

**LAS ORATIONES PRO SACRIS IMAGINIBUS DE JUAN DAMASCENO:  
UN NUEVO ENFOQUE CRONOLÓGICO DESDE LA PERSPECTIVA  
TEOLÓGICA**

**JUAN MANUEL PINAZO PINAZO**

*Avda. Pío Baroja, 16  
C.P. 29017-Málaga  
juanmanuelpinazo@hotmail.com*

***Abstract***

The *Orationes pro sacris imaginibus*, the work in defense of the sacred images by John Damascene, has been debated in terms of its location, both chronologically and in the proper context of the Iconoclastic controversy, by recent studies that have led to a review of the sources and theories with which the period of Iconoclasm was approached. Through the theological analysis of the homilies we propose to shed light on the chronological issues, placing the three *Discourses* during the reign of Constantine V and not in the beginning of the controversy, a contextualization of the work more in line with the theological debates on the images of the moment.

**Key-words:** Image, Icon, Council of Hieria, Iconoclasm, Incarnation

***Resumen***

Las *Orationes pro sacris imaginibus*, la obra en defensa de las imágenes sagradas de Juan Damasceno, han sido objeto de debate en cuanto a su ubicación, tanto cronológicamente como en el contexto adecuado de la Controversia iconoclasta, por parte de los estudios recientes que han llevado a cabo una revisión de las fuentes y de las teorías con las que se abordaba el periodo del Iconoclasmo. Mediante el análisis teológico de las homilias proponemos arrojar luz sobre la problemática cronológica, situando los tres *Discursos* durante el reinado de Constantino V y no en los inicios de la controversia, una contextualización de la obra más acorde con los debates teológicos sobre las imágenes del momento.

**Metadata:** Imagen, Icono, Concilio de Hieria, Iconoclasmo, Encarnación

# **LAS ORACIONES PRO SACRIS IMAGINIBUS DE JUAN DAMASCENO: UN NUEVO ENFOQUE CRONOLÓGICO DESDE LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA**

**JUAN MANUEL PINAZO PINAZO**

La Controversia iconoclasta, el debate sobre la legitimación del arte religioso que fracturó la sociedad bizantina entre el 720 y el 843, ha sido objeto de análisis durante un largo periodo de tiempo por la fascinación que ha venido suscitando en la investigación histórica. Esta fascinación responde, entre otras razones, a que las incógnitas que envuelven este periodo no han sido totalmente resueltas. Y es así por dos motivos: por un lado, la constante revisión a la que se han sometido por parte de los estudios más recientes las teorías con las que se abordaba el tema que nos ocupa y, por otro lado, la relectura de las fuentes a la luz de perspectivas más amplias.

La “Era del Iconoclasmo<sup>1</sup>”, en palabras de Cyril Mango, “es una etiqueta aplicada a algo más de un siglo de historia bizantina a raíz de la primera promulgación de una política iconoclasta como la doctrina oficial del Estado, probablemente en el 726, hasta su condena final en el 843”<sup>2</sup>.

Los siglos VIII y IX representaron un periodo de formación y transformación para la civilización y la cultura romana oriental. Este periodo, tal como se afirma en los últimos análisis relacionados con el fenómeno que supuso la época iconoclasta:

“Fue testigo de la recuperación del estado romano tardío de la devastación que sufrió en la segunda mitad del siglo VII, la reestructuración de las bases institucionales del estado, las etapas finales de la larga evolución de la teología y el dogma de la ortodoxia cristiana oriental, el desarrollo de una nueva élite social y política, la transformación de las formas de vida urbana y la economía, así como de las relaciones entre lo urbano y lo rural y la generación de una nueva perspectiva ‘medieval’ y comprensión del pasado”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Como obras de conjunto sobre el periodo iconoclasta, véase A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers Given at the 9th Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* (Birmingham 1977). Para una actualización del tema, ver L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge 2011.

<sup>2</sup> Cf. C. Mango, “Historical Introduction”, en A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (cit. n. 1), 1-6: 1.

<sup>3</sup> Cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 9.

En lo que están de acuerdo casi todos los historiadores que se han ocupado de esta etapa, es en el hecho de que este periodo ha marcado uno de los momentos más importantes en la antes apuntada transformación de la estructura y de la ideología del Imperio, aunque en lo que no se ponen de acuerdo es en la naturaleza precisa de esa transformación. El Iconoclasmo bizantino, es cierto, se ha visto envuelto desde siempre en una “membrana casi impenetrable de actitudes y suposiciones”, muchas de ellas en conflicto<sup>4</sup>, por lo que hemos de caminar con mucha precaución cuando nos acercamos a las fuentes escritas bizantinas que en su momento trataron el asunto<sup>5</sup>. ¿Por qué ha atraído tanto la atención este fenómeno? Porque, como apuntan los mismos Haldon y Brubaker, la facción que salió victoriosa de esta crisis, los partidarios de las imágenes religiosas, moldearon la percepción histórica de su pasado de tal manera que lo hicieron tema dominante para las generaciones bizantinas posteriores y, por ende, para los historiadores modernos que dependen en primera instancia de documentos escritos desde la perspectiva, más o menos sesgada, de quienes vencieron en la controversia. Y esto ha de ser reexaminado a la luz de esas nuevas perspectivas mencionadas anteriormente.

El periodo del Iconoclasmo, crítico para el Imperio bizantino, ha sido considerado, según las conclusiones de recientes investigaciones, como la última de las reacciones religiosas a la pérdida de las provincias orientales del siglo VII, en primer lugar ante los persas, luego, definitivamente, ante el avance árabe<sup>6</sup>. Según estos argumentos los bizantinos, adoptando una política anicónica, atrajeron la culpa sobre sí mismos, viendo en la situación más que precaria en la que se encontraban el castigo de Dios por la idolatría que implicaba la veneración de los iconos. Como tal, el iconoclasmo sería visto por gran parte de los bizantinistas modernos como una de las muchas medidas adoptadas por los emperadores bizantinos para responder al fantasma de la derrota. Por otro lado, si bien es cierto que hubo movimientos políticos, religiosos y eclesiásticos tanto dentro como

<sup>4</sup> Cf. J. Haldon, “Iconoclasm in Byzantium: Myths and Realities”, 1-11: 1. Se trata de un artículo basado en los análisis del mismo autor y L. Brubaker de su obra *Byzantium in the Iconoclast Era* (cit. n. 1).

<sup>5</sup> J. Haldon advierte de la necesidad de reexaminar los textos y situarlos en su justo contexto histórico; cf. J. Haldon, “Iconoclasm in Byzantium: Myths and Realities” (cit. n. 4), 1: “It has been increasingly recognised – and demonstrated – that the Byzantines were as adept at ‘spin’ as modern politicians are frequently accused of being, so that Byzantine writings on iconoclasm might therefore be seen as a particularly problematic body of primary sources. Indeed, when we come to re-examine the texts involved, and place them clearly in their historical context, it rapidly becomes apparent that very little of what has been assumed about the iconoclast debate is in fact reliable.” Para un estudio de conjunto sobre las fuentes de la Iconoclastia, véase L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1).

<sup>6</sup> A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 193-94.

fuera de la Iglesia que pudieron haber alentado una serie de argumentos iconoclastas, en verdad no está todavía totalmente claro qué pudo causar la Controversia iconoclasta en el siglo VIII. Más difícil aún es elegir un hecho en particular que pudiera llevar todo el movimiento del Iconoclasmo a la vida cotidiana. Si efectivamente no puede negarse que la acción política por parte de la institución imperial y las decisiones de los concilios iconoclastas fueron de gran influencia e importancia, éstos se consideran actualmente en el panorama investigador sólo sintomáticos y no concluyentes para la iniciación del Iconoclasmo en este momento y lugar concreto de la Historia. Si exploramos las razones potenciales del Iconoclasmo, es bastante útil observar la teología de los siete concilios ecuménicos de la Iglesia. Cada uno de ellos fue estimulado por una u otra controversia enraizada en la misma esencia de la identidad cristiana. Podría ser que para el siglo VII la tradición eclesiástica ya hubiera cubierto lo básico de su identidad y alcanzado el momento de una revisión. Por eso, volvió al primer concilio, el de Nicea y a su Cristología, de modo que se pudiera reconsiderar a la luz del concepto de la “encarnación” la importancia de la práctica existente en la Iglesia de la veneración de las imágenes sagradas<sup>7</sup>. Teológicamente, puede considerarse que el corazón de la controversia sobre las imágenes santas fue un asunto que concernía a la tradición. La pregunta que debemos hacernos es: ¿pertenece la veneración de los iconos sagrados a la tradición de la Iglesia que se remontaba hasta los apóstoles, o fue una innovación y en consecuencia una corrupción de la misma<sup>8</sup>?

Según la historiografía tradicional, el uso de la imagería religiosa asumió un papel prominente en la devoción cristiana tanto a nivel público como privado. El primer canon eclesiástico que concierne a los iconos fue emitido en el concilio llamado Quinisexto en el año 691-2, concretamente el canon 82 donde se decretaba que la representación simbólica de Cristo como cordero debía ser sustituida por su forma humana. El comienzo del Iconoclasmo a principios del siglo VIII sería, por consiguiente, un ataque contra una práctica religiosa establecida entre los cristianos. Es en este marco político y religioso donde surge la problemática a la hora de abordar el tema que nos ocupa en este trabajo: situar tanto cronológicamente como en el contexto adecuado de la Controversia Iconoclasta las *Oraciones pro sacris imaginibus* de Juan Damasceno. No es nuestra finalidad establecer conclusiones respecto a este asunto. El camino por recorrer hasta ese fin es largo y está lleno de obstáculos. Expondremos aquí las tesis que han enfocado cronológicamente la obra del santo de Damasco según perspectivas novedosas, fruto de la revisión de las fuentes.

<sup>7</sup> E. Narinskaya, “On the Divine Images: Theology Behind the Icons and their Veneration in the Early Church”, *Transformation*, 29 (2) (2012), 139-148: 139-40.

<sup>8</sup> A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 195.

En esta problemática de establecer una cronología para los tres *Discursos* sobre las imágenes sagradas, se han venido manteniendo dos posturas contrarias. A la tesis tradicional que sostiene que las dos primeras homilías fueron escritas tras el supuesto edicto iconoclasta de León III (717-741), fechado en los años 726-730, y el tercero ya en época de Constantino V (741-775), antes del concilio de Hieria (754), se contraponen la defensa de una cronología más reciente que sitúa los dos primeros sermones sobre las imágenes santas del Damasceno en torno a finales del 740, o principios del 750, y el último en torno a los años 753-754. Las razones que exponen quienes defienden bajar la cronología de los tres discursos tienen que ver con su contextualización en el marco de la búsqueda y recolección por parte de la facción anicónica de textos con los que argumentar e ilustrar su posición teológica, poco antes del concilio de Hieria. Fue en este marco político y religioso cuando el emperador Constantino V compuso sus *Peuseis* (cuestiones teológicas), a las que Juan de Damasco respondió con sus dos primeras homilías, considerando la postura del emperador como el peligro de una promulgación imperial y de una decisión sinodal respecto a los iconos, una futura amenaza más que una realidad consumada. En cuanto a la cronología del tercer discurso, dada su madurez en el tratamiento del concepto y tipología de los iconos, debió de ser escrito poco antes de su muerte, en torno a los años arriba mencionados.

Es importante destacar que el periodo tratado no ha de ser entendido y analizado de forma unidireccional, es decir, debemos establecer una visión de conjunto, puesto que el fenómeno de la iconoclastia bizantina no afectó por igual al conjunto de la Cristiandad oriental, como veremos más adelante.

### **1. ¿Un “culto a los iconos” anterior al Iconoclasmo?**

En primer lugar, es necesario hacer una precisión sobre la terminología utilizada en el marco de los estudios e investigaciones sobre el periodo del Iconoclasmo. L. Brubaker, en su trabajo sobre el significado y el cambio que sufrió el concepto de retrato de personas sagradas desde la Antigüedad tardía hasta la Edad Media bizantina, advierte del uso y las precauciones al utilizar el término *imagen*<sup>9</sup>. La definición del término *icono* (y sus diferencias frente a *imagen* e *ídolo*<sup>10</sup>) es fundamental para comprender, dentro del proceso

<sup>9</sup> L. Brubaker, “Icons before Iconoclasm?”, *Morfologie sociali e culturali in europa fra tarda antichità e alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 45), Spoleto, CISEM, 1998, 1215-1254: 1215. De la misma autora, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Studies in Early Medieval History, Londres 2012, 3-4.

<sup>10</sup> A este respecto, es muy interesante el artículo de A. Bravo García, “Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos”, en R. Teja (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana* (Codex Aqvilariensis 18), Aguilar de Campoo 2002, 115-144. Véase también,

evolutivo del debate iconoclasta, la percepción que se tenía sobre el icono sagrado en la Antigüedad tardía y si era la misma que en el siglo IX.

¿Qué se entiende por “icono”? A. Bravo resalta la distinción entre los conceptos:

“Un ‘icono’ no es exactamente una ‘imagen’ ni tampoco un ‘ídolo’. La palabra imagen (de *imago* en latín) implica una representación sacada de la imaginación de alguien y si se compara con un icono (del griego *eikon*; recordemos el perfecto *eoika* + dativo = ‘parecerse a algo o alguien’) entonces la imagen viene a ser un simple desideratum en vez de una manifestación real. Del mismo modo, un ídolo (de *eidolon* en griego) es simplemente el reflejo de un objeto, su ilusión o distorsión dependiendo de las cualidades para reflejar que el medio tenga. Como señalan los especialistas, tampoco una imagen va más allá de lo externo del objeto mientras que el icono sí lo hace. Un icono efectivamente implica un prototipo real y, por lo tanto, no puede existir sin su prototipo; por eso no es ni una ‘imagen’ propiamente ni tampoco un ‘ídolo’ o una simple pintura. Es claro también, por supuesto, que un icono no ‘es’ realmente su prototipo ni es exactamente igual a él y, por otro lado, hay que admitir desde el principio que el honor que le tributemos pasará directamente a su prototipo en vez de quedar en él [...]. Un icono, en suma, no es icono de una ‘cosa’ para la teología ortodoxa sino icono de una ‘persona’, de una persona ‘sagrada’ además, que atrae a quien lo contempla y le induce a emular sus cualidades en tanto que verdadero ‘icono’ de un prototipo. En otras palabras, podemos decir que existe una interrelación estrecha entre imagen religiosa e ‘idea’”<sup>11</sup>.

Vemos por tanto que existen diferencias esenciales entre un término y otro. Así pues, la cuestión relevante es si los iconos fueron vistos de la misma manera en el siglo V que en el siglo IX, es decir, si contenían la misma carga de significado: todo parece indicar que la respuesta es que no.

En el seno del debate iconológico que se fue desarrollando durante la controversia iconoclasta y en un estadio ya avanzado (aproximadamente en el año 800), el icono sagrado sí se entendía como imagen devocional, intermediaria entre el observador y el arquetipo representado, “una ventana estética y a la vez trascendental”<sup>12</sup> a través de la cual

J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, New Haven – Londres 1990; L. Ouspensky – V. Lossky, *The Meaning of Icons*, tr. ingl., Crestwood (N. York) 1982, P. Eudokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza*, tr. esp., Madrid 1991, L. Ouspensky, *Theology of the Icon*, 2 vols. tr. ingl., Crestwood, N. York 1992, D.J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto – Buffalo – Londres 1986.

<sup>11</sup> A. Bravo García, “Sueños y visiones” (cit. n. 10), 122.

<sup>12</sup> L. Brubaker, “Icons before Iconoclasm?” (cit. n. 9), 1216.

se nos pone en contacto con el prototipo<sup>13</sup>. Será sólo en el siglo VII cuando estos rasgos asociados al retrato sagrado vayan tomando consistencia, rasgos que serán codificados en el siglo VIII.

Hasta entonces, sólo cuando se consideran en la totalidad de su desarrollo evolutivo, es posible comprobar que las imágenes religiosas ocuparon un espacio ambiguo en el terreno del pensamiento y la práctica cristianos primitivos. Junto al rechazo expreso de las imágenes en la tradición bíblica, siempre se tuvo presente la consideración de que la adoración de las imágenes podría incurrir en el peligro de idolatría (Concilio de Elvira celebrado en el 306 d.C.<sup>14</sup>). Así, la estructura retórica de argumentos a favor y en contra del uso de las imágenes ya estaba vigente desde entonces<sup>15</sup>. Antes del siglo V lo que encontramos es una literatura opuesta a las imágenes religiosas. Pero el debate sobre este asunto era más acorde con una epistemología de lo divino que con la representación visual en sí. La negación del conocimiento de Dios a partir del mundo creado (teología “apofática”) se oponía a una aproximación a Dios a través del léxico de conceptos abstractos y simbólicos (teología “catafática”). Ambas corrientes de pensamiento antagonistas fueron asumidas por el pseudo-Dionisio Areopagita en su método “anagógico”, basado en una estructura jerárquica de la intercesión, es decir, una jerarquía de imágenes visibles que permitía una aproximación inductiva a la divinidad. Este método sería desarrollado y adaptado por Juan Damasceno para la defensa de las imágenes sagradas<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Argumento fundamental para la comprensión del significado de icono sagrado desarrollado por Juan Damasceno a partir del cuarto sermón *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio de Cesarea (PG 32, col. 149C). No obstante, este *leitmotiv* “el honor dado a la imagen se transfiere a su prototipo”, ha sido ampliamente discutido en cuanto que estuvo presente desde el principio en la apología de las imágenes sagradas. Véase L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), a lo largo de los capítulos dedicados al supuesto culto a las imágenes anterior al Iconoclasmo, 32-38, 40-68, destacando, por otro lado, que las etapas sucesivas por las que pasó el desarrollo del retrato sagrado han sido oscurecidas por una asunción comúnmente aceptada caracterizada por ser un fenómeno continuo y “orgánico”, 51.

<sup>14</sup> Canon 36: “*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*”; ed. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, édité par ed. F. Cabrol – H. Leclercq*, Paris 1907-53, vol. 7, 215; cf. B. Tschiflianov, “The Iconoclastic Controversy. A Theological Perspective”, *The Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993) 231-264: 233. No obstante, hay que tener en cuenta que esta prohibición tendría como objetivo fines disciplinares, no dogmáticos.

<sup>15</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 40. Para un estudio de la naturaleza del icono en la Antigüedad Tardía, véase E. Kitzinger, “The Cult of Images in the Ages Before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83-150, L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, especialmente el capítulo IV: “The Graeco-Roman Background of the Image Cult”, 51-64.

<sup>16</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 42-43.

Ciertamente, sí que existieron imágenes de retratos sagrados antes del siglo VI, pero no fueron comunes. Si se estudian los ejemplos recogidos en la obra de Kitzinger, parece cierto que a ninguna de estas imágenes se le podría atribuir una casuística relacionada con obras milagrosas, pero sí assimilarlas a un culto a las reliquias que sí que existía<sup>17</sup>. En cuanto a las imágenes *acheiropoietai* (no hechas por la mano del hombre) datadas en el siglo VI, que sí tenían una serie de poderes curativos o una función intercesora, son asimilables a las reliquias de contacto. A partir de la segunda mitad del siglo VI, estas imágenes empezarán a ejercer otra función: la de *palladia*, protectoras de la ciudad, sustituyendo a las homónimas romanas.

El panorama de las actitudes hacia las imágenes durante gran parte del siglo VII no cambia demasiado. Los iconos no actúan como mediadores, desde luego mucho menos que los sueños donde se hace hincapié en la mediación del santo que se aparece para ayudar a la persona necesitada. Son en realidad los sueños, las visiones y las reliquias los que obran el milagro, más que las imágenes. Tales imágenes seguirían funcionando como *exvotos* o *palladia*.

Será a finales del siglo VII cuando el retrato sagrado comience a surgir como un fenómeno social importante, y solo entonces será susceptible de ser contextualizado dentro de una “teología de las imágenes”. El factor clave que impulsará al icono sagrado a emerger como algo que respondería a la definición expuesta más arriba, fue el argumento de la encarnación de Cristo, que justificaría y requeriría tal imaginería religiosa. Y esto se hará manifiesto en las Actas del concilio Quinisexto, celebrado en Constantinopla en el 692. Según este argumento, crucial para la defensa iconódula de las imágenes santas, Cristo encarnado permitía al mundo ver la divinidad en su forma humana; Cristo, y con él los santos, podrían ser representados porque fueron vistos en el mundo creado. Negar este argumento es negar la encarnación. En los cánones del concilio no se desarrolló este argumento, pero sí se ordenó que la imagen simbólica de Cristo como cordero fuera sustituida por su forma humana, de tal modo que se pudiera comprender el hecho irreplicable y decisivo de que la palabra de Dios, al encarnarse, se humillara a sí misma para salvación de la humanidad<sup>18</sup>.

Este énfasis no puede ser casual, puesto que, como argumenta L. Brubaker, coincide con una nueva comprensión del retrato sagrado que se ha venido fraguando en el siglo

<sup>17</sup> Sigo la argumentación ofrecida por L. Brubaker, “Icons Before Iconoclasm” (cit. n. 9), 1224-1252 y desarrollada también por la misma autora y J. Haldon (cit. n. 1), 50-66, donde se ofrece una amplia selección de textos conservados sobre los que se ha debatido de forma continua en relación al tema que nos ocupa.

<sup>18</sup> Canon 82: J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 11, Firenze 1766, cols. 977-980; cf. L. Brubaker, “Icons before Iconoclasm?” (cit. n. 9), 1252.

VII, a tenor de lo que se desprende de ciertas características atribuidas a los iconos y mencionadas en las fuentes, junto con el tratamiento que reciben: devoción y *proskynesis*. Y, “aunque el concilio Quinisexto parece haber seguido más que precipitado el papel cambiante de la imagen sagrada, la justificación teológica para el retrato sagrado que forma la espina dorsal de la posición iconófila fue introducida como política eclesiástica en el 692”<sup>19</sup>.

Las conclusiones aludidas por las recientes investigaciones sobre este fenómeno pueden resumirse de la siguiente manera:

Aunque la evidencia material y textual apunta a que las imágenes sagradas existieron, no hay indicaciones claras que avalen el hecho que tales imágenes recibieran una veneración especial antes de finales del siglo VII. Antes de aproximadamente el año 680, las imágenes sagradas acompañaban el culto de los santos, pero asumiendo un papel pasivo, mientras que son los santos los que obraban los milagros al ser vistos en sueños y visiones. Tras pasar por una etapa donde se les asigna un papel protector a modo de los antiguos *palladia* romanos (finales del siglo VI y VII), debido a los conflictos militares que sufre el Imperio (ávaros, persas y árabes, principalmente), será a finales del siglo VII cuando el icono sagrado quede absorbido en el culto a las reliquias, comenzando a adquirir de manera embrionaria esas cualidades que lo convierten, ya a finales del siglo VIII, en mediador entre lo divino y lo humano. Por tanto, lo que se puede denominar legítimamente “culto a los iconos” no pudo haber llevado al Iconoclasmo, sino que fue generado en el curso de la querrela iconoclasta<sup>20</sup>.

Hasta aquí hemos hecho un brevísimos repaso de la evolución sufrida por la percepción que se tenía de las imágenes sagradas durante los siglos V-VII y de lo que llegarán a convertirse a finales del siglo VIII, al calor del debate iconológico dentro de la controversia iconoclasta. No obstante, un hecho muy importante para la comprensión de lo que supusieron tal debate y el periodo del Iconoclasmo en general, debe ser mencionado: la problemática de los textos. En efecto, como apuntan las recientes revisiones de las fuentes y de la historiografía tradicional, hay que asumir muchas precauciones al abordar la documentación escrita, sospechosa en muchos casos de estar sometida a reelaboraciones posteriores, interpolaciones y falsificaciones. Esto no quiere decir que este tratamiento de los textos se debiera principalmente a una intencionalidad que tuviera como objetivo distorsionar los hechos contemporáneos para adecuarlos a tal o cual postura política, sino que muchas

<sup>19</sup> L. Brubaker, “Icons before Iconoclasm?”, 1252-53.

<sup>20</sup> M.-F. Auzépy, “L'iconodoulie: Défense de l'image ou de la dévotion à l'image?”, en F. Boespflug – N. Lossky (eds.), *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 157-165; cf. L. Brubaker, “Icons before Iconoclasm?” (cit. n. 9), 1253-54 y L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 63.

veces la mano del copista o del editor quiso hacer comprensible para la audiencia del momento una obra que originalmente respondería a otras demandas. En cualquier caso, el cuidado en el tratamiento de las fuentes debe estar presente. Y esto hay que tenerlo muy en cuenta a la hora de analizar la obra y el periodo que tratamos en este trabajo.

## **2. La primera fase de la Controversia iconoclasta**

Todo parece indicar que el punto de partida para la controversia sobre las imágenes sagradas sería el canon 82 del concilio Quinisexto, por los motivos anteriormente vistos. La secuencia precisa de los hechos históricos, así como las razones tras la política iconoclasta, permanecen hoy en día abiertas a debate. El cronista Teófanos relaciona el inicio del estallido de la crisis con una violenta erupción volcánica en las islas de Tera y Terasia, en el Egeo, en el año 726<sup>21</sup>. Este evento se interpreta por parte del emperador León III como una demostración de la ira divina ante el florecimiento de las prácticas idolátricas en las que ha incurrido el pueblo cristiano (el pueblo elegido por Dios), lo que le llevaría a retirar el icono de Cristo de la puerta *Chalké*<sup>22</sup>. Parece estar clara la evocación que habría hecho el emperador a la introducción de la *Eklogé* del 741, invocando el Antiguo Testamento como fuente y modelo de su divina autoridad imperial. En ese mismo tiempo el patriarca de Constantinopla, Germán (715-730), recibe la noticia de que el obispo Constantino de Nacolia efectúa una crítica de las imágenes sagradas y de la *proskynesis*. Es Juan de Sinada, el obispo metropolitano responsable de Constantino, quien envía al patriarca los argumentos esgrimidos por el obispo y un relato de los hechos, al tiempo que requiere sus instrucciones. El obispo de Nacolia acude a Constantinopla para explicar su versión de los hechos. Aun habiendo aceptado una reprimenda por parte del patriarca y sus argumentos teológicos en principio, no acata la orden de Germán de retractarse por sus acciones cuando vuelve a su sede. El patriarca había escrito una carta a Juan explicándole sus argumentos y la situación, con la recomendación expresa de que el caso se llevara con discreción y que ningún sínodo local debía ser convocado. El patriar-

<sup>21</sup> *Theophanis Chronographia* (ed. C. de Boor), 2 vols., Leipzig 1883-85, 406, 15-31; trad. ingl. C. Mango – R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, 560-561; cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 122.

<sup>22</sup> Sobre la problemática existente al conceder veracidad a este evento en la *Vida de Esteban el Joven*, véase M.-F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3) Aldershot 1997, 100-101. Para la versión de este hecho, véase *Theophanis Chronographia* (cit. n. 21), 405 [trad., 559-560]; cf. L. Brubaker, *Inventing* (cit. n. 9). Sobre si hubo realmente tal icono en la puerta de bronce del palacio, ver M.-F. Auzépy, “La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé de Léon III: ¿propagande ou réalité?”, *Byzantion* 40 (1990) 445-492, reimpr. en *L'histoire des iconoclastes*, Paris 2007, 145-78; el tema igualmente ha sido tratado en L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 128-135.

ca, enterado de que Constantino había hecho caso omiso del mandato, vuelve a escribirle una carta ordenándole que acepte los dictados de la Iglesia<sup>23</sup>. En el 730, en un *silention* convocado por el emperador, el clero parece apoyar ciertas críticas del emperador sobre cómo se exponían públicamente los iconos sagrados<sup>24</sup>. Parece que el emperador había requerido que tanto el patriarca Germán como el papa, Gregorio II, suscribieran su nueva política de no elevar las imágenes sagradas hasta la posición que empezaban a ocupar y donde recibían algún tipo de devoción. Germán, ante su negativa a aceptar tal política, es obligado a renunciar al patriarcado. Según las fuentes, parece que León sí que tomó algunas medidas respecto a cómo debían ser tratadas las imágenes y cómo habían de afectar a la jerarquía eclesiástica.

En el 731, el papa Gregorio III (731-741) pudo haber estado preparando un sínodo en Roma, en el que se discutiría sobre la política imperial hacia las imágenes en Constantinopla. Poco tiempo después de retirarse de la sede patriarcal, a resultas de un conflicto con León III (probablemente sobre el tema de los iconos, según la tradición posterior, aunque ello no consta en las fuentes contemporáneas), Germán escribe una carta desde su residencia privada al obispo Tomás de Claudiópolis acusándole de haberle traicionado y de haber eliminado las imágenes de su sede<sup>25</sup>. Por otro lado, Germán remarca el hecho de que los emperadores (León III y su hijo Constantino), habían erigido una imagen de la cruz acompañada de profetas y santos. Por el tono de la misiva, parece cierto que el movimiento anicónico estaba tomando proporciones considerables en el Imperio, y que Germán era incapaz de ofrecer alguna resistencia efectiva<sup>26</sup>.

En esta carta queda claro que ya se estaban llevando a cabo acciones como la de eliminar imágenes sagradas de las iglesias (tal es lo que se desprende de la acusación a

<sup>23</sup> Las cartas de Germán están publicadas en J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum* (cit. n. 18), vol. 13, 100A11-105A3 y PG 98, 156B12-161C5 (carta a Juan de Sinada); J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum*, vol. 13, 105B7-E11 y PG 98, 161D6-164C10 (carta a Constantino de Nacolia); J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum*, vol. 13, 108A7-128A12 y PG 98, 164D3-188B12 (carta a Tomás de Claudiópolis). Para un detallado resumen y comentarios, véase D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts* (Miscellanea Byzantina Monacensia 25), München 1980, 5-23 (carta a Juan de Sinada), 23-30 (carta a Constantino), 30-82 (carta a Tomás de Claudiópolis). Una completa discusión del tema la encontramos en L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 94-105.

<sup>24</sup> Para las fuentes que nos transmiten la noticia del *Silention*, ver *Theophanis Chronographia* (cit. n. 21), 407-409 [trad., 564-565], *Nicephorus, patriarch of Constantinople. Short History*, texto, trad. y comentario por C. Mango (CFHB, ser. Washingtoniensis 13 = Dumbarton Oaks Texts 10), Washington DC 1990, 130 (§ 62), cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 80.

<sup>25</sup> Se ha propuesto una fecha para la carta más tardía de lo aceptado, cf. *infra*.

<sup>26</sup> Véase una relación de los hechos ampliamente tratada en conjunto, L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 69-155.

Tomás). Un aspecto también fundamental para comprender el curso que va tomando la cuestión del debate iconológico es que en este momento se situarían los comienzos de los argumentos ortodoxos a favor de las imágenes: primero, que los iconos no son ídolos; y segundo, que el honor que se rinde al icono se dirige a la persona representada, no a la propia imagen, según se desprende del contenido de las cartas del patriarca, destinadas a evitar que con las acciones de estos obispos se confundiera a la comunidad ortodoxa local y se diera pie a más críticas por parte de los enemigos de la Iglesia (musulmanes y judíos). Por tanto, parece que la contienda sobre las imágenes no empezó como una iniciativa imperial, al menos por parte de León III<sup>27</sup>, emperador al que tradicionalmente se ha señalado como un ferviente iconoclasta, responsable de haber desencadenado el movimiento anti-imágenes, el “único heresiarca” según las fuentes orientales<sup>28</sup>. No hay indicios reales que lo indiquen, según las fuentes de principios del siglo IX. La situación cambiaría, de acuerdo con las reconstrucciones historiográficas más recientes, durante el reinado de Constantino V.

En estas últimas investigaciones, lo que se pone de manifiesto realmente es la necesidad de cuestionar la autenticidad de las fuentes, el modo en que debemos interpretarlas y su validez, ya que, aun estando bien atestiguados el inicio y el desarrollo de la crisis iconoclasta en el Imperio durante los siglos VIII y IX, las fuentes se muestran contradictorias. Por otra parte, relacionado con las razones anteriores está el hecho de la relativa falta de atención prestada al conocimiento sobre las creencias y debates relativos a la “adoración de los iconos” en la denominada comunidad melquita oriental, los cristianos que vivían bajo dominio islámico<sup>29</sup>. Sería en este contexto histórico y cultural desde el que Juan de Damasco escribió su obra apologética.

### **3. Juan de Damasco y las Oraciones pro sacris imaginibus: el problema cronológico**

Juan Damasceno ha sido considerado uno de los teólogos más importantes entre los primeros defensores de las imágenes sagradas. No podemos ocuparnos en este trabajo de los datos biográficos del santo, no es esta nuestra intención, sino la de analizar sus *Dis-*

<sup>27</sup> Quedaría tratar, lógicamente, como último punto a desarrollar, el discutido asunto del edicto imperial emitido por León III alrededor del año 726-30, tema que desarrollaremos más adelante en el apartado que trata de la obra de Juan Damasceno de la que nos ocupamos en este trabajo. El debatido edicto imperial de León III ha sido recogido y analizado en L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 117-127.

<sup>28</sup> H. Ahrweiler, “The Geography of the Iconoclast World”, en A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (cit. n. 1), 21-27: 22.

<sup>29</sup> J. Signes Codoñer, “Melkites and Icon Worship during the Iconoclast Period”, *Dumbarton Oaks Papers* 67 (2013) 135-187: 136.

*curiosos* en defensa de las imágenes sagradas a la luz de una nueva perspectiva cronológica planteada en los últimos tiempos por los estudiosos del periodo iconoclasta<sup>30</sup>.

Como punto de partida, se puede atribuir un arco cronológico a sus *Discursos*, teniendo en cuenta su fecha de nacimiento y muerte (651-750, también discutida<sup>31</sup>), entre el 726-30 (durante el reinado de León III) y el 754 (celebración del concilio iconoclasta de Hieria). En cuanto a su tradición textual, hay que afirmar que no carece de cierta problemática<sup>32</sup>. B. Kötter, en su edición, enumera 28 manuscritos de los cuales sólo uno cuenta con los tres tratados<sup>33</sup>. Este fenómeno revelaría la forma en cómo pudo haberse escrito la obra y cómo la editó Kötter: no estaríamos hablando de tres tratados independientes sino de una única obra reelaborada o versionada en tres ocasiones, hasta tal punto que Louth habla de un “autoplagio” por parte del Damasceno. Louth defiende una fecha temprana para el primer discurso (durante el reinado de León III y, por tanto, al inicio de la Controversia iconoclasta). El segundo sería escrito poco después que el primero, en una forma revisada y simplificada en cuanto a argumentos teológicos, mientras que el tercero, escrito mucho más tarde, es más maduro en el tratamiento de sus argumentos, desarrollados mediante una presentación sistemática<sup>34</sup>. Por otro lado, aunque sí es cierto que bastantes capítulos se repiten de discurso en discurso, J. B. Torres Guerra argumenta que “la obra consta realmente de tres escritos diferentes, con sus características propias, y no es sólo un texto rehecho en dos ocasiones posteriores [...]. Se debe indicar que habitualmente los códices no copian juntas las tres piezas, lo cual podría indicar que la tradición consideró que en realidad no se trataba de tres obras sino de tres reelaboracio-

<sup>30</sup> Sobre la figura de Juan de Damasco y su obra existe una extensa bibliografía. Véase A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6). Los argumentos ofrecidos para bajar la cronología propuesta por la historiografía tradicional, quedan recogidos en L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 119-121, 183-190, 196, siguiendo las propuestas de P. Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehre: Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie* (Poikilia Byzantina 2), Bonn 1981, 209-224, H.-G. Thümel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn – München – Wien – Zurich 2005, 46-54.

<sup>31</sup> Otra fecha propuesta, sería *ca.* 675-749 o *ca.* 753/4, en L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 120, n. 170. Para un estudio de las evidencias de la vida y orígenes de Juan Damasceno, véase M.-F. Auzépy, “De la Palestine à Constantinople (VIII—IXe siècles): Étienne le sabaïte et Jean Damascène”, *TM* 12 (1994), 193-204 (reimpr. en Auzépy, 2007, II, n.º 6), 221-257, quien también defiende una fecha posterior para su muerte.

<sup>32</sup> J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 145, A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 197-98.

<sup>33</sup> B. Kötter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols., Patristische Texte und Studien, Berlin – New York 1969-88.

<sup>34</sup> Cronología tradicional a la que A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 200, parece también adherirse.

nes o recensiones de una obra única. Sin embargo, este hecho caracteriza, como mucho, la transmisión, sin definir la naturaleza de los mismos”<sup>35</sup>.

De hecho, si observamos la estructura de la obra, podemos comprobar que a partir del capítulo II 9 se repiten los capítulos I 5-7. En II 12, se vuelve a copiar lo dicho en los capítulos I 1 y 66. En II 13, lo mismo que en I 16 y, en II 14, continúa con lo argumentado en I 16. Aparte de algunos ejemplos más, donde más se repiten los pasajes es en la primera parte del tercer discurso, que introducen sólo algunas precisiones aquí y allá. Louth afirma que cada versión fue puesta en circulación inmediatamente después de ser escrita en los monasterios de Palestina, de forma que lo que tenemos hoy en día es la obra original con las dos versiones posteriores. La mayoría de los manuscritos, en efecto, contienen *Contra los iconoclastas* I 1-27 y III 16-42, es decir, la totalidad del primer tratado y la sección sistemática del tercero, mientras que omiten los *florilegia*, conservados sólo en tres manuscritos<sup>36</sup>.

Dada la problemática expuesta, reflejamos en palabras de Kötter cómo debemos asumir esta tarea de datar la obra:

“La pregunta por la localización temporal de los discursos sobre las imágenes en el conjunto de la obra de nuestro autor no puede responderse satisfactoriamente. El tema del culto a las imágenes lo trató Juan también en el capítulo 89 de su obra principal, la *Expositio fidei*, y, en concreto, con los argumentos esenciales de sus discursos, aunque dispuestos en forma más breve y menos clara. Llama la atención que no se encuentre ninguna coincidencia literal entre ambos escritos. De ahí que tampoco se pueda sacar de ello ningún indicio para determinar la época de su constitución o su relación recíproca [...]. El tercer discurso carece de cualquier indicio para una fijación temporal. Con su anatema (III 41, 51s.), podría avalar la noticia de Teófanos (729-730; *Chron.* 408, 29-31) según la cual el patriarca de Jerusalén Juan v (705-735<sup>37</sup>) había excomulgado, en el mencionado año, al emperador junto con los obispos orientales, y por eso el discurso podría haber sido preparado no mucho más tarde del segundo. Pero también, en su temporalidad, podría pertenecer al programa de revisión que Juan llevó a cabo en sus escritos hacia el final de su vida”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, Introducción, edición bilingüe y notas de José B. Torres Guerra, Pamplona 2013, 20 (en adelante se citará esta fuente como J. D.).

<sup>36</sup> A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 200.

<sup>37</sup> El que hubiera existido un sínodo melquita en esa fecha donde se hubiera anatematizado supuestamente a León III, ha sido puesto a debate. Véase L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 69-155. De hecho, estos autores niegan (*ibid.*, 121) que hubiera una ruptura con el patriarcado de Jerusalén a pesar de las actividades literarias de Juan Damasceno. Véase igualmente J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 148-151.

<sup>38</sup> B. Kötter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (cit. n. 33), 5-7.

En tales términos se expresa igualmente al analizar el discurso tercero, cuando afirma que “se hace caso omiso a acontecimientos contemporáneos, lo que lleva a la pérdida del carácter de escrito polémico de ocasión, pasando a ser un tratado teológico sobrio y objetivo”<sup>39</sup>.

Con todo lo dicho, no queda más que pasar al análisis de la obra. En ella, revisando cada uno de los tres tratados desde una perspectiva acorde con el marco religioso y político en el que pudieron haber sido escritos, expondremos ese nuevo enfoque cronológico llevado a cabo por la historiografía reciente que, releyendo y reinterpretando las fuentes, propone bajar hasta el reinado de Constantino V la cronología, hasta ahora aceptada, de situar los discursos en los primeros estadios de la Controversia iconoclasta.

### 3.1. El primer discurso

Este primer tratado comienza con una confesión de humildad por parte del Damasceno, en la que insiste en el peligro que amenaza la verdad de la Iglesia, motivo que le lleva a escribir la obra. Un dato fundamental para una posible ubicación temporal de la obra reside en la referencia que hace el Damasceno al final del primer capítulo del tratado:

“En efecto, impelido por un temor insuperable, me presento para hablar, sin anteponer la majestad de los reyes a la verdad [...]. Ocurre que el discurso del rey es algo terrible que abaja a sus súbditos, pues son pocos los que han despreciado las disposiciones imperiales que de arriba proceden [...]”<sup>40</sup>.

A primera vista, este pasaje guardaría relación con el supuesto edicto imperial de León III, ordenando la eliminación de los iconos en el Imperio. Pero Haldon y Brubaker<sup>41</sup>, siguiendo estudios anteriores, argumentan en contra de que hubiera existido tal edicto por falta de evidencias firmes. Sólo en el *Liber Pontificalis*, en la sección concerniente a la vida del papa Gregorio II (715-731), hay una referencia a la emisión por parte del emperador de ciertas órdenes imperiales (*iussiones, προστάγματα*) concernientes a los iconos y dirigidas al papa<sup>42</sup>. Dichas disposiciones contendrían algún tipo de instrucciones. La cuestión es que el término describe órdenes específicas a un destinatario específico, no un edicto en general. Los autores mencionados sostienen que esa noticia podría tratarse de una interpolación posterior por parte de la facción iconófila

<sup>39</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>40</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 1, 33.

<sup>41</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 119.

<sup>42</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 vols. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et Rome, II sér. 3), Paris 1886/92 [reimpr. 1955], vol. 1, 404-413.

para ilustrar la oposición papal a la política iconoclasta supuestamente asumida por el emperador<sup>43</sup>. En cualquier caso, estas *iussiones* reflejarían la demanda del emperador de que el papa suscribiera su política, de la misma manera que debiera haber hecho el patriarca depuesto, Germán, tras el *Silention*. En línea con estas interpretaciones, el pasaje de Juan Damasceno que nos ocupa, donde aparece el término “disposiciones imperiales” (θεσπίσματα), estos autores lo entienden también en un sentido general, que no tiene por qué hacer referencia a un edicto concreto, como el tradicionalmente atribuido a León III.

En otro pasaje encontramos lo siguiente:

“En efecto, cuando desde tiempo atrás hay muchos sacerdotes y reyes que les han sido otorgados por Dios a los cristianos, hombres excelentes por su sabiduría y piedad, por su palabra y su vida, y habiéndose dado tantísimos sínodos de Padres santos e inspirados por Dios, ¿por qué no intentó nadie hacer estas cosas? [...] No consentiremos que se piensen cosas distintas en momentos distintos y se muden según la ocasión ni que la fe se convierta en motivo de risa y juego para los extraños. No consentiremos que el hábito transmitido desde los Padres se doblegue ante una disposición imperial que pretende subvertirlo”<sup>44</sup>.

De nuevo, se repite el término, esta vez en singular (θέσπισμα). La interpretación que merece es la misma, según Haldon y Brubaker: los asuntos de la Iglesia deben ser decididos por los concilios eclesiásticos, no por los emperadores. Según se desprende del pasaje, “la acción imperial permanecería como una amenaza futura más que como una realidad pasada, la referencia a un *thespisma* imperial pertenece a un evento que todavía no ha tenido lugar, y no hay referencia a una legislación hostil existente en curso contra la adoración de las imágenes”<sup>45</sup>. Lo que proponen entonces estos autores es que los tratados habrían sido compuestos durante el reinado de Constantino V, poco antes del concilio de Hieria del 754, como respuesta al peligro de una promulgación imperial formal y una decisión sinodal respecto a los iconos, no durante el reinado de León III.

Así pues, la intención del primer sermón sería la llamada a la solidaridad entre el clero, el pueblo cristiano y su emperador, si bien en el proemio se advierte de que existe de hecho una división en la Iglesia (movimiento contrario a las imágenes sagradas):

<sup>43</sup> Esto es imposible de probar, por lo que se decantan por una explicación relacionada con la política fiscal llevada a cabo por León III en Roma y el sur de Italia, el problema de la subordinación de la Pentápolis a la jurisdicción de Constantinopla.

<sup>44</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 66, 121.

<sup>45</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 120.

“Después de lo cual, que todo el pueblo de Dios, la estirpe santa, el sacerdocio real, junto con el buen pastor del rebaño espiritual de Cristo que ha asumido en su persona la sagrada presidencia de Cristo, que acepte mi discurso con buena disposición”<sup>46</sup>.

Habría que añadir además que el único ejemplo que Damasceno ofrece de una decisión conciliar y apoyada por la institución imperial, en la que las leyes de la Iglesia fueron ignoradas fue la del concilio de Éfeso en el 449, llamado, de hecho, el latrocinio de Éfeso:

“No son estas costumbres transmitidas de los padres, pues lo que sucede por la violencia y sin persuasión es propio de ladrones. Y es testigo de ello el concilio celebrado por segunda vez en Éfeso, que hasta hoy ha recibido el nombre de ‘latrocinio’ pues sufrió la violencia del brazo del rey mientras se moría el bienaventurado Flaviano. Estos son asuntos de los concilios, no de los reyes, según afirmó el Señor [...]”<sup>47</sup>.

En otro pasaje, esta vez del segundo sermón, son enumerados ciertos emperadores del pasado que habían tomado decisiones equivocadas sobre asuntos de la iglesia:

“Los reyes no recibieron el permiso de atar y desatar. Conozco los casos de Valente, el rey que se llamaba cristiano y persignó la fe ortodoxa, y de Zenón y Anastasio, Heraclio y Constantino el de Sicilia, y de Bardanises, al que también se le llama Filípico. No admito que la Iglesia sea regida por normas imperiales sino por las tradiciones de los Padres, tanto escritas como no escritas”<sup>48</sup>.

Si León III hubiera emitido un edicto, según Haldon y Brubaker, Juan no habría desaprovechado la oportunidad de mencionarlo y atacarle en este contexto<sup>49</sup>. Si a esto añadimos que en el capítulo I 13 Juan exhorta a su interlocutor a que legisle contra todas las imágenes sagradas o las acepte con todas sus implicaciones, la cuestión del edicto de León III no parece encajar en este contexto, mientras que cobra relevancia el escenario alternativo de una serie de medidas localizadas y progresivas contra las imágenes que prefiguraron, en el horizonte cercano, la amenaza de un concilio iconoclasta (Hieria):

“Así representamos también ahora las imágenes de las cosas sucedidas y los hechos virtuosos. En efecto, elimina todas las imágenes y dicta leyes en contra de quien

<sup>46</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 3, 35.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I 66, 123.

<sup>48</sup> *Ibid.*, II 16, 157-59.

<sup>49</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 121. Es cierto que el nombre del emperador León III aparece mencionado en II 16. Pese al desafío lanzado por el Damasceno a sus adversarios para que escriban “el Evangelio según León” (Iconoclastia), al igual que “los maniqueos escribieron el Evangelio según Tomás”, esto se ha considerado como una referencia al pasado, es decir, que el emperador había ya fallecido, cf. *ibid.*, 185.

tomó estas disposiciones o bien admítelas una a una según la razón y el modo que a cada una le conviene”<sup>50</sup>.

Por tanto, según lo visto hasta ahora, León III podría haber tomado una postura moderadamente crítica a la veneración de las imágenes, no una verdaderamente beligerante y hostil. Quizá, como sugieren Haldon y Brubaker, esa “actitud de León, que representaba una respuesta imperial a la erupción volcánica del 726, pudo haber sido elaborada y expuesta en una forma teológica por Constantino de Nacolia. Pero, por lo que se lee en la carta de Germán, no existe una crítica a los emperadores (León III y su hijo Constantino) en lo tocante a las imágenes, ya que de hecho ellos ordenaron erigir una imagen de la cruz acompañada de los profetas, los apóstoles y textos de las Sagradas Escrituras. De otro lado, aun si el Papado hubiera formalmente condenado la nueva política anicónica, no rompió sus relaciones con el Imperio y ciertamente se abstuvo de condenar directamente al emperador”<sup>51</sup>.

En resumen, cuando Juan Damasceno escribe sus tratados en defensa de las imágenes, ningún acto formal por parte de la institución imperial habría tomado forma aún. Lo que encontramos es la afirmación progresiva, en el seno de la Iglesia, de una actitud anicónica que veía con inquietud el pecado de la idolatría en la veneración de los iconos. La redacción de una ley que prohibiera la veneración de las imágenes estaría aún por venir, antecedida por un sínodo eclesiástico, un temor este que el Damasceno tendría en cuenta al hacer una llamada a la solidaridad entre el pueblo cristiano y el clero, instando a este último a que se mantuviera firme. En efecto, Juan era consciente de que la Iglesia estaba ya dividida en “distintas corrientes de opinión”<sup>52</sup>, una situación que revela, como dijimos anteriormente, el estado avanzado en que se encontraba el debate. “Así, con toda probabilidad, el primer sermón fue escrito en una fecha posterior, cuando la amenaza de una iniciativa imperial renovada estaba en el horizonte. Ésta sólo pudo ser el concilio del 754”<sup>53</sup>.

En el terreno teológico, los argumentos que utiliza Juan Damasceno para la defensa de las imágenes, así como de la *proskynesis* como forma de veneración y respeto, se parecen en gran medida a los argumentos que exponía de forma similar Germán en su carta a Tomás de Claudiópolis (fecha, probablemente, en torno a finales del 730 ó posiblemente a finales del 740<sup>54</sup>). En particular, merece la pena detenerse brevemente en analizar si los planteamientos teológicos del tratado de Damasceno pudieron en cierto modo

<sup>50</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 13, 51.

<sup>51</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 121.

<sup>52</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 1, 31.

<sup>53</sup> Cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 184, n. 136.

<sup>54</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 186.

responder a las objeciones presentadas contra los iconos en las *Peuseis* de Constantino v y, de forma más elaborada, en el *Horos* de Hieria.

Dejando de lado los motivos que pudieron dar lugar a la composición de las *Peuseis* por parte de Constantino v<sup>55</sup>, es en ese documento donde el emperador expresó las líneas principales de su argumentación teológica en contra de la veneración de las imágenes. Estas cuestiones, escritas poco antes del concilio iconoclasta, sirvieron de preparación de los trabajos desarrollados en el mencionado concilio. En líneas generales, diremos que la primera de las cuestiones tratadas por Constantino v versaba sobre la imposibilidad de representar a Cristo en una imagen debido a que su propia naturaleza divina no podía representarse. Cristo era una persona única con dos naturalezas distintas, una naturaleza divina y una humana. Las dos naturalezas no pueden ser separadas, por lo que sólo el aspecto humano podía ser representado en la materia. Así, al crear una imagen de la naturaleza humana de Cristo, se negaba su divinidad<sup>56</sup>. La segunda de las cuestiones hacía hincapié en la necesidad de equiparar la naturaleza de la imagen a la del prototipo. Por ello, la eucaristía era la única imagen real de Cristo, así como la única forma de representar su cuerpo y su sangre. Para apoyar sus argumentos, Constantino ordenó recopilar textos de los Padres de la Iglesia.

En conclusión, sería contra este ambiente previo al concilio, según la postura de esta corriente, digamos, revisionista, contra el que el Damasceno habría dirigido su discurso. En él, no solo desarrolla una vigorosa defensa de las imágenes sagradas sino que, además, distingue pormenorizadamente los diversos tipos de imágenes y, en correspondencia, las diferentes formas de veneración (*proskynesis*<sup>57</sup>). Similitudes en el vocabulario y la terminología, al igual que en las anotaciones de las Escrituras entre los fragmentos de las *Peuseis* y los dos primeros sermones, parecen atestiguar esta teoría, como se apuntó más arriba. De aquí se deduce que hubo una fuente común para el desarrollo del debate escrito y, por ello, que se escribiera una segunda versión de la obra original inmediatamente después de la primera, en respuesta a las *Peuseis*<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Sobre los desastres naturales y un nuevo brote de peste que asoló la capital en el 747 como motivos que llevaron al emperador a replantearse el tema de la veneración de las imágenes sagradas, quizás emulando la actuación de su padre, León III, véase L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 180, L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm* (cit. n. 9), 32.

<sup>56</sup> Los extractos de las *Peuseis* pueden verse en H. Hennephof (ed.), *Textus Byzantinos ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*. *Byzantina Neerlandica*, ser. A, *Textus*, fasc. 1, Leiden 1969, frgs. 140-187. Cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 180-181. Habría que mencionar que Constantino v, argumentando que la persona de Cristo derivaba de dos naturalezas en lugar de en dos naturalezas (como en el credo calcedoniano), se le acusó de adoptar una postura monofisita, cuestión también debatida.

<sup>57</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), I 9-I 26, 45-79.

<sup>58</sup> L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 181.

### 3.2. El segundo discurso

Este segundo sermón parecería referirse a un desarrollo ligeramente posterior: vuelve al asunto de lo inapropiado por parte de la institución imperial de inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, en lo tocante al dogma y la teología. El pueblo cristiano debe obediencia al emperador en materias de orden civil y en cuestión de impuestos, mientras que los asuntos espirituales quedan para los sacerdotes<sup>59</sup>.

Un dato muy importante que puede ser utilizado como indicio para poder bajar la cronología del segundo discurso es el pasaje donde Juan Damasceno refiere el destierro sufrido por Germán:

“Y ahora el bienaventurado Germán, el que resplandece por su vida y su palabra, ha sido golpeado y se ha exiliado, así como otros muchísimos obispos y padres cuyos nombres no conocemos”<sup>60</sup>.

Afirma el Damasceno que es “ahora” cuando ha sido golpeado y exiliado. Por el énfasis dado al adverbio, se ha sugerido un segundo castigo posterior contra el antiguo patriarca, que no sería su destierro durante el reinado de León III, sino una acción punitiva llevada a cabo por Constantino<sup>61</sup>. Tal castigo, dado que Constantino V estaba comprometido ya en asuntos teológicos que marcaban el rumbo del debate, tendría sentido si se tiene en cuenta además que, junto a Germán, otros hombres de Iglesia fueron sometidos al mismo castigo por un posible delito de traición, más si tenemos en cuenta el anatema lanzado contra él en Hieria y los diferentes complots urdidos contra el *basileus* durante su reinado. Se desconoce si el antiguo patriarca estuvo envuelto en alguna actividad en contra del emperador León III. Pero si fue acusado de traición, tendría sentido la acusación contra él con el calificativo de *dignomos*<sup>62</sup>.

### 3.3. El tercer discurso

El tercer sermón, muy diferente de los anteriores, presenta como característica peculiar el prescindir de cualquier tipo de *captatio benevolentiae*, no se muestra humilde como en el primero, ni pide disculpas o comprensión por lo que va a tratar, como en el segundo. Pasa directamente sin ningún preámbulo a escribir sus argumentos. Tales argumentos se presentan de forma sistemática, de manera más desarrollada, a como fueron expuestos en el primer tratado pero omitidos en el segundo. Por sus características, D. Stein sugiere

<sup>59</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n.35), II 12, 149.

<sup>60</sup> *Ibid.*, II 12, 151.

<sup>61</sup> Cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 185.

<sup>62</sup> Cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 187.

que se pudo haber compilado bien tras el *Horos* de Hieria, como respuesta a lo decretado en un concilio que se presentaba no sólo oficialmente, sino ecuménico, bien tras la muerte del Damasceno<sup>63</sup>.

#### **4. ¿Puede el análisis teológico arrojar luz sobre la nueva cronología de los discursos de Juan Damasceno?**

Hasta ahora he tratado de presentar la tesis propuesta por las últimas corrientes historiográficas que defienden un nuevo enfoque cronológico para los tres tratados en defensa de las imágenes sagradas de Juan Damasceno. Debido a la dificultad que entraña el otorgar verosimilitud a la información de las fuentes escritas, no podemos sino tomar extrema precaución cuando nos acercamos a investigar este periodo y la obra de la que nos ocupamos aquí. Por tanto, parece necesario llevar a cabo un análisis extensivo y profundo de los tratados del Damasceno desde la perspectiva teológica según la dinámica iconoclasta en Bizancio, pero también desde el punto de vista de los procesos internos de las comunidades cristianas orientales, por cuanto la decisión tomada en Hieria afectaba a estas comunidades. Para tener una visión integral del asunto que nos ocupa, no podemos descuidar una perspectiva más amplia en el conjunto de lo que era el Imperio Bizantino.

Como parecen sugerir sus discursos, la obra del Damasceno fue una apología de las imágenes dirigida contra la iconoclastia imperial. Esto no excluye que persiguiera simultáneamente otros objetivos complementarios, como el de dirigirse también a la comunidad cristiana oriental, para que en cierto modo reaccionara de forma homogénea y unida ante la “iconofobia” que Juan Damasceno veía extenderse en Oriente<sup>64</sup>. Ahora bien, el peligro que acechaba tras la sombra de los argumentos de Constantino V y sus *Peuseis*, junto a la amenaza que suponía la celebración de un concilio iconoclasta (Hieria), provocó que Juan Damasceno reaccionara con su defensa teológica de las imágenes sagradas.

En el marco de las complejas controversias cristológicas debatidas desde los siglos anteriores al Iconoclasmo, se había desarrollado en Bizancio una teología de la imagen cuyos conceptos y significados fueron sistematizados por primera vez por Juan Damasceno. Tales significados no pueden ignorarse si se quiere entender la controversia surgida en el periodo iconoclasta<sup>65</sup>. La problemática que planteaba el icono sagrado era la si-

<sup>63</sup> D. Stein, *Der Beginn* (cit. n. 23), 205, n. 47; cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium* (cit. n. 1), 120, n. 170.

<sup>64</sup> Cf. *infra*, Apéndice 2.

<sup>65</sup> R. Caballero Sánchez, “Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno”, *Vetera Christianorum* 45 (2008) 237-262: 238.

guiente: “¿Puede el icono bizantino (imagen artificial) representar mediante la semejanza de una imagen material la Palabra encarnada (imagen natural<sup>66</sup>)?”

Esta problemática fue impulsada por la institución imperial en la persona de Constantino V quien, de forma argumentada en sus *Peuseis*, planteó un desafío cristológico a la cuestión de las imágenes: representar a Cristo en un icono era imposible debido a que su propia naturaleza divina no podía circunscribirse en una imagen que, por tratarse de la imagen del Verbo encarnado, solo cabía concebir como consustancial al prototipo. Si Cristo era una persona única con dos naturalezas distintas, una naturaleza divina y una humana, las dos naturalezas no pueden ser separadas, por lo que sólo el aspecto humano podía ser representado en la materia. Así, al crear una imagen de la naturaleza humana de Cristo, se negaba su divinidad.

A esta cuestión teológica Juan Damasceno responderá evitando caer en el dilema cristológico planteado por el emperador<sup>67</sup>, al no aceptar sus presupuestos de partida: el icono representa no una persona divino-humana ni una naturaleza, sino la “forma” o “carne visible” de Cristo, la carne del Verbo hecho hombre que fue visto en la tierra por los testigos de su misión salvífica. De esta respuesta, que se aprecia tanto en el primer sermón como en el tercero, parece haberse hecho eco a su vez el *Horos* del 754, cuando insiste en condenar la representación en el icono de la carne santa y divinizada de Cristo, precisamente porque su divinización la convierte en incircunscrible.

A la segunda de las cuestiones, que ponía el énfasis en la necesidad de equiparar la naturaleza de la imagen a la del prototipo, considerando la eucaristía como la única imagen real de Cristo, así como la única forma de representar su cuerpo y su sangre, el Damasceno parece responder, con textos que del primer al tercer discurso van amplificándose y matizándose progresivamente, insistiendo en la alteridad radical entre la imagen natural y la imagen artificial.

Por los términos mismos en que se plantean y se suceden los argumentos, se podría afirmar, en primer lugar, que sí hubo un debate teológico entre Constantino V y Juan Damasceno. Además, los cuatro anatemas lanzados contra Juan reforzarían esta hipótesis. En segundo lugar, a pesar de que hubiera podido reelaborarse de cierta manera la obra del Damasceno posteriormente a su muerte<sup>68</sup>, se puede apreciar en su apología de las imágenes santas un desarrollo teológico coherente, que parece expresar una urdimbre madurada y tejida pacientemente con los conceptos que poco a poco se iban desarrollan-

<sup>66</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>67</sup> E. Fogliadini, *L'immagine negata. Il concilio di Hieria e la formalizzazione ecclesiale dell'Iconoclasmo*, Milano 2013, 118-127.

<sup>68</sup> Cf. *Infra*, Apéndice 1.

do en el debate iconológico. En tercer lugar, existía en la comunidad cristiana del Oriente Medio un sentimiento difuso de “iconofobia” ya desde principios del siglo VIII, incluyendo al patriarcado de Jerusalén al que pertenecía Juan Damasceno. Este sentimiento pudo muy bien haber servido como terreno fértil para que en él prendiera el iconoclasmo imperial, germen de la posterior reacción de Juan Damasceno.

Estas consideraciones son aún muy esquemáticas y deberán ser objeto de futuras ampliaciones y matizaciones. En este artículo, me he contentado tan solo con llamar la atención sobre la necesidad de incorporar el análisis teológico de los tratados de Juan Damasceno a la tarea de arrojar luz sobre su problemática cronológica. Solo mediante futuros trabajos, en los que se profundice en la interacción de la argumentación teológica iconoclasta por un lado, y la del Damasceno por otro, se podrán acumular indicios suficientes para fortalecer el esquema cronológico del que nos hacemos eco en este artículo, y hasta qué punto es congruente o no con los términos mismos del debate teológico. Nuestra hipótesis de trabajo, que deberá ser aún puesta a prueba, es que los tres sermones del Damasceno fueron una respuesta, progresivamente matizada y perfeccionada, a las *Peuseis* del emperador, y que el *Horos* de Hieria se hizo indirectamente eco del planteamiento iconológico de Juan Damasceno.

## Apéndice 1

### ***La repercusión de los discursos de Juan Damasceno tras el concilio de Hieria y el peligro de interpolaciones posteriores***

Por el tono en que, en el *Horos* de Hieria, se dirige el emperador a la persona del santo, al que califica de “μειζήρ” (“bastardo” en hebreo<sup>69</sup>), este debió de haber supuesto una amenaza a su política anicónica en los años anteriores al concilio. Tras el concilio, en cambio, existen pocos indicios de que su obra fuera conocida en el Imperio<sup>70</sup>. Los cuatro anatemas que los padres de Hieria lanzaron contra el santo de Damasco parecen haber implicado una especie de *damnatio memoriae* para él y sus homilías desde 754<sup>71</sup>. Ni las actas del concilio de Nicea II, que en 787 restauró las imágenes sagradas, ni los principales defensores de las imágenes sagradas del siglo IX parecen haber utilizado los argumentos del Damasceno<sup>72</sup>. Ni siquiera en la *Chronographia* de Teófanos se mencionan sus tres tratados en defensa de las imágenes<sup>73</sup>.

Los argumentos de Louth para este silencio son los siguientes: por un lado, existiría una dificultad a la hora de disponer de libros por su excesivo valor, y por otro, su obra estaba condenada por la política iconoclasta de Constantino V. Además, desde territorio musulmán, habría sido más difícil que su obra circulara con rapidez debido a la interrupción territorial entre los gobiernos bizantino y árabe. Louth además afirma que la *Expositio fidei* fue traducida al eslavo en el siglo X, lo que sugiere que esta obra estaría presente en Bizancio a mediados o finales del IX, fecha que coincide con una mejor comprensión de lo que suponía el fenómeno del icono sagrado. El patriarca Focio (858-67 y 877-86), de hecho, parece no conocer la obra del Damasceno, aunque parte de sus *Amphiloquia*, parecen ser una paráfrasis cercana del capítulo 36 de la *Expositio fidei*.

También arguye Louth que, en el segundo periodo del iconoclasmo, existía un cambio de percepción en la audiencia iconófila, al defenderse entonces unas ideas iconológicas diferentes a las que expresaba el Damasceno<sup>74</sup>. Se ha de suponer, pues, que la causa de este desconocimiento de Juan Damasceno residiría en la dificultad para acceder a su

<sup>69</sup> Para un estudio interesante sobre la terminología utilizada en el debate iconoclasta, véase N. Koutrakou, “Defying the Other’s Identity: Language of Acceptance and Rejection in Iconoclastic Byzantium”, *Byzantion* 69 (1999) 107-118.

<sup>70</sup> A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 197.

<sup>71</sup> J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 146.

<sup>72</sup> A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 219-220. Cf. J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 146.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 197. Afirmación de la que difiere J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 146, al aseverar que esto no explicaría el silencio sobre Juan de Damasco entre la primera generación

obra, debido a la política anicónica del emperador en los años posteriores a la muerte del santo. Esto podría haber facilitado la tarea de introducir interpolaciones que modificaran su obra sin ser detectadas, de modo que pudiera adaptarse al cambio de la demanda requerida por los lectores, a partir del definitivo triunfo de los iconódulos en 843<sup>75</sup>.

Y es que, en lo que se refiere a la estructura de la obra, Louth afirma que existen razones para pensar que el catálogo de textos patrísticos y comentarios que figura como apéndice al menos en el primer y tercer tratado, y de los que el Damasceno supuestamente obtuvo alguno de los argumentos<sup>76</sup>, fue añadido en fecha posterior, tras su muerte<sup>77</sup>. Como el Damasceno pudo haber dispuesto de argumentos tomados de autores anteriores, puede que no se considerara su obra como algo original, lo que pudo allanar el camino para tales interpolaciones<sup>78</sup>.

También es importante la cuestión, como argumenta J. Signes, de preguntarse si estas posteriores reelaboraciones de los textos se limitaban al catálogo de las anotaciones patrísticas o si también afectaron a algunos de los argumentos de los propios tratados<sup>79</sup>, ya que sería tentador completar los argumentos del Damasceno considerando el carácter de autoridad que tendrían sus obras en el círculo iconódulo, más aún teniendo presente el alcance que habrían tenido estas en su propia época, a raíz de los cuatro anatemas lanzados contra nuestro autor por los obispos reunidos en el concilio de Hieria.

Estas investigaciones son sin duda útiles, en la medida en que nos advierten sobre la necesidad de establecer un núcleo originario de los discursos de Juan Damasceno, en el que se pueda seguir un curso coherente y unitario de ideas iconológicas en contraste con los trabajos preparatorios del concilio de Hieria, llevados a cabo por los iconoclastas. Así pues, el análisis comparativo que pretendemos llevar a cabo de los discursos también podría arrojar frutos interesantes sobre cuáles son los pasajes más sospechosos de responder a interpolaciones posteriores.

de autores bizantinos iconófilos tras el concilio de Nicea II, ni su gran popularidad tras la re-introducción de los iconos en el 843.

<sup>75</sup> J. Signes Codoñer, "Melkites" (cit. n. 29), 146.

<sup>76</sup> Las anotaciones sobre la apología de Leoncio de Neápolis contra los judíos, escrita en el reinado de Heraclio, ca. 610-640, aparecen en el primer y tercer tratado, no así en el segundo.

<sup>77</sup> A. Louth, *St. John Damascene* (cit. n. 6), 209-213.

<sup>78</sup> J. Signes Codoñer, "Melkites" (cit. n. 29), 145, n. 51. El mismo Juan Damasceno reconoce que el fenómeno de la manipulación de obras es común en su tiempo. Véase Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, en lo concerniente a la obra de Epifanio de Salamina (s. IV), I 25, 79.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 145-46.

## Apéndice 2

### ¿Cuál era el público de los tres discursos de Juan Damasceno?

Otro problema importante es el de plantearse seriamente desde dónde compone su apología de los iconos Juan Damasceno y a quiénes dirige sus tratados<sup>80</sup>: escribiendo desde la Palestina bajo dominio árabe, pudo haber estado en contacto con un iconoclasmo local durante los años de su vida allí y en Jerusalén. Este movimiento anicónico en Palestina quizá fue, en cierto modo, condicionado por el edicto de Yazid II (721-724) contra los iconos, aunque es difícil conectarlo directa y exclusivamente con tal edicto<sup>81</sup>. Es evidente que Juan Damasceno escribió sus homilías contra el iconoclasmo bizantino, teniendo en cuenta sobre todo su adhesión a la ortodoxia calcedoniana y sus persistentes ataques contra las intervenciones del poder temporal en asuntos de la Iglesia, hasta el punto de dirigirse en segunda persona al emperador. Pero no deja de resultar extraño que Juan no mencione nada sobre ningún tipo de iconoclasmo en el Oriente Medio, como si no hubiera un debate sobre los iconos en Palestina o Siria en este tiempo<sup>82</sup>.

El desarrollo del debate iconoclasta en el Imperio, repercutiendo de cierta manera en Oriente, muy bien pudo forzar que el Damasceno respondiera a Constantino V con sus tratados. El concilio de Hieria fue presentado como ecuménico, y ello involucraría a los patriarcados orientales a participar en él, siendo sedes que tradicionalmente estaban ligadas a Constantinopla<sup>83</sup>. La cuestión es que, a diferencia de lo ocurrido con el Damasceno, los representantes de las sedes orientales no fueron anatematizados. Aquí entra en juego otro factor muy importante para explicar por qué Teófanos señala a Juan como el

<sup>80</sup> Es interesante, por otra parte, que en su *Expositio fidei* tampoco aparezca la identidad del enemigo de las imágenes, aunque el tema sea tratado en el capítulo 89: “*Puesto que algunos nos reprochan que veneramos y honramos la imagen de nuestro Salvador y de nuestra Señora, y además de esto las de los restantes santos y compañeros de Cristo...*”; cf. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Introducción, traducción y notas de Juan Pablo Torreabiarte Aguilar, Madrid 2003, 273.

<sup>81</sup> El asunto del edicto de Yazid II ha sido tratado por A. Vasiliev, “The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721”, *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956) 25-47; véase también O. Grabar, “Islam and Iconoclasm”, en A. Bryer – J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (cit. n. 1), 45-52. Para un estado de la cuestión sobre la relación entre el Iconoclasmo bizantino y la comunidad cristiana oriental, véase J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 135-145: si el edicto de Yazid bien pudo haber ejercido una influencia, dentro de un proceso de homogeneización del imperio islámico, este factor no puede divorciarse de las actitudes diversas hacia las mismas imágenes religiosas dentro de las comunidades melquitas, donde parece estar claro que el sentimiento de “iconofobia”, por motivos diferentes dentro de una dinámica interna, reflejada en actitudes varias hacia la imagería religiosa, se presenta como un fenómeno distinto al Iconoclasmo imperial.

<sup>82</sup> J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 146.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 147.

único defensor de las imágenes sagradas de la Iglesia oriental<sup>84</sup>. El cronista recalca que no hubo representantes de las sedes ecuménicas orientales en Hieria, pero no dice por qué. La explicación de tal negación por parte del cronista podría residir en que, al igual que ocurrió posteriormente en el segundo concilio de Nicea, sí hubo legados presentes, pero elegidos por el patriarca, lo que dio pie a acusaciones posteriores de considerar a esos legados no legítimos. Puede que este fuera el sentido de la acusación empleada por Teófanos contra los legados que acudieron a Hieria. Por otro lado, hay que resaltar que la presencia de estos enviados en el concilio no indica que estuvieran de acuerdo con la iconoclastia imperial, ni que apoyaran la causa iconófila, simplemente seguían la política de Constantinopla<sup>85</sup>. El que hubiera diferentes posturas en el acercamiento a la imaginaria religiosa entre los preladados orientales nos conduciría a pensar que efectivamente se presentó por parte de la facción iconódula a Juan como el único defensor de los iconos. Y si este era el caso ¿por qué nuestro autor no dice nada? A este respecto, merece la pena mencionar el proemio del segundo tratado:

“He compuesto este segundo discurso acerca de las imágenes porque algunos hijos de la Iglesia me sugirieron que hiciera esto dado que el primero no le resultaba fácil de entender a la mayoría. No obstante, tened también en esto comprensión conmigo ahora que llevo a plenitud la virtud de la obediencia”<sup>86</sup>.

De nuevo, es necesario volver a incidir en el proemio del primer sermón del Damasceno. Juan es consciente de que en el seno de la Iglesia hay disensiones y diferencias entre corrientes de opinión. Este hecho es sobre el que hace hincapié cuando hace una llamada a la solidaridad y unidad no sólo del pueblo cristiano, sino de la Iglesia. Por tanto, esta llamada a la unidad involucra a la comunidad melquita porque pertenece a la Iglesia ortodoxa, que es ecuménica, y a su dogma, que afecta de igual modo a los cinco patriarcados que componen la Pentarquía. La cuestión de si hubo una iconoclastia o un sentimiento de “iconofobia” en la comunidad melquita es perfectamente compatible con el desafío real que supuso el planteamiento por parte de Constantino V de un problema teológico referido a la veneración de los iconos, un fenómeno que afectaba a toda la Iglesia. A tal desafío lanzado por la institución imperial fue al que el santo de Damasco pudo haber respondido, según la perspectiva defendida en este trabajo.

<sup>84</sup> *Theophanis Chronographia* (cit. n. 21), 408 (trad., 564-565); cf. J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 147.

<sup>85</sup> J. Signes Codoñer, “Melkites” (cit. n. 29), 148. Hay que tener presente que la jerarquía eclesiástica melquita no podía permanecer ajena totalmente a Constantinopla dado que era su principal apoyo cuando debían dirimir conflictos internos, como afirma Signes, *ibid.*, 153.

<sup>86</sup> J. D., *Sobre las imágenes* (cit. n. 35), II 1, 129.

