogo D: D-5. S. CODREANU-WINDAUER, “Vorromanische Kirchenbauten in Albayern”, *Ibidem*, II, pp. 457-485, part. 472-473. U. CLAVADETSCHER, B. I. KELLER, “Neu entdeckt: Zu laufenden Grabungen in Graubünden. Hohenraetien/Sils im Domleschg und TumeGL/Tomils”, *Ibidem*, II, pp. 611-613. Una variante de triple altar aparece a inicios del s. IX en la misma zona: la cabecera con dos ábsides paralelos, cada uno albergando un altar secundario y con el principal adelantado entre ambos: Reichenau-Mittelzell II (816), que se reprodujo en Weingarten (1124). Cf. SENNHAUSER, “Typen”, pp. 929-930.

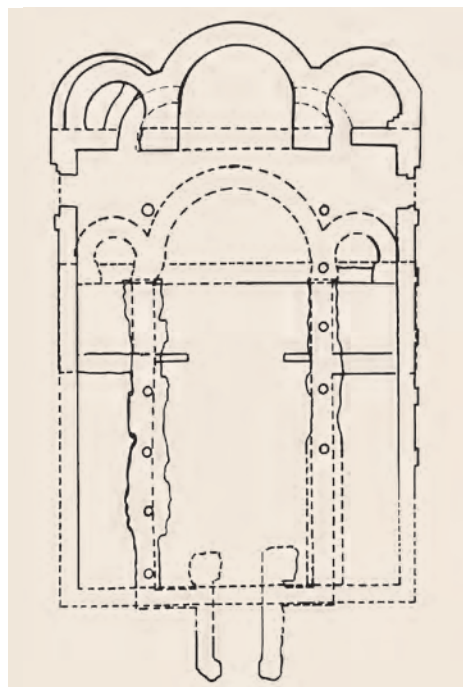


Fig. 5. San Salvador de Brescia II. Planta.  
Según Gian Pietro Brogiolo

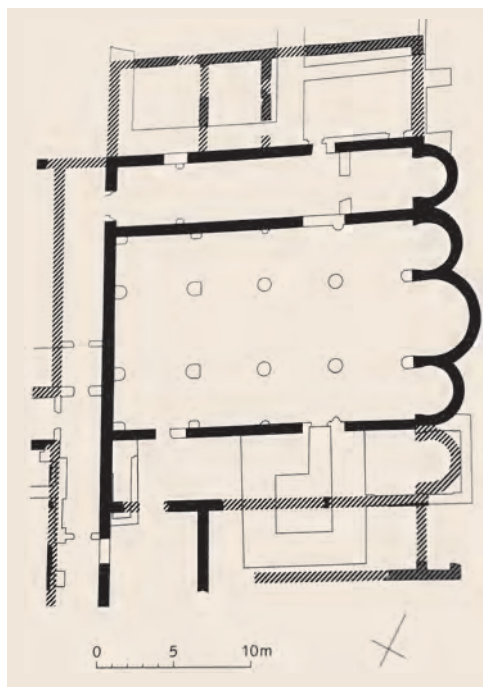


Fig. 6. San Juan de Müstair. Planta.  
Según Hans Rudolf Seenhauser

los patriarcados de Aquileia y Milán.<sup>122</sup> El problema del origen de este tipo constructivo lleva más de un siglo ocupando a la historiografía de la arquitectura altomedieval alpina. Los postulados antecedentes de los siglos V y VI en capillas funerarias o martiriales anexas en Siria (Brad), Egipto (Abū Mīnā, Tell el-Makhzan), Tesalónica (Panagia Acheiropoietos) y Parenzo (testero de la basílica septentrional del complejo eufrasiano) carecen de vínculos tanto formales como funcionales y, sobre todo, geocronológicos y no configuran un grupo definido. El grupo parece haberse conformado a partir de la diócesis de Chur/Coira en el último tercio del s. VIII, en un tiempo dominado ya por la actuación de obispos francos, lo que excluye la posibilidad de un desarrollo autóctono.<sup>123</sup>

Una cabecera triple abovedada y rectangular, con separación interna mediante columnas compone el santuario del “Tempietto” de Cividale del Friuli, aunque la información arqueoló-

<sup>122</sup> V. P. GOSS, “The Eighth Century in the Eastern Adriatic-Facts and Fiction”, en V. PACE (ed.), *L’VIII secolo: un secolo inquieto*, Cividale del Friuli, 2010, pp. 213-218, part. 213. M. JURKOVIĆ, “Architettura dell’epoca carolingia”, en C. BERTELLI et alii (eds.), *Bizantini, Croati, Carolingi*, Milán, 2001, pp. 151-173, 340-344, 349, 351, 377, 448-450, 464-465; T. MARASOVIĆ, *Dalmatia praeromanica. Ranosrednjovjekovno graditeljstvo u Dalmaciji*, Split-Zagreb, 2008, pp. 227-228.

<sup>123</sup> SENNHAUSER, “Typen”, pp. 933-945. Apunta la posibilidad, sin mucho convencimiento, de que en la elección del triple santuario haya tenido su importancia la connotación simbólica estimulada por la cuestión teológica trinitaria del *Filioque*, virulenta en la última década del siglo VIII.

gica permite certificar un único altar en ella.<sup>124</sup> Se documenta el triple altar en la primera iglesia *maior* de San Vincenzo al Volturno (729-739), dedicada a Santa María, con altares secundarios en honor de San Pancracio y San Benito.<sup>125</sup> En fin, dos grandes edificios centrados coetáneos, la Santa Trinidad de Zadar I (fines del s. VIII) (Fig. 7) y Santa Sofía de Benevento (758-760), proyectaron tres ábsides en sus estructuras circulares<sup>126</sup>. Por el contrario, templos sardos, como Santa Cruz de Ittireddu o San Salvador de Iglesias, fechados entre el siglo VIII y el IX, presentan cabecera triabsidada, pero con los ábsides laterales destinados a funciones auxiliares.<sup>127</sup>

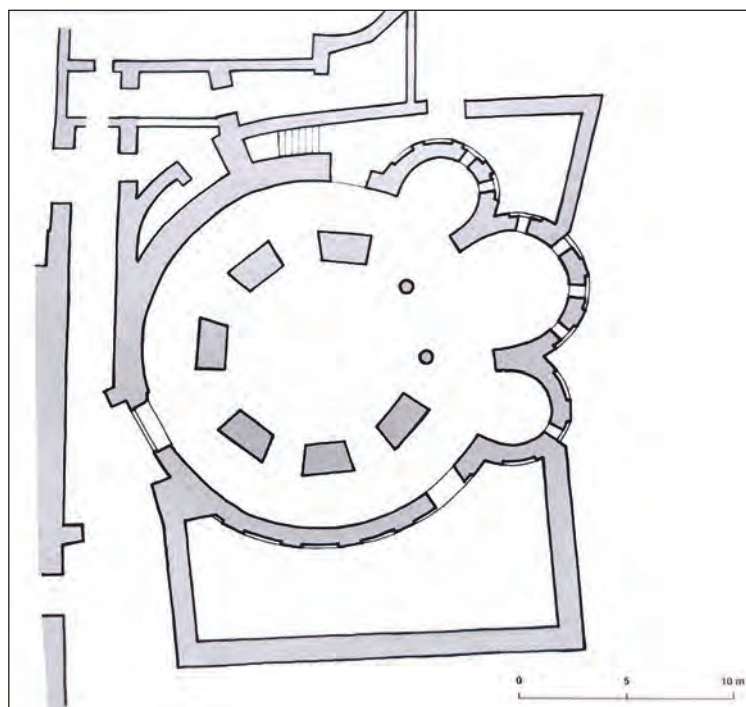


Fig. 7. La Santa Trinidad de Zadar. Planta. Según Pavuša Vežić

<sup>124</sup> M. CASIRANI, S. CERNUSCHI, L. CODINI, "Dati per una riconsiderazione del Tempietto longobardo", en S. LUSUARDI SIENNA (ed.), *Cividale longobarda. Materiali per una rilettura archeologica*, Milán, 2002, pp. 107-159, part. 120-131.

<sup>125</sup> F. MARAZZI, "Varcando lo spartiacque. San Vincenzo al Volturno dalla fondazione alla conquista franca del Regnum Langobardorum", en PACE (ed.), *L'VIII secolo*, pp. 163-184, part. 169.

<sup>126</sup> P. VEŽIĆ, *Sveti Donat. Rotonda Sv. Trojstva u Zadru*, Split, 2002, pp. 73-79; S. CARELLA, *Architecture religieuse haut-médiévale en Italie méridionale: le Diocèse de Benevent*, Turnhout 2011, pp. 35-55; M. ROTILI, "Spazi monastici a Benevento", *Hortus artium medievalium*, 23-1 (2017), pp. 240-261, part. 254-257; G. ZORNETTA, "Il monastero femminile di Santa Sofia di Benevento. Ambizioni e limiti di un progetto politico e familiare nell'Italia meridionale longobarda (secoli VIII-IX)", *Reti medievali Rivista*, 20-1 (2019), pp. 1-26. Agradezco a G. Zornetta y C. La Rocca la información bibliográfica sobre Benevento.

<sup>127</sup> R. CORONEO, *Arte in Sardegna dal IV allá meta dell'XI secolo*, Cagliari, 2011, pp. 386-391; *Idem* (ed.), *La Chiesa altomedievale de San Salvatore de Iglesias. Architettura e restauro*, Iglesias, 2009, pp. 89-93.

Resulta evidente que la necesidad funcional surgió en la misma época en Oriente y Occidente, hacia el siglo VII en el seno de monasterios con monjes presbíteros, y que se solucionó en el siguiente con las posibilidades disponibles en las diferentes tradiciones arquitectónicas regionales. En Hispania, la invasión omeya del 711, con su inmensa incidencia sobre la vida social y política, y el exasperante silencio de las fuentes, han provocado que el siglo VIII apenas haya podido ser estudiado, salvo el relato de los acontecimientos políticos de la conquista árabe y la formación de los núcleos de resistencia. Esta circunstancia pesa como una losa en la comprensión de la centuria en la historia peninsular, que no ve modo de colmar la laguna de ignorancia. Se reconstruye así una época vacía, carente de vitalidad, en ilógico contraste frente a la “inquietud”<sup>128</sup> que manifiesta en la Europa continental e insular. Cada vez se revela más patente que tal visión es exclusivo producto de la parquedad de las fuentes. Los análisis minuciosos de la documentación, cuando aflora con mayor detalle en las décadas finales, permiten atisbar un Reino de Asturias plenamente integrado en los circuitos europeos, económicos, diplomáticos e intelectuales.

Está claro también que en siglo IX ya se ha proporcionado desde el proyecto arquitectónico la solución al problema. Procede entonces indagar el origen de la concreta forma arquitectónica aplicada en Asturias hacia 800: la cabecera recta insertando tres santuarios rectangulares paralelos abovedados con cañones.

Supone un inconveniente grave para dilucidar la cuestión establecer la fecha de ruina de las construcciones precedentes en Hispania, para poder determinar su estado en los tiempos iniciales del reino de Asturias y ponderar su hipotético papel como modelo tipológico. La fecha y metodología de las excavaciones determina inflexiblemente la respuesta. Entre las excavadas científicamente, sabemos que Son Fadrinet pudo permanecer en uso hasta la conquista omeya de las islas a inicios del siglo XI<sup>129</sup>, Son Peretó se abandonó en el siglo VIII,<sup>130</sup> El Bovalar y El Tolmo de Minateda fueron destruidos en el VIII,<sup>131</sup> Gerena se mantuvo en uso durante todo el siglo VII, suponiendo los excavadores su abandono en el VIII.<sup>132</sup> Además de la distancia geográfica que separa estas construcciones del territorio nuclear del Reino de Asturias, estas fechas de abandono señalan que nada de ello pudo ser conocido por los arquitectos asturianos de inicios del siglo IX, y, por tanto, la vía de la herencia como explicación del proyecto asturiano ha de ser abandonada.

En los momentos en que la arquitectura asturiana se subsumía bajo su conceptualización como provincia marginal del Imperio carolingio, la triple cabecera fue explicada como directa importación de la arquitectura ultrapirenaica, sin mayor concreción. Procede examinar la cuestión. Las iglesias francas con dependencias de servicio laterales desaparecen en la primera

<sup>128</sup> Cf. el ya citado congreso de Cividale del Friuli, 2010, *L'VIII secolo: un secolo inquieto*.

<sup>129</sup> ULBERT, ORFILA, “Die frühchristliche”, p. 297.

<sup>130</sup> M. RIERA, M. A. CAU, “Primera aproximación global a la cerámica recuperada en el sector oest de Son Peretó: campanyes d’excavación 1982-1984 i 2005-2008”, *MUSA*, 8 (2013), pp. 82-95, part. 82.

<sup>131</sup> S. GUTIÉRREZ LLORET, B. GAMO, V. AMORÓS, “Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval en el Sureste de la Península Ibérica”, en L. CABALLERO, P. MATEOS, M. RETUERCE (eds.), *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, Madrid-Mérida, 2003, pp. 119-168, part. 123 y 140; PALOL, “L’arqueologia cristiana”, p. 26.

<sup>132</sup> FERNÁNDEZ GÓMEZ *et alii*, “La basílica”, p. 197.

mitad del siglo VIII.<sup>133</sup> En la ingente documentación reunida en los tres volúmenes de la arquitectura cristiana anterior a los carolingios, solamente se encuentra un discutido ejemplo de cabecera triabsidada con triple altar: el templo de Marmoutier/Maursmünster I, que corresponde a la fundación de 724 según el excavador. La estratigrafía demuestra que el templo I es el triabsidado, que los altares laterales pertenecen a la fase I y que ya estaba construido en 819±10. Esta es la referencia estratigráfica, válida para argumentar sobre una cabecera con tres altares en batería en la primera fase. No obstante, Jacobsen vincula tipológicamente este primer edificio a la reforma anianense, ca. 816-817.<sup>134</sup> A la misma intención adscribe al autor la construcción de una cabecera triple embebida en testero recto añadida a una única nave rectangular preexistente en San Andrés de Argelliers, cerca de Aniane, que se fecha entre 780 y 799.<sup>135</sup>

Ello nos da pie para introducir el debatido asunto de las vicisitudes historiográfico-arquitectónicas del plano anianense: del plano de San Galo a Inden-Kornelimünster (Fig. 8) y a la arqueología de Aniano. Historiográficamente, la vinculación entre el plano del monasterio “ideal” –elaborado en Reichenau y conservado en la biblioteca de la abadía hermana de San Galo– y la “reforma” monástica dirigida por Benito de Aniano e impulsada por iniciativa de Ludovico Pío a partir de 816 fue patrimonio común desde su primera formulación a cargo de H. Graf en 1892, hasta 1992, con alguna excepción como la de E. Lehmann en 1965.<sup>136</sup> En esta fecha W. Jacobsen demostró que el plano era probable obra de Walahfrid Strabo, monje de Reichenau, quien lo había dibujado en 830, dato que, entre otros aspectos, excluía toda relación con la reforma anianense.<sup>137</sup> Paralelamente, otros autores señalaron las incoherencias del plano respecto a la arquitectura de Reichenau, tanto por contraste con las excavaciones arqueológicas, como por relación con las dimensiones de la comunidad monástica de San Galo en el momento.<sup>138</sup> En consecuencia, la tesis tradicional quedó inservible. A la vez, desde 1982

<sup>133</sup> W. JACOBSEN, *Der Klosterplan von Sankt Gallen und die karolingische Architektur*, Berlín, 1992, pp. 263-264, relaciona la desaparición del tipo con la introducción de la liturgia romana bajo Pipino III.

<sup>134</sup> E. KERN, “Marmoutier. Église abbatiale”, en *Les premiers monuments chrétiens de la France, III. Ouest, Nord et Est*, París, 1998, pp. 29-35; W. JACOBSEN, *Vorromanische Kirchenbauten*, Munich, 1991, II, pp. 267-268; *Idem*, *Der Klosterplan*, pp. 272-275.

<sup>135</sup> JACOBSEN, *Der Klosterplan*, pp. 270-271.

<sup>136</sup> K. J. CONANT, *Carolingian and Romanesque Architecture*, Londres, 1959 (Madrid, 1991), pp. 57-61; W. HORN, E. BORN, *The Plan of Saint Gall. A Study of the architecture and economy of, and life in a paradigmatic carolingian monastery*, Los Ángeles, 1979; K. HECHT, *Der St. Galler Klosterplan*, Wiesbaden, 1983, pp. 256-313. Los dos últimos como síntesis finales de sendas series de trabajos monográficos sobre el documento desde finales de la década de 1950-inicios de la de 1960. Cf. el panorama historiográfico en W. JACOBSEN, “Der St. Galler Klosterplan – 300 Jahre Forschung”, en P. OCHSENBEIN, K. SCHMUKI (eds.), *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, Sankt Gallen, 2002, pp. 13-56. Cf. la crítica al concepto de “reforma anianense” en W. KETTEMANN, *Subsidia Anianiensis. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur geschichte Witziza-benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten “anianischen Reform”*, Diss. Gerhard-Mercator-Universität-Gesamthochschule Duisburg, Duisburg, 2000, pp. 1-21 y 334-338. Sobre la existencia de reformas monásticas de inspiración episcopal paralelas a la de Benito de Aniano, O. G. OEXLE, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften in westfränkischen Bereich*, Munich, 1978, pp. 134-182.

<sup>137</sup> JACOBSEN, *Der Klosterplan*, pp. 327-328. Las conclusiones de la tesis, defendida en 1981, habían sido aprovechadas por A. ZETTLER, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau*, Sigmaringen, 1988, pp. 240-242.

<sup>138</sup> H. R. SENNHAUSER, s.v. en *Vorromanische Kirchenbauten*, Munich, 1991, II, p. 362 y plano p. 368; H. HORAT, “Die mittelalterliche Architektur der Abtei Sankt Gallen”, en W. VOGLER (ed.), *Die Kultur der Abtei Sankt Gallen*, Zürich, 1991, p. 185-200.

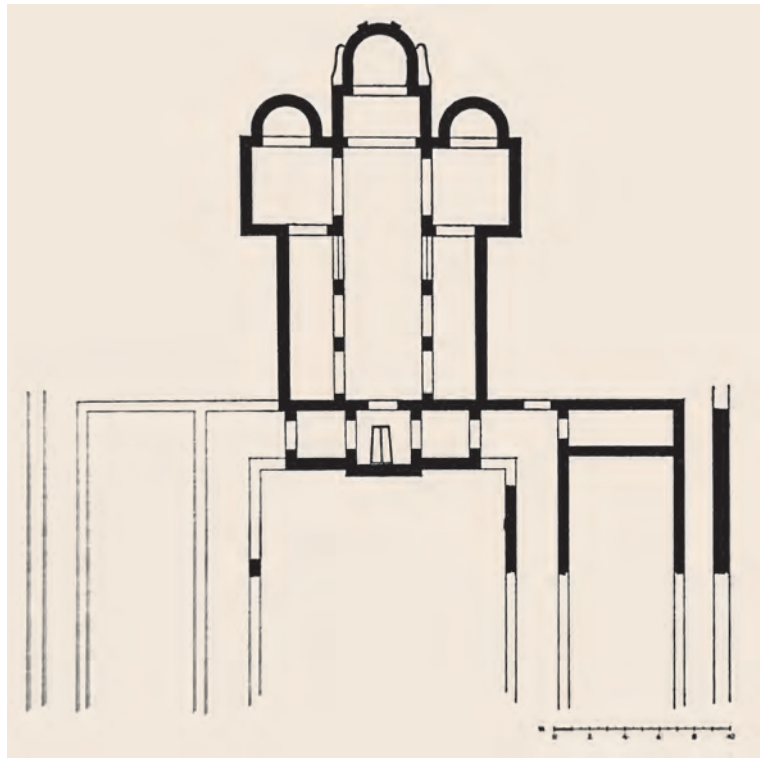


Fig. 8. San Salvador de Inden-Kornelimünster. Planta de la fase I. Según Leo Hugot

el mismo Jacobsen propuso identificar el tipo arquitectónico anianense en un grupo de templos similares localizados en monasterios vinculados con la biografía del reformador, las *gestauchten Zellenbasiliken* o *Zellenquerbauten*. Se trata de la basílica de Eginardo en Steinbach-Michelstadt (815-827)<sup>139</sup>, San Salvador de Inden-Kornelimünster (814-817),<sup>140</sup> Santa Gertrudis de Landen (ca. 825), San Pedro de Münstereifel (830-844), la definitiva refacción del diseño del templo en el plano de San Galo (fase III, 830), y –a juicio de Jacobsen–, Marmoutier/Maursmünster.<sup>141</sup> Todos disponen de cabecera triple con tres altares, acceso cerrado desde las naves a los santuarios laterales y un crucero separado de la nave central mediante cancel y se interpretaron en este momento como el tipo de templo reformado en el sentido prescrito por las constituciones monásticas del hispano Witiza/Benito de Aniano. A ellos se añade San Justino de Höchst (ca. 830-840).<sup>142</sup>

<sup>139</sup> T. LUDWIG, O. MÜLLER, I. WIDDRA-SPIESS, *Die Einhardsbasilika in Steinbach bei Michelstadt am Odenwald*, Maguncia, 2000<sup>2</sup>, I, pp. 12-23, 38-63. El triple altar se repite en la cripta, p. 63.

<sup>140</sup> L. HUGOT, *Kornelimünster. Untersuchung über die baugeschichtliche Entwicklung der ehemaligen Benediktinerklosterkirche*, Colonia-Graz, 1968, pp. 7-17 y 103-110.

<sup>141</sup> JACOBSEN, *Der Klosterplan*, pp. 125-126, 168-170 y 264-276.

<sup>142</sup> W. METTERNICH, *Die Justinuskirche in Frankfurt am Main-Höchst*, Königstein in Taunus, 2017, p. 17: datación dendrocronológica 850±8 en muestra obtenida en el muro sobre el arco triunfal.

Unos años después, sobrevinieron las primeras críticas: los resultados de las excavaciones arqueológicas en el propio monasterio de Aniano no confirmaron la existencia en el lugar fundacional de la reforma de un edificio semejante a los descritos.<sup>143</sup> Las excavaciones sistemáticas de L. Schneider (Fig. 9) han permitido exhumar las estructuras pertenecientes a la iglesia dedicada a Santa María: un templo de nave única, transepto sobresaliente y triple cabecera, compuesta por tres capillas independientes, dotadas de ábsides al Norte y al Sur, manteniéndose abierta la posibilidad de un santuario central cuadrangular o absidiado. Al Sur de ella se situaba San Salvador, edificio basilical dotado igualmente de dos capillas absidiadas laterales, un santuario central cuadrangular muy sobresaliente, y un cuarto altar.<sup>144</sup> La confrontación de estos datos con la información contenida en la *Vita Benedicti*, de Ardón, resulta factible tras la edición crítica e investigación de W. Kettemann. La fundación de Santa María de Aniano tuvo lugar ex novo entre 777-781, y le siguió la de San Salvador en 782, convertido en templo



Fig. 9. San Salvador de Aniano. Planta del conjunto monástico. Según Laurent Schneider

<sup>143</sup> M. UNTERMANN, *Architektur im frühen Mittelalter*, Darmstadt, 2006, p. 134.

<sup>144</sup> L. SCHNEIDER, "Une fondation multiple, un monastère pluriel. Les contextes topographiques de la genèse du monastère d'Aniane d'après l'archéologie et la Vie de saint Benoît (fin VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)", *L'origine des sites monastiques : confrontation entre la terminologie des sources textuelles et l'archéologie*, BUCEMA, hors serie, 10 (2016), pp. 1-30, part. 8-18. <http://cem.revues.org/14481.halshs-01420168>.



principal. Ardón apunta la advocación del Salvador (*in honore domini et salvatoris nostri*) y a la Trinidad (*non in alicuius sanctorum pretitulatione sed in deifce trinitatis, ut iam diximus nomine*). De ahí se deduce un altar mayor con tres aras infrapuestas y un único bloque, y no con tres mesas, como se desprende de la descripción inmediatamente subsiguiente. En San Salvador hubo tres altares dedicados a San Miguel, San Pedro y San Pablo y San Esteban. En Santa María, otros tres altares, a Santa María, San Martín y San Benito. Además, fue dedicada una iglesia a San Juan Bautista en el cementerio. Nunca existió una dedicación a la Trinidad en Aniano: no aparece como tal en las fuentes narrativas o diplomáticas. Solo consta la mención de la *Vita Benedicti*.<sup>145</sup> Es preciso concluir que la capilla mayor de San Salvador hubo de haber dos altares, el de Cristo/Trinidad y el de San Miguel, quizás como *altare matutinale*.<sup>146</sup>

Ahora bien, no se oponen necesariamente estas realidades arqueológico-documentales a la tesis de Jacobsen: la configuración arquitectónica de los *Zellenquerbauten* bien pudo deberse a las decisiones tomadas en los sínodos de Aquisgrán (816 y 817), pudiendo en consecuencia desvincularse de las trazas proyectuales de los edificios levantados en la sede de Aniano y su entorno geográfico.

En el entorno de Aniano, se conoce un ejemplo de templo con triple cabecera y altar: San Pedro de Psalmodi (783 y abandonada en 909; reconstrucción muy fiel del original y reconsecración en 1004) (Fig. 10), con santuario triple formado por capillas independientes de testero recto exterior e interior en semicírculo prolongado en herradura, cubiertas con bóvedas, frente al transepto y la nave única, cubiertos con carpintería de madera.<sup>147</sup> Otra fundación emparentada,<sup>148</sup> San Pedro y San Pablo de Caunes-Minervois (795) dispuso de una cabecera rectangular con interior semicircular peraltado referida a esta etapa,<sup>149</sup> a la que no sería extraño se hubieran añadido dos santuarios colaterales separados del central, ocultos hoy bajo los ábsides laterales del siglo XII. Por último, en Arnesp, Valentine (Haute Garonne), se excavó (G. Fouet) y reexcavó (M.-G. Colin) un complejo eclesiástico en el que se ha podido reconstruir una planta muy similar, constituyendo la fase 3 del yacimiento, construida sobre un mausoleo monumental anterior, fechado en la segunda mitad del siglo IV. Se trata de una iglesia compuesta por una úni-

<sup>145</sup> KETTEMANN, *Subsidia Anianiensia*, p. 149 y n. 1, p. 152 y n. 9, pp. 155, 165, 224-226 (VB, 3, 5 y 17).

<sup>146</sup> La mención trinitaria se enmarca a juicio de Kettemann en la lucha contra el adopcionismo, lo que a mi juicio carece de fundamento suficiente, pues en ningún momento Ardón aplica a Cristo conceptos de teología trinitaria, sino estrictamente cristológicos, al modo de los expresados por ejemplo en las *laudes regiae* coetáneas. Cf. B. OFFERMANN, *Die liturgische Herrscherakklamationen des Mittelalters*, Weimar, 1953, pp. 101-118.

<sup>147</sup> J. DODDS *et alii*, "L'ancienne abbaye de Psalmodi (Saint-Laurent-d'Aigiouze, Gard) premier bilan des fouilles (1970-1988)", *Archéologie médiévale*, 19 (1989), pp. 7-56, part. 18-27 y fig. 8-10, donde ya se hace referencia al paralelo con Aniano, a partir del plano barroco publicado por B. UHDE-STAHL en 1980, y a la derivación planimétrica de templos de inicios del XI, como Santa María de Vaugines, San Andrés de Soreda, San Ginés de Les Fontanes y San Pedro des Cuisines (Toulouse), lo que es discutible y no inmediatamente evidente; J. SHAFFER, "Psalmodi and the Architecture of Carolingian Septimania", *Gesta*, 44 (2005), pp. 1-11. Se hizo eco de ella JACOBSEN, *Der Klosterplan*, pp. 287-289.

<sup>148</sup> KETTEMANN, *Subsidia Anianiensia*, pp. 256-278.

<sup>149</sup> O. GINOUVEZ, J.-P. CASER, J.-P. SARRET avec la collaboration d'A. GAILLARD, "Interventions archéologiques dans les murs de l'abbaye bénédictine de Caunes-Minervois. Eglise et cloître méridional (1984-1991): premier bilan", en N. POUSTHOMIS-DALLE (ed.), *L'abbaye et le village de Caunes-Minervois (Aude). Archéologie et Histoire. Archéologie du Midi médiéval*, numéro spécial n° 6 (2010), pp. 37-55.

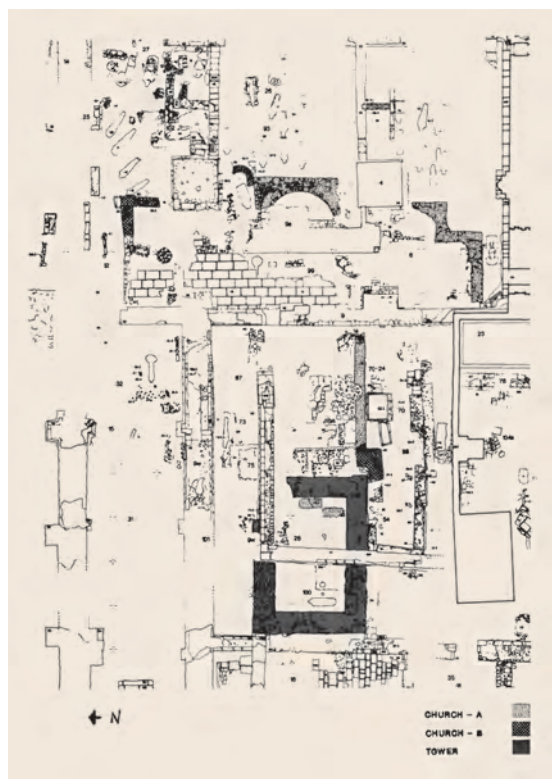


Fig. 10a. San Pedro de Psalmodi. Planta arqueológica.  
Según Jerrilynn Dodds

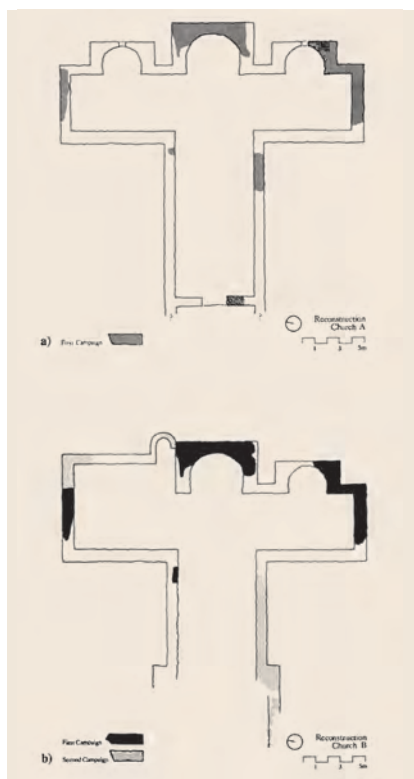


Fig. 10b. San Pedro de Psalmodi. Planta reconstruida de la fase A. Según Jerrilynn Dodds

ca nave, transepto sobresaliente y triple cabecera, formada por tres santuarios independientes cuadrangulares, el central de mayor tamaño que los laterales. Las dataciones  $^{14}\text{C}$  obtenidas del cimiento del santuario central arrojan una fecha entre 640-775 d.C., sin que sea posible discriminar más, a juicio de la arqueóloga directora.<sup>150</sup> Por su parte, la abadía hermana de Gellone/Saint-Guilhem-le-Désert (804-812), cuenta con una cripta cuyos paramentos exteriores están articulados mediante contrafuertes que dejan libres los esquinales, como en Asturias, parecido que ya advirtió Untermann, señalando que *um 800 war offenbar in Septimanie die kulturelle Verbindung des westgotischen Adels mit der westgotisch-asturischen Elite Hispaniens noch ungebrochen*.<sup>151</sup> Pero aún más sorprendente es la similitud conceptual e incluso formal entre

<sup>150</sup> M.-G. COLIN, *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Carcassonne, 2008, pp. 55-80, esp. p. 66, fig. 33 y pp. 68-72. La autora ya recoge las similitudes formales entre la planta de este templo y las de Baños, El Trampal y Psalmodi –pp. 77-80, 189, fig. 268 y 226– y señala las semejanzas temáticas y estilísticas de su escultura arquitectónica y litúrgica con la de Baños, lo que la mueve a sugerir influjo hispánico en la arquitectura del SO de la Galia en los siglos VII y VIII. No se ocupa, sin embargo de la cuestión del uso eucarístico o no de los tres santuarios.

<sup>151</sup> UNTERMANN, *Architektur*, pp. 95-96.

estas cabeceras –Psalmodi, posiblemente Caunes-Minervois, Arnesp en Valentine y Santa María de Aniano– y las hispanas coetáneas, como El Trampal y la adaptación de las dependencias laterales de Melque, que remiten morfológicamente a San Juan de Baños (661). Un rasgo muy diagnóstico, por su excepcionalidad en Occidente, permite relacionar Gellone con Oviedo: la común dedicatoria al Salvador y el colegio apostólico.<sup>152</sup>

Al margen de esta tipología se sitúa el oratorio de Germigny-des-Près, promovido por el también hispano Teodulfo a lo largo de su pontificado en Orléans (798-818), que disponía de un triple santuario, conformado por tres ábsides paralelos de planta en herradura.<sup>153</sup> El mismo personaje reformó ca. 798-800 Saint-Mesmin de Micy a ejemplo de Aniano, solicitando el envío de monjes a Benito de Aniano.<sup>154</sup> Dada la abismal diferencia morfológica que existe entre los edificios de Germigny-des-Prés y Aniano, es más razonable suponer que la inspiración buscada por el obispo de Orléans estribaba más en los aspectos institucionales y de vida cenobítica que en la semejanza arquitectónica de los edificios monacales.

Para finalizar, procede introducir las referencias documentales a templos de los siglos VIII e inicios del IX que permiten inducir la triple cabecera, o al menos, el triple altar a tenor de las advocaciones fundacionales. Ya nos hemos referido a su total ausencia en la documentación del reino visigodo. Precisamente en tiempos de Fruela I asoma la primera: San Miguel de Pedroso (759), dedicado a San Miguel, Santos Pedro y Pablo y San Prudencio.<sup>155</sup> Siguen San Esteban, San Pedro y San Pablo y San Juan Bautista de Calvor (785),<sup>156</sup> y San Juan Bautista, San Esteban y San Tirso de Villa Cellario (787),<sup>157</sup> en tierras del Reino de Asturias. El elenco, aunque mínimo, es significativo, habida cuenta de que el total de documentos auténticos anteriores al 800 no supera la docena, y que parte sustancial de ellos corresponde a simples transacciones inmobiliarias. En consecuencia, se puede proponer razonablemente que desde tiempos de Fruela I el triple santuario es tipo arquitectónico destacado en los monasterios ubicados en el reino de Asturias.

A la vez, el inventario de las advocaciones de estas cabeceras tripartitas, tanto las advertidas en el siglo VIII como las del siglo siguiente, atestiguadas por documentos e inscripciones, permite aseverar que en la ordenación de los santuarios triples no jugó ningún papel la teología trinitaria: ninguna de ellas contiene una dedicación a la Trinidad, ni como conjunto ni desmembrada en las tres Personas. Solo se atestigua el Salvador como advocación central.

<sup>152</sup> J. VON SCHLOSSER, *Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1989<sup>2</sup>, pp. 218-220. Cf. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, VALDÉS GALLEGO, “Las inscripciones perdidas”, p. 259. Nos llevaría muy lejos retomar aquí la cuestión de los *spanish symptoms* en el reino franco, que desde su formulación a cargo de E. BISHOP hace un siglo, no ha dejado de acrecentar su inventario: “Spanish symptoms”, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, pp. 165-202.

<sup>153</sup> Cf. el número monográfico del *BUCEMA*, hors-série, 11 (2019), con trabajos de C. TIGNOLET, C. TREFFORT, J. CROUTEILLE, C. SAPIN, S. BÜTTNER Y S. AUMARD, P. CHEVALIER, B. BERTHOLON, F. HÉBER-SUFFRIN, A. ORANGE-POILPRÉ Y K. MITALAITÉ. <https://doi.org/10.4000/cem.15977>.

<sup>154</sup> VB, c. 24. KETTEMANN, *Subsidia Anianiensis*, pp. 184 y 296-300.

<sup>155</sup> A. C. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del período astur (718-910)*, Oviedo, 1949, I, pp. 59-61.

<sup>156</sup> M. LUCAS ÁLVAREZ, (ed.), *El Tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII al XII)*, Santiago, 1986, pp. 297-298.

<sup>157</sup> FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática*, pp. 85-86. Por las dificultades que suponen en la fecha, entre otros aspectos, las advocaciones, prescindimos del testimonio del año 773 sobre San Juan Bautista, San Salvador y Santa María y San Pelayo y Santiago de Ver, contenido en el *Livro Preto* de Coimbra, A. DE J. DA COSTA (ed.), *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, Coimbra, 1999, pp. 616-617.

## CONCLUSIÓN

La coincidencia en tiempo y contexto cultural –fines del siglo VIII, Asturias, mozárabes andalusíes, monjes hispanos de Septimania y emigrados hispanos a Neustria– de la aparición del triple altar en proyecto arquitectónico, permite definir un foco occidental hispano del fenómeno, estrictamente coetáneo e independiente del perialpino. En el hispánico se adopta el tipo arquitectónico de cabecera recta, con interior recto o semicircular, peraltado o en herradura. En la variante asturiana las tres capillas se presentan constructivamente solidarias entre sí, mientras que entre los mozárabes y en Septimania las capillas son independientes. Para todas las combinaciones arquitectónicas se disponía de antecedentes en la arquitectura hispánica del siglo VII. La innovación radica en la sistematización de una cabecera destinada a acoger por vez primera tres santuarios eucarísticos. El contexto teológico, devocional y litúrgico es común a Oriente y Occidente. La necesidad y la solución fueron consecuencia en buena parte del debate sobre la centralidad de la Eucaristía en la controversia iconoclasta, de Hieria a Nicea II. La participación asturiana en el fenómeno añade un elemento más al expediente que autoriza a postular la plena integración y protagonismo del naciente Reino en la vida cultural de Occidente en la segunda mitad del siglo VIII. Nada de lo ocurrido en Europa le fue ajeno.