

LA PRIMERA CRISIS ICONOCLASTA: HACIA LA INVENCIÓN DE UNA TRADICIÓN

Sebastián Provvidente
Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el artículo que sigue, estudiamos la primera crisis iconoclasta en Bizancio a finales del siglo VIII. Tratamos de estudiar este problema no sólo a través de fuentes bizantinas, sino también a través de una importante fuente occidental como son los *Libri Carolini*. Por una parte, esta comparación de fuentes nos dará la posibilidad de clarificar ciertos aspectos acerca del carácter ideológico de las fuentes occidentales. Por otra parte, podremos arrojar cierta luz sobre el problema de la imágenes en las tradiciones oriental y occidental. En la primera parte del artículo, enfocaremos la historiografía sobre este tópico, en tanto que en la segunda expondremos los principales acontecimientos de la crisis en Bizancio. La tercera parte tratará del problema de la interpretación occidental de la crisis en los *Libri Carolini* y la resección del segundo Concilio de Nicea a través de esta fuente.

Palabras Clave: Bizancio, Crisis Iconoclasta, *Libri Carolini*.

THE FIRST ICONCLASTIC CRISIS: TOWARDS THE INVENTION OF A TRADITION

Abstract: In the following article we will study the first iconoclast crisis in Byzantium at the end of the 8th century. We will try to study this problem not only through Byzantine sources but also through an important western source as the *Libri Carolini*. On one hand, this comparison of sources will give us the possibility to clarify some issues about the ideological character of eastern sources. On the other hand, we will be able to shed some light over the problem of images in the eastern and western traditions. In the first part of the article we will focus on the historiography about this topic, while in the second part we will explain the main events of the crisis in Byzantium. The third part will deal with the problem of the western interpretation of the crisis in the *Libri Carolini* and the reception of the second Council of Nicea through this source.

Key Words: Byzantium, Iconoclastic Crisis, *Libri Carolini*.

Recibido: 30 de marzo de 2005 - **Aceptado:** 19 de mayo de 2005

<p>Correspondencia: Sebastián Provvidente (Provvidentesprovvidente@hotmail.com) Prof. Universidad de Buenos Aires y Universidad de Gral. Sarmiento (Argentina)</p>
--

En el siguiente trabajo nos ocuparemos de analizar la primera crisis iconoclasta bizantina de fines del siglo VIII. El principal problema metodológico que se presenta al estudiar este tema consiste en la parcialidad de las fuentes sobre el período ya que las mismas han sido, en su mayoría, escritas por los adversarios del iconoclasmo. Con el objeto de salvar este inconveniente analizaremos la crisis iconoclasta no sólo a través del estudio de las propias fuentes bizantinas sino que también incluiremos en el análisis a los *Libri carolini*, escritos en Occidente dentro del ámbito de la corte franca. Creemos que a través del prisma de esta fuente se puede llegar a una mejor comprensión histórica del asunto, al tiempo que se pone de manifiesto el entramado ideológico que subyace en las propias fuentes bizantinas.

El trabajo se divide en tres apartados. En primer lugar, hemos creído pertinente introducir un apartado historiográfico para dar cuenta de las principales líneas de investigación sobre el asunto.

En segundo lugar, hemos incluido un apartado en el que se presentan los principales hechos de la crisis a la luz de las más recientes investigaciones.

Finalmente, en el tercer apartado se analizan los *Libri carolini* con el objetivo de estudiar la recepción del concilio de Nicea II en occidente y al mismo tiempo, con la intención de salvar el problema metodológico acerca de las fuentes bizantinas al cual hacíamos referencia anteriormente.

Historiografía: de la mística imperial a la renovación de los estudios

La crisis iconoclasta bizantina del siglo VIII ha sido analizada e interpretada por un gran número de investigadores provenientes de campos disciplinares diversos. Historiadores, teólogos e historiadores del arte han postulado sus interpretaciones a partir de sus propios campos de estudio, de allí que la tarea de realizar un estado de la cuestión sobre el iconoclasmo que incluya a todos los trabajos sobre el tema, sea prácticamente imposible. Por lo tanto, en este apartado nos limitaremos a explicar de la manera más breve posible, las principales líneas de investigación que han orientado a la mayoría de los estudios sobre el iconoclasmo bizantino.

Tal como señala un gran número de investigadores, la crisis iconoclasta está estrechamente vinculada a las interpretaciones sobre el surgimiento y propagación del arte cristiano¹. Antes del comienzo de la

¹ Sobre la importancia del estudio del arte paleocristiano para la comprensión del iconoclasmo el prólogo a la segunda edición del libro de A. GRABAR,

década de 1920, A. Grabar, E. Kantorowicz y A. Alföldy cada uno por separado comienzan sus estudios sobre la propagación y desarrollo del culto de las imágenes cristianas². En este sentido, coinciden en interpretar el culto de las mismas como una gradual *translatio* del culto a las imágenes del emperador hacia la imagen de Cristo y de los santos. Si bien los primeros cristianos se opusieron tenazmente al culto imperial, con el ascenso al trono de Constantino en el siglo IV, el emperador se convirtió en el vicario de Dios en la tierra: el oficio imperial garantizaba la fe ortodoxa y estaba revestido de un aspecto carismático. El ceremonial imperial y las representaciones del emperador insisten sobre el carácter sacralizado de la monarquía; resistirse a la voluntad imperial se convierte en un sacrilegio. A comienzos del siglo V la imagen imperial recibe toda clase de sacrificios propiciatorios y se convierte en un objeto de culto. Durante todo este siglo y durante todo el siglo VI los retratos y las imágenes del emperador son ubicadas a la cabeza de procesiones solemnes plagadas de aclamaciones y la προσκύνησις se vuelve obligatoria³.

Las imágenes del emperador aparecen no sólo en lugares públicos como tribunales, teatros y salas de reunión sino también en algunas iglesias. Bajo las mismas se solicita el derecho de asilo y la protección de la ley imperial. Incluso en lugares como Edessa se les confiere a las imágenes la capacidad de obrar milagros⁴.

A pesar de esta impresionante extensión del culto a las imágenes del emperador, en la segunda mitad del siglo VI, su importancia decae. El emperador comienza a valerse de las imágenes religiosas cuya utilización se

L'Iconoclasme byzantin, Flammarion, Paris, 1984, pag. 8, es elocuente al respecto: "Or, depuis, je me suis rendu compte que, pour mieux comprendre le déclenchement de la guerre contre les icône, sous Léon III (725), il avait fallu remonter plus haut." Esta importancia del arte paleocristiano en la comprensión del iconoclasmo también aparece reflejada en el estudio de G. Dagron et Alii, *Histoire du Christianisme*, t. IV, Paris, 1993, pags. 94-97 y en M. Kaplan, *La Chretianté Byzantine, Du début du VIIeme siecle au milieu de XIeme siecle*, Sedes, Paris, 1997, pags. 36-41.

² El estudio de T. F. Mathews, *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton University Press, New Jersey, 1993, es muy ilustrativo al respecto de los comienzos de la historiografía acerca de la propagación del culto a las imágenes.

³ Esta supuesta *translatio* en el culto a las imágenes aparece bien descrita en el texto de M. Kaplan, *Op. cit.*, pags. 36-41.

⁴ M. Kaplan, *Op. cit.*, pags. 37.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

traslada de la esfera privada a la pública. El rostro del emperador deja de aparecer en las monedas y por ejemplo, Justiniano II coloca la imagen de Cristo. Sólo bajo su guía pueden reinar los emperadores que de aquí en adelante comienzan a ocupar una posición cada vez más subordinada. Bajo los retratos imperiales aparece la inscripción *Servus Christi*. Presionado y acosado en todos los frentes militares el Emperador intenta un último recurso: situar al Imperio universal en el plano de lo divino; de este modo busca eliminar la dependencia de la coyuntura geopolítica del momento. De aquí se desprende el interés de reemplazar las imágenes imperiales por las religiosas⁵.

En el siglo VIII, los sucesivos triunfos militares de la dinastía Isáurica, le permiten una vuelta a los orígenes: el arte imperial aparece nuevamente reemplazando, esta vez, al arte religioso.

Por un lado, se multiplican nuevamente las imágenes del emperador y por otro, el culto a las imágenes religiosas es visto como una práctica idolátrica culpable en gran medida de los reveses militares anteriores. La defensa victoriosa de Constantinopla en ocasión del sitio árabe de 717-718 a manos de León III legitima el comienzo de una política iconoclasta⁶.

Dentro de este marco conceptual se ubica esta tesis que algunos historiadores han dado en llamar la *tesis de la mística imperial*⁷. Es importante destacar que la mayoría de los estudios que se ubican en esta corriente historiográfica están contruidos sobre bases documentales muy sólidas y se trata de investigaciones plagadas de erudición epigráfica, numismática y filológica.

Sin embargo, como bien lo señala T. Mathews, es revelador observar el contexto cultural y político en el que los investigadores anteriormente mencionados desarrollaron la *tesis de la mística imperial*⁸. La base cultural que subyace en estos trabajos es la nostalgia del Imperio perdido. La necesidad de interpretar a Cristo como un emperador dice más acerca de los historiadores y de su contexto cultural que acerca de los orígenes del arte

⁵ Esta tesis es fundamentalmente sostenida por A. Grabar, *Op. cit.*, pag. 171: "*Cependant, en supprimant l'image du Christ lui-même sur les édifices et les objets les plus officiels, ils cherchaient peut-être quand même a présenter comme moins personnelle la royauté du Christ sur terre, et par conséquent plus absolue leur propre souveraineté, - tendance qui serait conforme aux manifestations d'autocratie les plus audacieuses de ses mêmes souverains-soldats.*"

⁶ Cf. G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pag. 93.

⁷ El término es utilizado por T. F. Mathews, *Op. cit, Cap. I*. De aquí en más cuando hagamos referencia a este término lo haremos en el sentido propuesto por este investigador.

⁸ Cf. T. F. Mathews, *Op. cit*, pag. 16.

cristiano. La formulación de esta teoría puede ubicarse entre el período de entreguerras y se debe en gran medida a los esfuerzos de tres investigadores: el medievalista Ernest Kantorowicz hijo de una familia de comerciantes judíos, el arqueólogo húngaro Andreas Alföldy, hijo de un doctor rural y el historiador del arte André Grabar, emigrado ruso, cuya familia había ocupado importantes puestos en la administración zarista.

Los tres estados imperiales en los que estos investigadores nacieron, se criaron y por los cuales lucharon en la Primera Guerra Mundial habían colapsado de manera vergonzosa al término de la misma. La gloria de los Zares, el poder de los emperadores Prusianos y Austro-húngaros jamás sería restaurado. Cuando estos investigadores se abocaban a estudiar la mística imperial tenían algo más que intereses de anticuarios por estos temas ⁹. En los conflictivos años de entreguerra los estudiantes de la derecha política tenían algo que decirle a sus contemporáneos. La apelación a un modelo imperial estaba implícita en todos sus estudios. Después de la Segunda Guerra, el mensaje político de estos historiadores se volvió menos urgente.

En este contexto, E. Kantorowicz se traslada a Estados Unidos y prosigue sus estudios en *Princeton* mientras que A. Grabar es convocado para hacerse cargo de la cátedra de Arte Bizantino en el *Collège de France* y establece vínculos intelectuales con *Dumberton Oaks* en Washington DC.

Desde sus sólidos y prestigiosos puestos académicos propagan su interpretación de la *mística imperial* que influye notablemente sobre la producción historiográfica en las décadas del 1950 y 1960.

A comienzo de la década siguiente Peter Brown escribe un artículo titulado “A Dark Age Crisis” en la *English Historical Review*. Este estudio marca un claro quiebre con la tesis de la *mística imperial*.¹⁰ Aquí P. Brown recusa la *translatio* del culto de la imagen imperial hacia el culto a las imágenes religiosas: “Put bluntly: Byzantines of the sixth, seventh and eight centuries were getting from the icon what they never expected to get from an imperial image – they got the miracle of healing and the greater miracle of flood of tears of repentance for their sins.”¹¹ Una vez refutada esta vinculación P. Brown desarrolla su propia explicación sobre el asunto. La crisis iconoclasta es ubicada en el contexto de una redefinición de lo que se considera como sagrado. El gran suceso de las imágenes religiosas en el siglo

⁹ Cf. T. F. Mathews, *Op. cit.*, pag. 18.

¹⁰ P. Brown, “A dark Age Crisis” en *The Society and the Holy*, University of California Press, Berkeley, 1982.

¹¹ P. Brown, *Op. cit.*, pag. 266.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

VII está estrechamente vinculado a la figura del santo. En el angustiante contexto de los sucesivos reveses militares frente a los árabes y frente al colapso de las autoridades civiles y religiosas tradicionales, los hombres santos y las imágenes se constituyen en un foco de patriotismo local y encarnan las virtudes de intercesión y mediación. Es importante destacar que ni los hombres santos ni las imágenes eran consagrados por las autoridades religiosas. Las imágenes entonces no tenían ningún carácter sacramental. Esta situación cambia profundamente a fines del siglo VII y comienzos del VIII. Muchas ciudades son abandonadas y con ellas una forma de culto regional que encontraba su expresión en la hagiografía y en el culto de las imágenes. La vida de las ciudades se vuelve precaria y las provincias se militarizan frente a la amenaza árabe.

En este contexto, los emperadores buscan retomar en sus manos la administración e imponer un poder fuerte y lo más centralizado posible en Asia Menor. La erradicación del poder de los hombres santos y de las imágenes es una condición necesaria para tal fin. Los íconos son rechazados en la medida que simbolizan una forma de vida política que ya no tiene vigencia¹². Como bien lo señala G. Dagron, no es casual que en el texto de la *Admonición del Viejo*, uno de los primeros escritos aparentemente auténticos de la crisis iconoclasta, oponga en Cilicia a un monje que defiende las imágenes frente a su clientela local y a un obispo enviado de Constantinopla para garantizar el orden y la jerarquía estatal y religiosa¹³. Esta es a grandes rasgos la interpretación de P. Brown. El gran mérito de este artículo consiste en poner en evidencia ciertas debilidades de la *tesis de la mística imperial* y al mismo tiempo plantear una tesis alternativa cuyo principal eje argumental gira en torno a la redefinición de lo sagrado en el siglo VIII. Sin embargo, las explicaciones son demasiado generales y apuntan a reforzar ciertas tesis de P. Brown que exceden el marco de la crisis iconoclasta bizantina. Si bien las fuentes son analizadas con gran sutileza e inteligencia por el autor, en ningún momento existe un intento por abocarse de manera sistemática al análisis de las mismas. El artículo quiebra la hegemonía ejercida hasta entonces por la tesis de la *mística imperial* y sienta las bases de la renovación de los estudios sobre el iconoclasmo.

A raíz el aporte de P. Brown sobre el asunto, las causas de la crisis comienzan a ser consideradas como esencialmente endógenas, de modo que

¹² P. Brown, *Op. cit.*, pags. 281-282

¹³ Esta obra se ha transmitido sólo a través de un manuscrito. Para más datos Cf. G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pags 114-116.

las tesis que veían al iconoclasmo como el resultado de influencias externas a la civilización bizantina y que lo ubicaban dentro del marco del aniconismo judío e islámico, son dejadas de lado a partir de una crítica textual sistemática de las fuentes. La *tesis oriental* reposaba sobre la idea de que un nuevo equilibrio geográfico del imperio le habría dado a la zona de Asia Menor (sobre todo a la zona central y oriental, menos helenizada que el resto) un nuevo peso cultural. Este cambio marcaría el inicio de una supuesta influencia anicónica del judaísmo a través del Islam sobretodo en la zona de Armenia y en los ámbitos monofisitas¹⁴. Sin embargo, esta perspectiva que hacía de León III un *ιουδαίφρων σαρακινόφρων* y un no presentaba ninguna solidez argumental. Este determinismo cultural y geográfico ha sido rebatido a la luz de los estudios de la década de 1980 y 1990¹⁵. El iconoclasmo deber ser interpretado entonces en torno a un polo de influencia que es Constantinopla y a partir de las zonas en las que la autoridad imperial es ejercida de manera efectiva. El descrédito de estas tesis deterministas marca también el colapso de las interpretaciones centradas exclusivamente en el plano teológico¹⁶. Como bien lo señala G. Dagron, tratar de establecer nexos entre los debates cristológicos y la crisis iconoclasta es francamente inconducente en la medida que los iconoclastas han profesado siempre una estricta ortodoxia calcedónica y los monofisitas jamás han ligado su doctrina a una condenación de las imágenes. Si bien Constantino V intenta encerrar a sus adversarios en el marco de ciertas aporías teológicas, la reflexión cristológica no está en la base del asunto¹⁷. La misma recién es desarrollada como argumento una vez que el problema de las imágenes ha estallado en el seno del Imperio.

La renovación iniciada por el artículo de P. Brown va ser capitalizada en las dos décadas siguientes por importantes bizantinistas. El interés va estar puesto de aquí en más sobre las implicancias políticas del fenómeno religioso

¹⁴ La *tesis oriental* y sus limitaciones son muy bien analizadas por M. Kaplan, *Op. cit.*, pags. 95-102 y por Dagron et Alii, *Op. cit.*, pags 101-103.

¹⁵ Es interesante señalar que si bien la *tesis oriental* ha sido descartada en las últimas dos décadas del siglo XX, una década antes ya había sido refutada por el bizantinista P. Lemerle en *Le premier humanisme byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pags. 33-37.

¹⁶ Un claro ejemplo de este tipo de interpretación es el estudio de J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York, 1974. La crisis iconoclasta es vista aquí como una prolongación de los debates cristológicos de los siglos anteriores.

¹⁷ Dagron et Alii, *Op. cit.*, pag. 132.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

explicado por P. Brown. No es casual que algunas fuente rescaten este aspecto. La *Vida de Nicetas Medikion* escrita hacia el 830 manifiesta al respecto: “Y además tengan esto en consideración: las otras herejías han tenido sus orígenes entre los obispos y el bajo clero, mientras que el iconoclasmo nació en el seno del poder”¹⁸.

Lo que se busca en estas nuevas investigaciones es romper con ciertas ideas tradicionales que reducían el reino de los emperadores Isaúricos a su política religiosa y al mismo tiempo su política religiosa a una herejía destructora, el iconoclasmo¹⁹. A raíz de esto el Imperio bajo su reinado era visto como una entidad política replegada sobre sí misma y aislada a causa de una herejía que era motivo de horror para todo el mundo. Esta visión ha sido recusada a medida que las interpretaciones y la crítica de las fuentes sobre el iconoclasmo se han aguzado. No debe perderse de vista que la mayoría de las fuentes sobre el tema provienen de sus acérrimos enemigos. La política religiosa de los emperadores isaúricos ha sido profundamente revisada y hoy en día los investigadores están inclinados a evaluarla dentro del contexto más amplio de los esfuerzos de reorganización administrativa y militar del Imperio²⁰. Algunos por su parte ha enfocado sus estudios sobre la voluntad de parte de esta dinastía de reconciliar a Dios con el imperio suprimiendo las imágenes a las que consideraban como objetos de sacrilegio e idolatría. El iconoclasmo es entonces visto como una *katharsis* en la que León III toma la iniciativa para evitar que el pueblo cristiano siga a causa de la idolatría la

¹⁸ Cf. A. Ducellier, *L'Église byzantine, Entre Pouvoir et Esprit (313-1204)*, Desclée, Paris, 1990, pag. 119 [texto citado a partir de *Vie de Nicétas Médikion, Acta Sanctorum*, Avril, I, p. XXII]

¹⁹ Ecos de esta revisión aparecen el estudio de M. F. Auzépy, “Frankfort et Nicée” en *Das frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Teil I Politik und Kirche*, Mainz, 1997, pag. 280: “*Ce que l'on appelle communément l' iconoclasme, c' est-à- dire la politique religieuse aniconique des empereurs isauriens, est une question mal connue, et biaisée du fait que les seules sources à son propos émanent de ses ennemis. Celles-ci opèrent une double réduction: elles réduisent leur règne à la seule politique religieuse et elles réduisent leur politique religieuse à une hérésie destructrice, l' iconoclasme*”.

²⁰ Cf. Dagron et Alii, *Op.cit.*, pag. 130: “*L' iconoclasme est d' abord une réforme menée par des empereurs qui s' efforcent avec succès de forger de nouvelles structures militaires et administratives, et, veulent réconcilier l' Empire avec Dieu en supprimant ce qu' ils considèrent comme un abus sacrilège.*”

misma suerte que el pueblo de Israel, la cautividad²¹. Los cananeos, los asirios y los babilonios habían cambiado sus ropajes y se habían convertido en las tropas de los árabes que asediaban las fronteras del Imperio. Al mismo tiempo, esta actitud de León III estaría dando cuenta de una concepción veterotestamentaria de la función imperial en la que *sacerdotium et imperium* se confundirían en la figura del emperador²².

En la última parte de este estudio retomaremos estas ideas a propósito de la recepción del iconoclasmo en occidente sobre todo en la corte carolingia y en el papado.

²¹ La mayoría de los estudios coinciden en utilizar metafóricamente el término aristotélico *katharsis* para hablar del iconoclasmo Cf. P. Brown, *Op. cit.* ; Dagron et Alii, *Op. cit.* y M. Kaplan, *Op. cit.*

²² Muy pocos estudios destacan el hecho de que tanto los emperadores isaúricos como el propio Carlomagno tienen una concepción bastante próxima sobre la función del soberano cristiano. Sólo el estudio de M. F. Auzépy, *Op. cit.*, pag. 283, hace referencia al respecto. Sobre los antecedentes veterotestamentarios de la concepción de los emperadores isaúricos (León III fundamentalmente) acerca de la función imperial en Bizancio Cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre, Étude sur le "cesaropapisme" byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, Cap. V. Sobre la función imperial en la corte carolingia. Cf. J. L. Nelson "Kingship and empire in the Carolingian world" en R. Mc. Kitterick *Carolingian Culture, Emulation and innovation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

La primera crisis iconoclasta

Tras haber dado cuenta de las principales líneas interpretativas sobre iconoclasmo, en este apartado nos abocaremos a analizar la primera crisis iconoclasta bizantina hasta el concilio de Nicea II. Con tal objetivo, analizaremos algunas de las principales fuentes sobre el período y haremos referencia a investigaciones y estudios recientes sobre el tema.

Como hemos señalado en el apartado historiográfico, los principales investigadores coinciden en destacar la importancia del estudio del arte paleocristiano. Desde los primeros siglos cristianos existían ciertas reticencias en torno a la utilización de las imágenes.²³

Por un lado, innumerables referencias bíblicas fundamentaban las tendencias anicónicas y por otro lado, los cristianos buscaban desembarazarse del lastre pagano que asociaba el culto a los dioses con sus representaciones. Los textos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento al respecto son elocuentes²⁴. No es extraño entonces que el primer arte cristiano se limite por mucho tiempo a representaciones simbólicas como una paloma, un cordero o un pez²⁵. En efecto, la representación del rostro de Cristo tarda bastante tiempo en generalizarse. Es un hecho significativo que las primeras imágenes de Cristo sean declaradas ἀχειρωποίηται (no realizadas por las manos humanas).

²³ Cf. nota 1 sobre la importancia del arte paleocristiano. El estudio de G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pags. 94-97, posee un apartado especial sobre la utilización de las imágenes cristianas antes de la crisis. Si bien no es exhaustivo constituye una buena introducción al tema.

²⁴ “No construirás ídolos, ni ninguna imagen de aquel que está arriba en los cielos, ni de aquel que está abajo sobre la tierra o de aquel que está en las aguas sobre la tierra. Tú no te prosternarás frente a ellos y tú no los servirás” (Exodo 20, 4-5 = Deuteronomio 5, 8-9); “No construirán ídolos y no erigirán estatuas ni estelas” (Levítico 26, 1); “Tengan cuidado de ustedes mismos, puesto que no vieron ninguna imagen el día en que Dios les habló, por temor a que se corrompieran, que construyeran un ídolo, una imagen de algún coloso, una figura de varón o de mujer...” (Deuteronomio 4, 14-19); “¿A partir de quién podrían imaginar a Dios y qué imagen de él podrían dar? (Isaías 40,18). El Dios del Nuevo Testamento quiere ser adorado “en espíritu y en verdad” (Juan 4,23). Después de la resurrección, Cristo encarnado no tiene más rostro: “Aunque hemos conocido al Cristo según la carne ahora no lo conocemos más de tal modo” (Corintios II 5, 16).

²⁵ Cf. de G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pag. 95.

La utilización de las imágenes estaba acompañada por justificaciones dubitativas. Las mismas eran vistas en estos primeros siglos cristianos más como un medio de educación que como un objeto de culto. Según Clemente de Alejandría era una ridiculez que el hombre fabricara un Dios por medio del arte e hiciera de él un objeto de diversión²⁶. Dos siglos más tarde Eusebio de Cesárea le escribía a Constanza la hermana de Constantino que la veneración de las imágenes era un resabio de idolatría²⁷. Con esto queremos demostrar que el conflicto sobre las imágenes y su culto tiene una larga trayectoria teórica e intelectual y que toca las raíces mismas de la cultura cristiana. El desarrollo acelerado del culto a las imágenes y su propagación pondrá a este debate en la esfera pública y en la agenda de problemas religiosos del siglo VIII.

El primer antecedente de este conflicto en el siglo VIII lo conocemos a través de unas cartas de Germán, patriarca de Constantinopla entre 715 y 730. La primera carta, escrita alrededor de 726 está dirigida a Juan de Synada, metropolitano de Frigia²⁸. En la misma Germán le responde a una carta anterior enviada por Juan de Synada en la que éste último expresaba su preocupación acerca de las opiniones de uno de sus sufragáneos, el obispo Constantino de Nicoleia.

En su carta Germán le informa a Juan que ya se había entrevistado en Constantinopla con Constantino y procede a narrarle la discusión que había mantenido con éste. Aparentemente Constantino bajo influencia veterotestamentaria habría cuestionado el culto de las imágenes y el culto a los santos al que consideraba como una vuelta al politeísmo. Germán sostiene que las imágenes son necesarias en la medida que hacen recordar a los heréticos la verdadera naturaleza de Cristo. Los santos y sus representaciones son verdaderos *exempla* de las virtudes cristianas que todos deben imitar. Esta carta de Germán es encomendada al propio Constantino para que éste se la entregara a su vez a su metropolitano. Constantino nunca entregó la carta a Juan y tampoco renovó su sumisión.

Otro corresponsal de Germán que plantea tempranamente el problema de las imágenes es Tomás el obispo de Claudiópolis²⁹. Germán le reprocha a Tomás en su carta el hecho de no haber discutido con él acerca del tema de las imágenes en ocasión de un viaje a Constantinopla. Además es un hecho grave

²⁶ *Stromates*, VII, PG 9, Col. 437.

²⁷ PG 20, Col. 1545-1550.

²⁸ Manzi, XIII, Col. 100-105.

²⁹ Manzi, XIII, Col. 108-128.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

que el propio Tomás haya intentado tomar medidas contra las mismas como si existiera un dogma universal al respecto.

Hasta este momento el emperador León III permanece al margen y sin intervenir. Sin embargo, poco a poco se vuelve evidente que el emperador está más próximo a las posturas de los adversarios de las imágenes. Según la crónica del patriarca Nicéforo recién en 726 adopta una actitud activa de rechazo de las imágenes a través de una serie de discursos contra el culto de las mismas³⁰. Aparentemente en estos años León III aparece muy impresionado por una serie de sucesos que jaquean al Imperio y a los cuales el emperador considera como un castigo divino. En 723-724 los árabes toman la ciudad de Ikonía y presionan en Asia Menor. El sitio de Constantinopla se vuelve una posibilidad latente. Dos años más tarde en 727 un curioso fenómeno natural (erupción volcánica) en el Thera, norte de Creta, agudiza los temores. Las amenazas de conspiraciones dentro del Imperio se multiplican³¹.

En este contexto, León III se ve a sí mismo como un nuevo Moisés responsable de su pueblo. Para los cristianos, la Nueva Alianza del Evangelio convierte al Imperio en el nuevo pueblo elegido de Israel. Los reveses militares y los fenómenos naturales son interpretados entonces como señales de que Dios ha abandonado a su pueblo. Ahora bien, vale la pena recordar que a lo largo del Antiguo Testamento cada vez que las tribus de Israel recaían en el culto a los ídolos, Dios enviaba sus castigos en forma de invasiones y desastres y deportaciones. Según los primeros iconoclastas, los cristianos del siglo VIII al prosternarse frente a las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos habían recaído en la idolatría. El iconoclasmo es considerado por la mayoría de los investigadores como una *katharsis* en la que León III toma la iniciativa para evitar que el pueblo cristiano sufra la misma suerte que el pueblo de Israel³².

Hasta 730 León III se mantuvo al margen de la polémica sobre el iconoclasmo. A comienzos de este año el emperador convoca un *silention*

³⁰ Cf. Nikephoros, *Short History, Text, Translation and Commentary*, Ed. Cyril Mango, Dumberton Oaks, Washington D.C, 1990, 59-60, pags. 128-129. "Ταῦτα φασιν ἀκούσαντὰ τὸν βασιλέα ὑπολαμβάνειν θείας ὀργῆς εἶναι μηνύματα, καὶ ἦτις αἰτία ταῦτα κεκίνηκε διασκεπτεσθαι"

³¹ Acerca de los signos de la cólera divina contra la proliferación de las imágenes Cf. Nikephoros, *Op. et. loc. cit.* Los signos son interpretados como una invitación a comprometerse en la lucha contra las imágenes.

³² Cf. notas 21 y 22.

(reunión pública) en el cual adopta una posición contraria a las imágenes. El patriarca Germán se opone a refrendar con su firma la decisión del *silention* y a causa de esto es enviado al exilio en las proximidades de Constantinopla.

Durante varios decenios la política imperial fue bastante mesurada; insistía por un lado básicamente sobre una recusación de las imágenes de acuerdo a las líneas argumentales expresadas con anterioridad por Constantino de Nakoleia y por Tomás de Claudiópolis y por otro lado, sustituía las imágenes por la cruz cristiana.

En este contexto las fuentes relatan un hecho altamente simbólico. Aparentemente León III había mandado a unos soldados con la misión de deponer la célebre imagen de Cristo ubicada sobre la puerta de bronce del palacio de la Chalcea. Un grupo de mujeres devotas le habrían quitado la escalera al oficial, matándolo. Inmediatamente después las mujeres habrían sido arrestadas y ejecutadas convirtiéndose así en las primeras mártires del iconoclasmo. Hoy en día los principales estudiosos se inclinan a ver el arresto y ejecución de estas mujeres como un mero *topos* hagiográfico sin ningún asidero en la realidad³³. De este modo sutil las fuentes iconodulas construyen la leyenda de una iglesia y de un pueblo que resisten a la herejía imperial ideada por judíos o árabes y vehiculizada por una dinastía de emperadores dementes. Esta supuesta influencia judía y árabe también ha sido terminantemente descartada por los eruditos sobre el tema y actualmente es considerada como una invención ideológica *post factum*. Más allá de la leyenda, es posible que León III intentara retirar una imagen que veía a diario y que los molestaba. El mismo o su sucesor habrían reemplazado esta imagen por una cruz, imagen teofánica por tradición, que de aquí en más pasó a ocupar un lugar emblemático para los iconoclastas.

León III murió en 741 sin que la hostilidad hacia las imágenes hubiera provocado una profunda crisis. Por el contrario, su hijo y sucesor, Constantino V radicalizó las posturas iconoclastas. En sus primeros años el nuevo emperador debió enfrentar una situación política y militar tan hostil como la de su padre. Entre 742 y 752 las incesantes campañas contra los árabes siguieron absorbiendo las energías del Imperio. A partir de 756 los búlgaros debieron ser mantenidos a raya mediante numerosas campañas. La situación interna no era menos hostil, su cuñado Artabasdos, estratega de Opsikion,

³³ La hagiografía tiende a presentar a León III como una suerte de Anticristo. No obstante durante su reinado parecen no existir persecuciones. A pesar de ello Nikephoros, *Op. cit.*, 62, pags. 130-131 habla en efecto de torturas contra los que no aceptaban el dogma imperial.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

intentó una usurpación haciéndose coronar emperador por el patriarca Anastasio en 742. Entre 746 y 747 la peste se hizo sentir nuevamente en la ciudad³⁴.

Recién en 752 con la situación externa e interna estabilizada, el emperador lanzó una campaña contra las imágenes tanto en la capital como en las provincias del Imperio. Los emisarios imperiales se multiplican en las provincias y discuten públicamente con los más ardientes defensores de culto a las imágenes que hasta ese momento eran un foco de patriotismo local y encarnan las virtudes de intercesión y mediación. En este sentido, la abolición perseguía el fin de eliminar estos sentimientos particularistas y regionales buscando como contrapartida una centralización administrativa, política y religiosa cuyo vértice sería la ciudad de Constantinopla³⁵.

Hacia esta misma época Constantino V redacta su famosa *Peusis* (preguntas y respuestas) bosquejando el primer intento de conformación de una teología iconoclasta. Como hemos visto el problema teológico aparece una vez que la crisis está en marcha. La doctrina iconoclasta se basa fundamentalmente en una argumentación cristológica que retoma los debates de siglos anteriores. Cristo es una sola *hypostasis* de la divinidad que une de manera indisociable las dos naturalezas, divina y humana. Ahora bien, o lo divino no puede ser limitado y circunscripto en una imagen material, o si se intenta una representación simultánea de las dos naturalezas de Cristo, ambas se confunden. En efecto, de producirse esto nos encontramos en el filo del abismo del monofisismo.

Si en cambio, lo que se intenta representar es sólo la naturaleza humana de Cristo aparece otro abismo teológico que es el nestorianismo³⁶. De la imagen de Cristo se pasa a la de los santos y de la Virgen: querer representar su participación en la gloria divina es degradar su gloria eterna y su Resurrección. En este sentido las únicas representaciones de la divinidad aceptadas por los iconoclastas son las simbólicas y abstractas: la cruz, simple objeto de conmemoración del evento central del cristianismo, la eucaristía y

³⁴ Cf. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pags. 103.

³⁵ Sobre los esfuerzos de centralización Cf. notas 12 y 20.

³⁶ Los debates cristológicos en torno a los íconos de Cristo son analizados por varios autores Cf. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York, 1974, pags. 42-53; G. Dagron et Alii, *op. cit.*, pag. 106 y M. Kaplan, *Op. cit.*, pag. 52. Sobre la influencia del problema cristológico nos parece oportuno recordar que la reflexión cristológica es desarrollada como un argumento más una vez que el problema de las imágenes ha estallado en el seno del imperio Cf. notas 16 y 17.

los evangelios. La idea central que anima estos razonamientos iconoclastas es que la imagen es de la misma naturaleza que su prototipo³⁷.

El tema de la relación entre la imagen y su prototipo aparece también en los escritos de Juan Damasceno, el principal polemista iconodulo de esta época. Juan reexamina el Antiguo Testamento a la luz de la idea de que la encarnación ha vuelto a Dios representable. En la *gradatio* de imágenes propuestas por Juan, la imagen de Cristo es la imagen esencial porque ha establecido un lazo entre lo invisible y lo visible. Como Cristo es perfectamente hombre puede ser representado, de no hacerlo se corre el riesgo de caer en el monofisismo puesto que el pretender que no se puede representar la divinidad es confundir las dos naturalezas de Cristo. Al mismo tiempo, Juan intenta distinguir lo más claramente posible el prototipo y el ícono que lo representa y alega que las imágenes no son objeto de adoración sino de veneración³⁸.

En 754 Constantino V decide convocar en el palacio suburbano de Hieria un concilio. Aunque la ecumenicidad del concilio es más que dudosa ya que no participan enviados de Roma ni de los tres patriarcados orientales, sí nos encontramos con un gran número de obispos (338). No es un hecho menor que la mayoría de estos obispos fueran nombrados después de 730 una vez que la postura imperial en torno a las imágenes se había hecho pública.

De los debates del concilio las fuentes no dicen nada. La principal fuente sobre el mismo es el *horos* (definición de fe). La conservación del texto se debe a que las actas del concilio de Nicea II lo reproducen para poder rebatirlo. En el *horos* se afirma que el Diablo ha hecho recaer en la idolatría a la Iglesia al introducir el culto a las imágenes a pesar de las prohibiciones expresas del Antiguo Testamento, de los preceptos evangélicos y de la tradición de los Padres de la Iglesia. Se destaca a continuación la imposibilidad de representar a Cristo y se refuerza la idea de que su verdadera imagen sólo puede ser encontrada en la eucaristía. También se rectifica la idea de que la imagen es “consustancial” con su prototipo. Los obispos se ocupan luego de las imágenes de los santos que si bien no son teológicamente incorrectas, injurian a aquellos que representan asignándoles una apariencia meramente humana sin llegar a describir la gloria divina de la que participan. De los cánones disciplinarios tal vez los más interesantes son los que hacen

³⁷ Este tema será desarrollado en el tercer apartado del trabajo Cf. infra.

³⁸ El análisis de los escritos de J. Damasceno constituye prácticamente un tema en sí mismo. Aquí nos limitamos a analizar de manera amplia los mismos Cf. *PG*, 86, Col. 2017-2100; 95, Col. 1040-1588; 96, Col. 9-442.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

referencia a la restricción en la aplicación de medidas iconoclastas. Los únicos que pueden arrogarse tal prerrogativa son el patriarca, el emperador y el clero. Parece que aquí se estuviera intentando restringir posibles excesos de parte de los laicos. Al mismo tiempo, se plantea una distinción tajante entre los objetos que eran litúrgicamente consagrados y que contenían representaciones y aquellos objetos, íconos o pinturas murales que eran dejados a la iniciativa de cada uno³⁹.

Tras la muerte de Constantino V, su hijo León IV inaugura un período de política iconoclasta moderada. Si bien en ningún momento levanta el edicto de prohibición de las imágenes, revaloriza el culto a la Virgen, hace cesar la persecución contra los monjes, nombra a higoumenos en las principales sedes metropolitanas y en ningún momento impide la fundación de conventos. En esta época la dinastía isaúrica instaurada por León III goza de un gran apoyo de toda la sociedad bizantina. Incluso León IV es prácticamente forzado a asociar al trono a su hijo Constantino VI como garantía de continuidad dinástica.

Vemos entonces que la reforma iconoclasta está estrechamente vinculada a una idea de estabilidad dinástica e institucional⁴⁰.

Sin embargo, a la muerte de León IV en 780 el edificio ideológico comienza a derrumbarse y se multiplican las tentativas de usurpación. Irene, viuda de León IV y madre de Constantino VI, asume la regencia en nombre de su hijo. En este contexto Irene concibe el proyecto de acabar con el iconoclasmo vigente durante el siglo y medio anterior. Con tal objeto Irene depone al patriarca Pablo y nombra en su lugar a Tarasios hasta entonces un laico a cargo de la cancillería imperial. De este modo coloca como cabeza de la Iglesia a un buen negociador y un teólogo bastante avezado. Poco tiempo después Tarasios comienza sus gestiones para convocar un concilio ecuménico para tratar el tema del iconoclasmo. Reunir un concilio ecuménico no es una tarea menor. Irene y Tarasios buscan ganar el apoyo del Papado romano que sin embargo se muestra bastante reticente aunque envía dos legados de rango menor al concilio. La organización del concilio se da en medio de un clima francamente hostil, incluso la primera tentativa de reunión

³⁹ Esta importante diferencia es destacada por el estudio de L. Rodley, *Byzantine Art and Architecture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pag. 127.

⁴⁰ G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pag.122: "...il est clair, d'après les sources contemporaines, que la réforme iconoclaste fut portée pendant un siècle et demi par un vrai mouvement populaire et étroitement associée à l'idée d'une stabilité dynastique et institutionnelle."

fracasa estrepitosamente en 786 cuando los guardias del palacio y los soldados del ejército irrumpen en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla, lugar en el que se habían iniciado los primeros debates sobre las imágenes. Frente a este clima hostil, Irene y Tarasios deciden trasladar la sede del Concilio a Nicea, ciudad cercana en Asia Menor, que tenía el doble mérito de sustraer el concilio de la influencia del pueblo de Constantinopla y de evocar al primer gran concilio ecuménico.

La primera sesión del concilio tiene lugar el 24 de septiembre de 787⁴¹. Desde la primera lectura de las actas se desprende que los obispos reunidos no se ocuparán exclusivamente de debatir sobre las imágenes sino que el objetivo último del concilio es reunificar a la Iglesia en función de una nueva ortodoxia. En una breve alocución Tarasios hace referencia a los disturbios del año anterior en la iglesia de los Santos Apóstoles en Constantinopla. Acto seguido varios obispos iconoclastas imploran la clemencia del concilio intentando ser reconocidos como ocupantes legítimos de las sedes episcopales. La mayoría de ellos se justifican alegando que habían nacido y habían sido educados cuando imperaba la herejía iconoclasta. En este contexto se produce un acalorado debate y vivos intercambios de puntos de vista sobre el asunto de la reincorporación de los obispos a la jerarquía eclesiástica. Los monjes, encabezados por Sabas de Stoudios se oponen a la reincorporación mientras que Tarasios logra hacer prevalecer el principio de la tolerancia. En la segunda sesión Tarasios hace leer las cartas enviadas por el papa Adriano I aunque las mismas son cuidadosamente expurgadas de alusiones a los litigios políticos entre Occidente y Oriente. Las misivas son de un nivel teológico bastante somero e insisten básicamente sobre el valor catequístico de las imágenes, sobre la tradición que las consagra y sobre la relatividad de su culto⁴².

La tercera sesión del congreso acaba la obra de reconciliación con los antiguos iconoclastas. Irene y Constantino VI son proclamados “guardianes de la fe ortodoxa” y son vistos como “ El nuevo Constantino y la nueva Helena”.

⁴¹ Las sesiones del concilio son descriptas en función al análisis de Dagron et Alii, *op. cit.*, pags. 124-127. Aquí se trabaja sobre la edición de los concilios de Manzi.

⁴² Cf. G. Dagron et Alii, *Op. cit.*, pag. 124. Si bien coincidimos con esta interpretación un análisis un poco más detallado de la carta del papa Adriano dirigida a Irene y a Constantino VI evidencia ciertas rupturas con la tradición gregoriana de la imagen sostenida fundamentalmente en Occidente. En este sentido el papa está tendiendo una mano a los emperadores. Analizamos la carta en el último apartado Cf. *infra*.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

La cuarta y la quinta sesión se consagran al relevamiento de textos que supuestamente prueben que el culto de las imágenes se remonta a la antigua tradición cristiana y a la tradición veterotestamentaria. Se procede a acusar a los iconoclastas de haber forzado la utilización de textos bíblicos. Sin embargo, el relevamiento de textos encarado por el concilio de Nicea es bastante pobre en la medida que no es acompañado de un verdadero esfuerzo de reflexión. Al igual que los iconoclastas, los iconodoulos se limitan a recopilar textos que eventualmente prueben la antigüedad del culto de las imágenes. En este contexto, el concilio abusa de los textos sobre vidas de santos y sobre sus milagros elevando a los mismos al rango de *testimonia*.

En la extensa sexta sesión se presenta el *horos* de Hieria. Sobre este documento fundamental no se produce ningún debate. A la lectura del *horos* sigue una cuidadosa refutación escrita aparentemente por Tarasios y leída por dos diáconos.

La doctrina del concilio es presentada en la séptima y final sesión. Las conclusiones son de un bajo nivel teológico y resaltan fundamentalmente la obligatoriedad de la *προσκύνησις* frente a las imágenes.

Como hemos visto, los debates de Nicea II son de un nivel mediocre y apuestan a condenar al iconoclasmo. Esta pobreza teológica y metodológica del concilio será un filón retórico explotado con posterioridad en Occidente por el autor de los *Libri carolini*. En el siguiente apartado analizaremos algunos aspectos de la recepción en Occidente del concilio de Nicea.

La recepción de Nicea en Occidente

La recepción del concilio de Nicea en Occidente debe entenderse en el marco de las disputas políticas entre el papado romano, Constantinopla y la corte franca.⁴³

Tan pronto como el iconoclasmo se impone en la *pars orientalis* del imperio, el Occidente latino expresa una condena unánime. Entre 726 - 769 el papado reúne cuatro sínodos en Roma en los que se trata el tema del iconoclasmo. Por su parte, en 767 en el reino franco se lleva a cabo un sínodo en Gentilly en presencia del propio Pipino. Según J. C. Schmitt, en esta época

⁴³ J. C. Schmitt, "L'occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle" en *Nicée II, 787-1987*, pag. 272: "Les effets introduits en Occident par le concile de Nicée II doivent être appréciés dans le cadre d' un vaste débat que avait commencé bien avant 787 et qui opposait les trois puissances se partageant le monde: Rome, Constantinople et la cour du souverain franc".

el papado y la corte franca están de acuerdo en condenar al iconoclasmo en el nombre de la célebre tradición de la *via media* definida por Gregorio Magno: está permitido confeccionar imágenes para las iglesias a condición de no adorarlas. Al mismo tiempo, Gregorio prohíbe su destrucción⁴⁴..

Una generación más tarde las relaciones entre la corte franca y el papado se tensan en relación a la actitud del papa Adriano I frente a las decisiones de Nicea II. Sobre esto volveremos más adelante.

En el año 785 el papa Adriano le envía una carta a la emperatriz Irene y a su hijo Constantino VI para pedirles que renuncien a las posiciones iconoclastas anteriores y vuelvan al seno de la tradición de la Iglesia en materia de imágenes. Para apoyar su pedido el papa multiplica los argumentos bíblicos y sorprendentemente hace referencia a la tradición patrística oriental. De todos modos, el papa justifica la veneración (*venerandae*) de las imágenes valiéndose de la tradición gregoriana. En la célebre carta al obispo iconoclasta Serenus de Marsella, Gregorio había expuesto las funciones de las imágenes cristianas. Después de denunciar tanto a la adoración idolatra como al iconoclasmo, Gregorio define las funciones positivas asignadas tradicionalmente (*antiquitus, venustas*) a las imágenes cristianas. En primer lugar, las mismas tienen una función de instrucción (*aedificatio*) para los analfabetos (*In ipsa legunt qui litteras nesciunt*). De este modo, podrán comprender la historia sagrada (*historia*). En este sentido la imagen fija la memoria de las *res gestae*. Por otro lado, las imágenes deben transportar a la persona hacia la adoración (*transire in adorationem*)⁴⁵. Ahora bien este *transitus* provocado por la imagen en ningún momento dota a la misma de un poder sagrado.

La carta de Adriano I retoma en gran parte estos argumentos pero va un paso más allá al hablar de la naturaleza del *transitus* que posibilita la imagen. Adriano I utiliza un argumento de corte neoplatónico muy caro a los iconodoulos bizantinos que afirma la posibilidad humana de alcanzar las cosas invisibles a través de las visibles (*per visibilia invisibilia*). El texto de la carta de Adriano en el que se hace referencia a esta fórmula es el siguiente: “*Imagines (...) ab omnibus fidelibus honoratur, ut per visibilem vultum ad invisibilem divinitatis majestatem mens nostra rapiatur spirituali affectu per contemplationem figuratae imaginis secundum carnem quam Filius Dei pro nostra salute suscipere dignatus est*”⁴⁶ Lo que justifica la imagen es su

⁴⁴ Cf. J. C. Schmitt, *Op. cit.*, pag. 272.

⁴⁵ Cf. *PL*, 77, 1128-1130.

⁴⁶ Cf. *PL*, 96, 1215.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

semejanza al modelo o al prototipo que representa. En virtud de esta participación en la naturaleza divina del prototipo las imágenes adquieren el status de *res sacrae*. La producción de imágenes religiosas es vista como una reproducción de la presencia divina que posee una cierta complicidad metafísica con las categorías de tiempo y espacio. En efecto, los iconos de Cristo muchas veces son interpretados como una nueva *parousía* del Señor en la mediada que representan al verbo hecho carne, a Cristo en tanto que ícono vivo del Dios invisible⁴⁷.

En el año 788 el papa Adriano envía una traducción de las actas del Concilio de Nicea II a la corte franca en donde suscitan una reacción desfavorable. Carlomagno se lo manifiesta al papa Adriano en una carta hasta la actualidad perdida. Más allá del tema de las imágenes queda claro que el papado busca sacar réditos coqueteando con el poder imperial oriental. Pocos años más tarde y en este contexto Teodulfo de Orléans bajo la supervisión de Alcuino comienza a redactar una refutación sistemática del concilio conocida como los *Libri carolini* o *Capitulare de imaginibus*⁴⁸. Finalmente, en el año 794 la cuestión de las imágenes se constituye en el centro de los debates del concilio de Frankfurt.

Antes de analizar los *Libri carolini* es necesario explicar esta relativa urgencia de la corte franca por refutar las conclusiones del Concilio de Nicea II. En este sentido no debe perderse de vista que el Nicea II pretendía ser reconocido como el 7mo. concilio ecuménico. Ahora bien, las decisiones de un concilio ecuménico se supone que deben aplicarse en toda la Cristiandad de modo que si el rey franco no reaccionaba, se vería en la obligación de aplicar las decisiones del concilio en sus reinos. Tal como lo mencionamos anteriormente Nicea II había convertido en obligatorio el culto a las imágenes religiosas. Todas aquellas personas que se negaran a realizar la *προσκύνησις* frente a una imagen era considerada como un hereje y consecuentemente anatematizada por el concilio. Carlomagno tenía clara conciencia de que si no aplicaba las decisiones del concilio sus súbditos y él mismo podrían ser considerados herejes. Los propios *Libri carolini* lo declaran expresamente: “*ideo heretici, quia imaginibus non servimus ab istis*

⁴⁷ Cf. D. Barbu, “L’ image byzantine: production et usages” en *Annales HS*, Jan./Fév., 1996, pag. 76.

⁴⁸ Existen numerosos debates en torno a la fecha y al autor de los *Libri Carolini*, sin embargo desde el punto de vista adoptado en este artículo nos interesa saber que el texto fue escrito en el entorno de Carlomagno entre 790 y 794. Según J. C. Schmitt, *Op. cit.*, pag. 273 el autor de los *Libri Carolini* sería Teodulfo de Orléans.

*iudicamur*⁴⁹. Si Carlomagno aceptaba las decisiones del concilio se veía en la necesidad de imponer a todos sus súbditos la *προσκύνησις* pero esto era una novedad peligrosa que eventualmente podría provocar un cisma en Occidente entre aquellos que no aceptaran las decisiones de Nicea II. Por otro lado, rechazar de plano las imágenes implicaba otro riesgo ya que bajo la influencia de la herejía adopcionista de los obispos Elipando de Toledo y Félix de Urgel, el iconoclasmo había adquirido cierta importancia⁵⁰. Estos hechos explican en gran medida la urgencia que tenía la corte franca por pronunciarse sobre el problema de las imágenes. En efecto, tanto los *Libri carolini* como el concilio de Frankfurt constituían la respuesta de la corte franca al problema de las imágenes.

Los *Libri carolini* se presentan como una refutación sistemática de las Actas de Nicea II. El texto consta de cuatro libros agrupados en capítulos cortos consagrados a criticar argumentos o citas de las Actas.

Según M. F. Auzépy los *Libri carolini* ensayan una refutación de algunos aspectos de Nicea II que abarca la utilización de fuentes, el método y el fondo del asunto⁵¹.

En primer lugar, la utilización de las fuentes hecha por los participantes en el concilio de Nicea II es criticada abiertamente. *Los Libri carolini* critican fundamentalmente el hecho de que las Actas del Concilio hayan forzado la interpretación de varios textos escriturarios sobre todo veterotestamentarios con el objetivo de probar la antigüedad del culto a las imágenes. Por otro lado, se critica también la utilización de textos hagiográficos presentados como *testimonia* de la antigüedad del culto de las imágenes⁵². Estas críticas apuntan a demostrar que dicho culto no tiene una tradición fundada en la escritura ni en la enseñanza de los padres de la Iglesia.

⁴⁹ Este tema aparece muy bien explicado en M. F. Auzépy, *Op. cit.*, pags. 289-290. Cf. el texto LC, III, 18.

⁵⁰ Para el tema del adopcionismo y su relación con ciertos episodios iconoclastas Cf. T. Hainthaler, "Von Toledo nach Frankfurt dogmengeschichtliche Untersuchungen zur adoptianistischen Kontroverse" en *Das frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Teil I Politik und Kirche, Mainz, 1997*.

⁵¹ M. F. Auzépy, *Op. cit.*, pags. 292: "*Les Libri Carolini sont une réponse circonstanciée à Nicée II. Une réponse circonstanciée sur tous les points à propos desquels les Actes de Nicée II prêtaient le flanc à la critique: l' utilisation des sources, la méthode et le fond.*"

⁵² LC, III, 21; IV, 12.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

Partiendo de estos supuestos gran parte de la argumentación del concilio de Nicea II carece de fundamento.

Otra de las críticas al concilio gira en torno a los métodos empleados en el concilio: amalgama, las citas abruptamente cortadas, el modo artificial de su razonamiento y el estilo de la lengua de las Actas⁵³. Estos métodos condicionan la argumentación del concilio.

Finalmente, en cuanto al fondo del asunto los Carolingios niegan terminantemente el argumento de corte neoplatónico que justificaba la posibilidad de establecer un *transitus* entre la imagen y su prototipo. De allí que la imagen esté totalmente desprovista de un carácter sagrado. La confección de las imágenes se trata fundamentalmente de una *ars mundana* que depende del *ingenium* y del *magisterium* de un *artifex*⁵⁴. La virtud del *opus* reside en su belleza en la medida que de este modo las imágenes pueden cumplir mejor la tradicional función de *memoria rerum gestarum*⁵⁵. La pintura es considerada como una *institutio* profana con sus propias reglas y técnicas. Vemos que a la tradición gregoriana de la imagen los Carolingios le suman la función de *ornamentum* de las iglesias.⁵⁶ En efecto, las imágenes en Occidente no son reconocidas como una *res sacra* y por lo tanto reciben un estatuto profesional secular. A diferencia de lo que ocurría en Bizancio la Iglesia nunca había incluido a las imágenes dentro de su dispositivo de poder. Recordemos que en la *pars orientalis* la consagración de las imágenes reputadas como santas estaba en mano del clero y en especial de los monjes. Esto explica en gran medida los esfuerzos hechos por los emperadores isaúricos para arrebatarle al clero este gran foco de poder. En Occidente, las imágenes están totalmente excluidas de estos dispositivos de poder en tanto que son una *institutio* profana⁵⁷.

Más allá de estas argumentaciones, la condena de Nicea II en Occidente está evidenciando un nuevo orden político en el orbe cristiano. Si bien durante el concilio el papa oscila entre su vinculación tradicional con el Imperio y su nueva alianza con los francos, unos años más tarde en el concilio

⁵³ Sobre la crítica a los métodos utilizados Cf. LC, III, 21; II, 19; III, 10. Sobre la crítica al estilo de la lengua Cf. LC, III, 9 y IV 16.

⁵⁴ LC, III, 16.

⁵⁵ LC, III, 22.

⁵⁶ LC, II, 27.

⁵⁷ La mayoría de los estudios coinciden en destacar esta diferencia. Cf. P. Brown, *Op. cit.*; J. C. Schmitt, *Op. cit.*; Cf. D. Barbu, *Op. cit.*

de Frankfurt el papado termina de tejer su alianza con los francos que será refrendada con la coronación de Carlomagno en el 800. La ruptura con la *pars orientalis* se ve precipitada por la decisión de Irene de convocar a un concilio ecuménico que intenta imponer un culto nuevo. Como hemos visto, esta decisión no le deja más alternativa a Carlomagno que romper con el Imperio. En este sentido Carlomagno se encuentra bastante próximo a León III y a Constantino V en la medida de que todos ellos reaccionan frente a ciertas innovaciones del culto a las imágenes. Al encarar este problema todos ellos intentan suprimir un abuso que consideran sacrílego. Asimismo tienen una concepción de la función imperial en la que *sacerdotium et imperium* aparecen estrechamente vinculados. La ideología imperial aparece legitimada por un modelo veterotestamentario en la que el rey es visto también como sacerdote.

Curiosamente gran parte de la historiografía mordió el anzuelo de los iconodoulos y consideró, por mucho tiempo, que el iconoclasmo era una reacción contra la verdadera *paradosis* en materia de imágenes. Tal como hemos visto, nada más lejos que esto. Leyendo cuidadosamente los textos de los emperadores isaúricos y los *Libri carolini* corroboramos que culto a las imágenes tanto en oriente como en occidente era una novedad que paradójicamente buscaba legitimarse ideológicamente a través de la invención de una tradición. La ideología muchas veces se construye sobre las bases de errores históricos no siempre inocentes.

Conclusiones

En materia historiográfica, los últimos años de la década del 70 y los primeros de la década del 80 marcan un quiebre importante en la hegemonía conceptual ejercida por las tesis que hemos denominado de la *mística imperial*, al mismo tiempo en estos años se sientan las bases para la renovación de los estudios sobre el iconoclasmo.

Por un lado, las causas de la crisis son consideradas endógenas a la civilización bizantina y por otro, el interés de los investigadores se traslada a las implicancias políticas del iconoclasmo. Se intenta de este modo romper con ciertas ideas tradicionales que reducían el reino de los emperadores isaúricos a su política religiosa y su política religiosa a una herejía destructora, el iconoclasmo. La política de los emperadores isaúricos ha sido profundamente revisada y hoy en día la mayoría de los investigadores están inclinados a evaluarla dentro del contexto más amplio de los esfuerzos de reorganización administrativa y militar del Imperio.

Sebastián Provvidente, La primera crisis iconoclasta hacia la invención ...

Gracias a un estudio sistemático y exhaustivo de las fuentes sobre el período, los investigadores han logrado desarmar el entramado ideológico que sustenta a los textos iconodulos que constituyen nuestra fuente principal sobre el asunto.

Las críticas formuladas a los *Libri carolini* nos permiten concluir que la instauración del culto a las imágenes después de Nicea II era una novedad que buscaba legitimarse ideológicamente a través de la invención de una tradición. Tanto Carlomagno como León III y Constantino V al negarse a reconocer el culto a las imágenes no hacían más que intentar suprimir lo que a sus ojos aparecía como una novedad y un abuso sacrílego.