

## TEOLOGIA COSIDA. CONSIDERACIONS SOBRE LA DEFINICIÓ DEL CONCILI ICONOCLASTA DE HIEREIA (754)

ERNEST MARCOS HIERRO  
*Universitat de Barcelona*  
emarcos@ub.edu

*A Marc Mayer amb admiració, gratitud i afecte*

### RESUM

Aquest article examina l'argumentació teològica dels redactors del *Horos* o *Definició* del Concili iconoclasta de Hiereia (754), convocat per l'emperador Constantí V. Es distingeix entre arguments externs, extrets de les Sagrades Escriitures i de les obres dels Pares de l'Església, i interns, creats per a les sessions de l'assemblea a partir del debat teològic previ sobretot amb les obres de Joan Damascè i s'analitza la tècnica de cosit dels textos bíblics en el document.

*PARAULES CLAU:* teologia iconoclasta, Concili de Hiereia, Constantí V, Bizanci

### STITCHED THEOLOGY. SOME REMARKS ON THE DEFINITION OF THE ICONOCLASTIC COUNCIL OF HIEREIA (754)

### ABSTRACT

This article examines the theological argumentation of the writers of the *Horos* or *Definition* of the iconoclastic Council of Hiereia (754) summoned by Emperor Constantine V. It distinguishes between external arguments, extracted from the Holy Scriptures and the works of the Fathers of the Church, and internal arguments, created for the sessions of the assembly from the previous theological debate, especially with the works of John of Damascus. It analyzes also the technique of stitching the biblical texts in the document.

*KEY WORDS:* iconoclastic theology, Council of Hiereia, Constantine V, Byzantium.

El dia 6 d'octubre de l'any 787 va tenir lloc a l'Església de Santa Sofia de Nicea la posada en escena d'un impressionant exercici retòric.<sup>1</sup> Davant de l'assemblea dels pares conciliars reunits per restaurar solemnement el culte de les icones, proscrit oficialment des de feia mig segle, un iconoclasta penedit, el bisbe Gregori de Neocesarea, va llegir en veu alta el decret del concili convocat l'any 754 al palau de Hiereia per l'emperador Constantí V, l'enemic màxim de les imatges venerades. La lectura del document no fou pas continua, sinó dividida en 64 parts, que anaven precedides i seguides per les crítiques del seu contingut que llegien de manera alternada els diaques Epifani i Joan. Gràcies a aquest

---

<sup>1</sup> Aquest article s'inscriu en el marc de la investigació sobre la presència d'elements judeocristians en la teologia iconoclasta que porto a terme en el si del Projecte FFI2016-80590-P, dirigit per Francisco F. Del Río Sánchez. Sobre el vincle entre judeocristianisme i iconoclasme vegeu l'article de Crone: 1980.

formidable exemple del gènere clàssic de la refutació (ἀνασκευή), concebut i, probablement, també escrit pel patriarca Tarasi de Constantinoble,<sup>2</sup> el plenari del Segon Concili de Nicea va poder conèixer amb tota la seva magnitud la impietat de la doctrina iconoclasta i, en conseqüència, condemnar-la per a tota l'eternitat. La intenció dels convocants del sínode, el patriarca i l'emperadriu Irene, era liquidar el record mateix de l'heretgia, però, paradoxalment, la inclusió del protocol de la sessió en les actes oficials del concili n'ha perpetuat la memòria.<sup>3</sup> En efecte, emancipat del context crític de la refutació, el text del concili de Hiereia és l'única font de primera mà que conservem de la teologia iconoclasta bizantina i, com a tal, ha estat objecte d'edicions i d'estudis separats.<sup>4</sup> Els teòlegs iconòfils el blasraven pel fet d'haver estat «cosit» per la «torba dels acusadors de Crist»<sup>5</sup> i el consideraven absurd i fàcilment refutable. Per contra, una de les màximes estudioses modernes de l'iconoclasme bizantí, la professora Marie-France Auzépy, el defineix com «une vrai argumentation philosophique écrite dans un style dense et serré».<sup>6</sup> En aquest article, sense contradir l'opinió de la investigadora francesa, provaré de mostrar filològicament el caràcter efectivament cosit d'un text eloqüent i sofisticat, marcat, com és natural, per les convencions del seu gènere.

L'*Horos* o *Definició* del concili de Hiereia ens ofereix als lectors el resultat definitiu de les deliberacions del pares del concili oficialment ecumènic celebrat al palau d'aquest nom, a la riba del Bòsfor, durant l'hivern i la primavera del 754.<sup>7</sup> Fou llegit públicament en la darrera sessió de l'assemblea, que tingué lloc el dia 8 d'agost al santuari de la Mare de Déu de Blaquernes en presència de l'emperador Constantí V i del seu fill i cosobirà Lleó IV.<sup>8</sup> Presenta l'estructura

<sup>2</sup> Vegeu Goulas 2015.

<sup>3</sup> Mansi 1767: 204-364 (el text del *Horos* de Hiereia a 208-356). La traducció anglesa de tota la sessió a Sahas 1986.

<sup>4</sup> Hennepf 1969: 61-78; Krannich 2002: 29-69.

<sup>5</sup> Mansi 1767: 205: «Ανασκευή τοῦ καττυθέντος καὶ ψευδῶς ὀνομασθέντος ὄρου παρὰ τῆς ὀχλαγωγηθείσης πληθῦος τῶν χριστιανοκατηγόρων».

<sup>6</sup> Auzépy 2006: 42.

<sup>7</sup> Per a una introducció història al concili vegeu Krannich 2002: 2-8.

<sup>8</sup> Vegeu el relat del Concili i, especialment, de la seva darrera cesio a la *Cronografia* de Teòfanis Confesor: Classen: 659-660: «τῷ δ' αὐτῷ ἔτει (A.M. 6245) Κωνσταντίνος ὁ δυσσεβῆς κατὰ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων παράνομων συνέδριον τριακοσίων τεσσαράκοντα καὶ ὀκτῶ ἐπισκόπων συνέλεξε ἐν τῷ τῆς Ἱερείας παλατίῳ, ὧν ἐξῆρχεν Θεοδόσιος ὁ Ἐφέσου, υἱὸς Ἀψιμάρου, καὶ Πλαστιλλᾶς ὁ Πέργης· οἱ καθ' ἑαυτοὺς τὰ δόξαντα δογματίσαντες, μηδενὸς παρόντος ἐκ τῶν καθολικῶν θρόνων, Ῥώμης, φημί, καὶ Ἀλεξανδρίας καὶ Ἀντιοχείας καὶ Ἱεροσολύμων, ἀπὸ δεκάτην τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς ἀρξάμενοι, διήρσαν ἕως ἡ' τοῦ Αὐγούστου τῆς αὐτῆς ζ' ἰνδικτιῶνος. Καθ' ἦν ἐν Βλαχέρναις ἐλθόντες οἱ τῆς θεοτόκου πολέμιοι, ἀνήλθεν Κωνσταντίνος ἐν τῷ ἄμβωνι κρατῶν (660) Κωνσταντίνον μοναχὸν ἐπίσκοπον γενόμενον τοῦ Συλαίου, καὶ ἐπευξάμενος ἔφη μεγάλη τῇ φωνῇ· Κωνσταντίνου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου πολλὰ τὰ ἔτη. καὶ τῇ κζ' τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἀνήλθεν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ Φόρῳ σὺν Κωνσταντίνῳ τῷ ἀνιέρῳ προέδρῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἐπισκόποις, καὶ ἐξεφώνησαν τὴν ἑαυτῶν κακὸδοξὸν αἴρεσιν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ ἀναθεματίσαντες

pròpia de tots els documents conciliars: la introducció històrica de la querella objecte de debat, la discussió teològica i l'exposició de les conclusions i, finalment, les aclamacions unànimes, és a dir, la lloança dels sobirans convocants i dels pares conciliars i els anatemes dels heretges. L'anàlisi de les parts més formals del text demostra que els iconoclastes empraven contra els seus adversaris les mateixes estratègies de blasme que trobem emprades contra ells en els textos iconòfils. El seu propòsit era declarar herètica la veneració de les imatges i miren, per tant, en primer lloc, d'identificar-la amb les doctrines que els concilis ecumènics anteriors havien condemnat. Així volien integrar la iconofilia en la línia successòria d'heretgies que s'inicia en els temps anteriors a la pau constantiniana. Per tal d'aconseguir-ho, utilitzen una sèrie d'arguments que en la meua anàlisi consideraré externs o interns segons el seu origen. Externs al document són els arguments extrets de les Sagrades Escripures i de les obres dels Pares de l'Església, adduïts per fonamentar i legitimar, apel·lant a la Paraula de Déu i a la tradició eclesiàstica, la proposta teològica presentada. Anomeno interns, per contra, els arguments desenvolupats especialment per a l'ocasió, confegits, molt probablement, en les reunions preliminars al sínode o en les seves mateixes sessions.

Els arguments externs apareixen citats al començament del text i es reprenen només de manera resumida i, com veurem, especialment manipulada, pel que fa als passatges bíblics, en els toms quart i cinquè del document.<sup>9</sup> L'argumentació desenvolupada ad hoc, en canvi, ocupa la major part del *Horos* i sorprèn el lector per la seva complexitat i sofisticació. En la seva elaboració, els redactors van tenir molt presents la figura i l'obra del teòleg devot de les icones, Joan Damascè, esmentat amb mala intenció en els anatemes sota el seu nom àrab de Mansur. D'aquesta manera, l'anomenen el del «mal nom», κακώνυμος, i del «pensament sarraí», σαρρακηνόφρων, i hi afegeixen, a més, tota altra mena de penjaments: «iconòlatra, escriptor de falsedats, insultador de Crist, enemic de l'Imperi, mestre d'impietat i intèrpret falsari de les Escripures».<sup>10</sup> Els arguments dels tractats del Damascè a favor de les imatges actuaren com un esperó dialèctic per als pares conciliars de Hièria, que esmerçaren molts esforços en la seva refutació. Els escrits del pare siri, en efecte, compliren la mateixa funció estimulante que havien exercit en els segles IV i V les doctrines d'Ari, Nestori i Eutiques sobre els seus adversaris en les querelles cristològiques i que tindrien també posteriorment en el segle XIV els atacs de Barlaam de Calàbria contra Gregori Palamàs i els seus partidaris hesicastes. Per això, el lloc que ocupa la

---

Γερμανὸν τὸν ἀγιώτατον καὶ Γεώργιον τὸν Κύπριον καὶ Ἰωάννην τὸν Χρυσορρόαν Δαμασκητὸν τὸν Μανσοῦρ, ἄνδρας ἀγίους καὶ αἰδεσίμους διδασκάλους».

<sup>9</sup> Mansi 1767: 268-324; Hennephof 1969: 68-73; Krannich 2002: 46-57.

<sup>10</sup> Mansi 1767: 356; Hennephof 1969: 78; Krannich 2002: 68. «Μανσοῦρ τῷ κακωνύμῳ καὶ σαπακηνόφρονι, ἀνάθεμα. Τῷ εἰκονολάτρῃ καὶ φαλσογράφῳ Μανσοῦρ, ἀνάθεμα (...) Τῷ τῆς ἀσεβείας διδασκάλῳ καὶ παρερμηνευτῇ τῆς θείας γραφῆς Μανσοῦρ, ἀνάθεμα.»

teologia de Joan de Damasc en el *Horos* de Hiereia és absolutament central, perquè el document és, en primer terme, una resposta implícita i summament enèrgica als seus arguments. La pressió de trobar respostes irreprotxables va conduir els autors del document a adoptar posicions teològiques radicals i innovadores, encara no desenvolupades en la primera fase del moviment sota el regnat de Lleó III. Aquest és el cas, al meu entendre, de la proposta de considerar el sagrament eucarístic com l'única icona veritable i digne d'adoració de la divinitat, una idea extraordinària que examinaré breument més endavant.

Com és ben sabut, el nucli de l'acusació dels iconoclastes contra els seus adversaris, tal com l'expressen els pares conciliars de Hiereia, és el fet d'haver abandonat l'adoració (λατρεία) o veneració (προσκύνησις) de Déu en l'esperit (ἐν τῷ πνεύματι), que és l'única veritable (ἐν ἀληθεία) i convenient (προεπούσα), i d'haver adoptat en el seu lloc, induïts per un ensenyament diabòlic, l'adoració terrenal (χαμαίζηλος) i material (ύλική) d'una criatura (κτισματολατρεία), és a dir, de la imatge confegida per un «pintor d'éssers vivents», un ζωγράφος.<sup>11</sup> Així, els qui adoren les imatges han posat herèticament un artista mortal en el lloc que només li correspon a Déu, el «veritable creador dels éssers vius de la natura», «ὁ ἀληθινὸς τῆς φύσεως ζωοπλάστης».<sup>12</sup> Tal com he dit abans, són pocs els passatges de les Sagrades Escripures adduïts per condemnar amb tota la força de la seva autoritat la pràctica iconòfila. A més, la seva presentació no sembla, a primera vista, gens rigorosa de del punt de vista intel·lectual. En primer lloc, el document esmenta algunes sentències pronunciades de viva veu per Crist mateix, anomenat aquí «la veu escollida del Senyor», «ἐκ τῆς κυριολέκτου φωνῆς», extretes totes elles de l'Evangelí de Sant Joan (Krannich 2002: 50).<sup>13</sup> Atesa la disposició curosa dels apartats anteriors, els lectors esperem una articulació impecable dels testimonis citats, però trobem exactament el contrari. En aparença, els autors del text es limiten a acumular-los sense preocupar-se gens de contextualitzar-los i d'organitzar-los d'una manera coherent.

El primer de tots és, certament, el més important, perquè serveix per fonamentar l'acusació contra «els esclaus de les imatges», els iconòduls segons la terminologia iconoclasta.<sup>14</sup> Es tracta de la frase clau del relat de la trobada de Crist amb la dona samaritana en el capítol 4 de l'Evangelí del Teòleg. En aquest fragment, Jesús mateix estableix explícitament la distinció entre els qui adoren Déu en llocs concrets, el Temple de Jerusalem en el cas del jueus i el mont Garizim en el cas dels samaritans, i els qui ho fan o, millor dit ho faran d'ara endavant, tal com ha de ser: «en l'esperit i en la veritat», «ἐν τῷ πνεύματι καὶ ἀληθεία»,

<sup>11</sup> Mansi 1767: 213, 216, 217, 221 i 229; Hennephof 1969: 62-63; Krannich 2002: 32-35.

<sup>12</sup> Mansi 1767: 264; Hennephof 1969: 68; Krannich 2002: 46.

<sup>13</sup> Vegeu l'explicació de l'expressió «la veu escollida del Senyor» a la nota 102, Krannich 2002: 83.

<sup>14</sup> Mansi 1767: 280; Hennephof 1969: 70; Krannich 2002: 50.

perquè Déu –precisa l’Evangelista– és «esperit», «πνεῦμα» (Jn. 4, 24).<sup>15</sup> Aquest és un passatge molt rellevant per al pensament iconoclasta, perquè permet equiparar hàbilment la creença imperfecta veterotestamentària de limitar el culte públic i la devoció particular a un espai únic amb el pecat actual de fixar la veneració en un objecte inanimat determinat. Els redactors del text, tanmateix, no esmercen cap esforç en la glossa de la cita, sinó que hi juxtaposen a continuació tres noves sentències privades del seu context: la famosa afirmació que «a Déu ningú no l’ha vist mai» del pròleg de l’Evangeli (Jn. 1, 18);<sup>16</sup> el versicle en el qual Crist mateix insisteix sobre aquest punt «vosaltres no heu sentit mai la seva veu, ni heu vist el seu rostre» (Jn. 5, 37),<sup>17</sup> i l’apòstrofe que el Ressuscitat adreça a Tomàs, l’apòstol incrèdul, en el darrer capítol de l’Evangeli de Joan: «Feliços els qui han cregut sense veure» (Jn. 20, 29).<sup>18</sup> Per bé que el document no ho precisi, és evident que amb aquests passatges aspira, d’una banda, a remarcar la invisibilitat consubstancial de la divinitat i, de l’altra, a desvincular l’adoració del sentit de la vista, un aspecte sobre el qual insistirà posteriorment.

Tot seguit, és el torn de dirigir l’atenció cap a l’antiga Escripura, «cap a Moisès i el seu poble», amb la invocació del manament reproduït a l’Èxode (Ex. 20, 4) i al Deuteronomi (Dt. 5 8), que recull la prohibició taxativa del decàleg jueu: «no et fabriquis ídols; no et facis cap imatge del qui ha al cel, i aquí baix a la terra». <sup>19</sup> Aquesta sentència és el «in hoc signo vinces» dels iconoclastes, l’escull que havien de vorejar amb tota mena d’argúcies teològiques els defensors del culte de les imatges.<sup>20</sup> Aquí, tanmateix, el passatge és incomplet, perquè manca l’al·lusió a la representació dels éssers marins i no s’afegeix el versicle següent, que prohibeix venerar i adorar aquestes imatges fetes per la mà de l’home. En el seu lloc, per contra, els autors de la *Definició* associen mitjançant la conjunció causal διότι la sentència mosaica amb un altre fragment del Deuteronomi (Dt. 4, 12) que precisa el mode de comunicació de Déu amb Moisès i amb el poble escollit al mont Horeb: «a la muntanya des del mig del foc vosaltres sentíeu una veu que parlava, però no vèieu cap figura; només sentíeu una veu». <sup>21</sup> En el paràgraf següent, el text remarca encara més l’oralitat del missatge diví amb el concurs de

<sup>15</sup> Jn. 4, 23-24: «ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατήρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν. πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν».

<sup>16</sup> Jn. 1, 18: «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε».

<sup>17</sup> Jn. 5, 37: «οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε».

<sup>18</sup> Jn. 20, 29: «λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας· μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες».

<sup>19</sup> Ex. 20, 4: «οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς».

<sup>20</sup> Auzéry 2006: 38-41.

<sup>21</sup> Dt. 4, 12: «καὶ ἐλάλησε Κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐκ μέσου τοῦ πρὸς φωνὴν ρημάτων, ἣν ὑμεῖς ἠκούσατε, καὶ ὁμοίωμα οὐκ εἶδετε, ἀλλ’ ἦ φωνήν».

4 passatges de les Cartes de Sant Pau, cosits, com dirien els enemics iconòfils, amb una gran astúcia.

El fragment comença amb una sentència creada ad hoc a partir de la combinació de fragments dels versicles 23 i 25, amb l'omissió sencera del 24, del capítol I de l'Epístola als Romans.<sup>22</sup> D'aquesta manera, els pares de Hierieia equiparen implícitament els devots de les imatges amb els idòlatres pagans blasmats a la carta paulina, perquè tots ells «han bescanviat la glòria del Déu immortal per la semblança de la imatge d'homes mortals» (Rm. 1, 23) i «han venerat i adorat la criatura en lloc del Creador» (Rm. 1, 25). Aquest és el resultat de la supressió dels versicle 22 i 24, en els quals Pau relaciona la vanaglòria intel·lectual i el desordre sexual dels pagans amb la preferència que mostren per la creació, presentada aquí com el món carnal. El record de la prohibició mosaica és indubtablement present per l'enumeració d'homes mortals, ocells, quadrúpedes i rèptils, però la intenció de l'apòstol no és, al meu entendre, prohibir-ne la representació i el culte, ans remarcar l'afecció condemnable del paganisme per les coses terrestres. Són els redactors de la *Definició* el qui converteixen amb la seva manipulació aquest passatge en una renovació de l'antic anatema jueu. A continuació, mitjançant l'adverbi αὐθις, introdueixen dos versicles més completament descontextualitzats del capítol V de la Segona Epístola als Corintis, que insisteixen, com en els paràgrafs anteriors, en l'afirmació de la irrellevància del sentit de la vista per a la relació de l'home amb Déu. En el primer, que correspon al versicle 16 del passatge esmentat, «si en altre temps havíem conegut així Crist segons la carn, ara ja no ho fem» (2Co. 5, 16), hi ha una subtil alteració del sentit del text original.<sup>23</sup> Mentre en la Carta paulina κατὰ σάρκα és una referència a la manera humana de conèixer intel·lectualment Crist, que, després de la seva mort i resurrecció, ha estat substituïda pel reconeixement il·luminat per la fe de la seva divinitat, en la *Definició* iconoclasta es converteix en una al·lusió a la seva encarnació i existència com a home. Per això ara, un cop mort i ressuscitat, ja no el podem conèixer ni en la seva carn, perquè ha desaparegut als ulls mortals, ni tampoc –cal entendre– mitjançant les imatges que pretenguin representar-la. Prossegueix la manipulació del text el salt dins el mateix capítol a una desena de versicles enrere, al número 7, on Pau afirma que mentre som vius, literalment, vivim en el cos, els homes anem vers Déu, el termini del nostre camí, amb l'ajuda de la fe i no pas de la vista, el sentit, per contra, del qual es serveixen en la vida real els pelegrins (2Co. 5, 7).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Rm. 1, 23 i 25: «(23) καὶ ἠλλάξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθορτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν. (25) οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα (...)».

<sup>23</sup> 2Co. 5, 16: «Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν».

<sup>24</sup> 2Co. 5, 7: «διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους».

D'aquesta manera, la metàfora paulina, aïllada del seu context, esdevé en el discurs iconoclasta una nova desqualificació del sentit de la vista, de manera anàloga a la imprecació de Crist a Tomàs esmentada més amunt. Finalment, l'argument es completa amb la citació d'un versicle altre cop de la Carta als Romans (Rm. 10, 17), extret d'un passatge amb crítiques adreçades als jueus, que no han escoltat la predicació del missatge de Crist. L'apòstol els blasma, perquè «ἀρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ρήματος Θεοῦ», «la fe ve, doncs, de l'escolta, i l'escolta arriba per la predicació de la paraula de Déu». Amb la seva inserció en aquest punt, queda, per tant, definitivament establerta la superioritat de l'escolta respecte de la vista: són més feliços i justos els qui cregueren en Crist per l'oïda, que aquells que el van veure amb els seus ulls i no el van conèixer.

La lectura d'aquest extens centó de passatges bíblics permet de valorar l'habilitat del treball dels seus autors.<sup>25</sup> Els pares de Hierèia, en efecte, han estat capaços d'acumular i combinar passatges dels Evangelis, del Pentateuc i de les Cartes paulines amb l'objecte de construir a partir d'ells un discurs propi, adreçat, en primer terme, contra l'afirmació iconòfila de la necessitat d'oferir als il·lustrats una il·lustració visual del missatge evangèlic. Els iconoclastes, per contra, proclamen, tal com hem vist, la superioritat de la predicació oral i de l'escolta per damunt de la propaganda de la representació visual i de la vista, basant-se en el fet evident que Déu és invisible. En aquest punt, per donar més solidesa a la seva argumentació, identifiquen la invisibilitat eterna del Pare amb la invisibilitat, diguem-ne, actual del Fill, absent corporalment del món, κατὰ σάρκα, després de la seva mort, resurrecció i ascensió als cels. Situats en el moment present, és a dir, en l'any 754 de l'era cristiana, no hi ha dubte que les tres persones de la Trinitat estaven fora de l'abast de la mirada humana, però cal admetre que aquesta apel·lació al sentit comú resultava una estratagema una mica feble per evitar la discussió sobre la representació de Crist encarnat tal com la plantejaven Joan Damascè i els seus seguidors devots de les imatges. De fet, en el seu afany de no entrar a discutir en aquests termes, els redactors del document van mutilar els textos evangèlics que podrien posar-los en una situació incòmoda.

Em refereixo, naturalment, als dos passatges de l'Evangelí de Joan esmentats més amunt – Jn. 1, 18 i Jn. 5, 37 – en els quals s'afirmava la impossibilitat humana de conèixer el Pare. En el primer cas, manca la segona part del mateix versicle «el seu Fill únic, que és Déu i està en el si del Pare, és qui l'ha revelat», mentre que en el segon falta el versicle següent, que afirma que la paraula del Pare, inaudible als humans, ens arriba, tanmateix, a través del seu enviat, és a dir, de Crist.<sup>26</sup> En la seva compleció, per tant, ambdós textos afirmen una cosa ben diversa d'allò que diuen, aparentment, en la *Definició*. Déu Pare romanía,

<sup>25</sup> Vegeu els comentaris d'aquesta secció i la següent a la introducció de Krannich 2002: 20-22.

<sup>26</sup> Jn. 1, 18: «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο». Jn. 5, 37: «καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε».

certament, inaccessible als humans en l'època veterotestamentària, però ara l'encarnació del Fill ha proporcionat a la humanitat l'accés i el coneixement directe de la divinitat. No és una casualitat que aquests passatges, sobretot el primer, siguin especialment rellevants per a la teologia iconòfila, atès que emfasitzen el fet que Crist és la imatge visible del Pare. En ambdós casos, per tant, es tracta d'omissions deliberades del contingut complet de les cites, amb una clara intenció manipuladora. Tampoc no és innocent en absolut el tractament dispensat en els paràgrafs següents del *Horos* a les citacions sobre les imatges extretes de les obres de Pares de l'Església Epifani de Salamina, Gregori Naciàcè, Joan Crisòstom, Atanasi d'Alexandria, Amfiloqui d'Iconi, Teodot d'Ancira i Eusebi de Cesarea.<sup>27</sup> No entraré, però, a discutir-les en aquest text per manca d'espai. Un cop establerta sobre la base dels textos de les Sagrades Escripures la naturalesa del testimoni externs en el discurs del Concili iconoclasta, passaré ara a revisar els arguments interns, és a dir, aquells que han estat creats ex professo per a l'ocasió de l'assemblea.

En aquesta part del document, la intenció evident dels seus autors i del seu inspirador, l'emperador Constantí V, és atorgar a l'iconoclasme la condició de doctrina ortodoxa de l'Església, allò, precisament, que li negaven els seus enemics. Per això, miren d'inserir-la en la línia successòria dels ensenyaments definits i proclamats pels sis concilis ecumènics anteriors. Volen, a més, presentar-la com el fruit del desenvolupament natural, positiu i coherent de l'herència rebuda de la tradició, obligada constantment a defensar amb nous arguments la puresa de la fe contra els atacs d'una nova heretgia, l'esclavitud de les imatges o iconodulia. Afirmar la genealogia ortodoxa de l'iconoclasme suposava, efectivament, traçar al mateix temps la genealogia herètica de la veneració de les imatges, concebuda, al seu torn, com el producte natural, degenerat i abortiu, del llegat malvat de les heretgies dels segles precedents. D'aquesta manera, el combat per les imatges es convertia en un nou capítol de la lluita incessant dels defensors de la fe veritable contra els ensenyaments del diable, el mestre màxim dels heretges. Aquest esquema, utilitzat de manera recurrent per la tradició eclesiàstica a fi d'estigmatitzar els seus rivals, genera inevitablement al seu torn una «història herètica» continuada, que emfasitza les analogies entre les doctrines condemnades i difumina, per contra, els matisos que les distingeixen. Amb aquest propòsit, en el *Horos* de Hierèia es reconstrueix el procés de definició dels dogmes per mitjà d'un repàs minuciós dels esdeveniments dels sis concilis ecumènics esmentats més amunt: el de Nicea del 330, el Primer de Constantinoble del 381, el de Efes del 431, el de Calcedònia del 451, el Segon de Constantinoble del 553 i el Tercer de Constantinoble del 681.<sup>28</sup> En tots els casos es registren els noms dels emperadors que els van convocar

---

<sup>27</sup> Mansi 1767: 292, 297, 300-301, 309, 313; Hennephof 1969: 71-72; Krannich 2002: 50-57.

<sup>28</sup> Mansi 1767: 233, 236, 237; Hennephof 1969: 64-65; Krannich 2002: 34-39.



(Constantí el Gran, Teodosi el Gran, Teodosi II, Marcià i Pulquèria, Justinià I i Constantí IV) i els dels principals protagonistes de les sessions. També es descriuen amb exactitud la naturalesa de l'heretgia condemnada i l'afirmació de la doctrina triomfant, que acaba configurant l'Ortodòxia, tal com l'acceptaven tots els cristians bizantins a mitjà segle VIII amb independència de la seva opinió particular sobre la veneració de les icones.

Tal com es desprèn del mateix procés històric, el focus del debat es concentra sobre la figura de Crist, definida como una hipòstasi o persona amb dues naturaleses, dues voluntats i dues energies, entre les quals existeix una «unió sense confusió, ἀσύγχυτος ἔνωσις». Sobre aquesta base, els pares de Hierèia examinen el problema de la representació iconogràfica del Logos a partir de l'experiència conciliar acumulada, amb el propòsit de respondre a Joan Damascè amb les seves pròpies armes. Prenen com a punt de partida un apriorisme que presenten com incontrovertible: el fet que la divinitat és irrepresentable atès que no és possible inscriure-la (περιγραφεῖν), és a dir, capturar-la, en l'estret espai definit pel traç d'una figura pintada. Aquest concepte –«τὸ ἀπερίγραφον τῆς Θεότητος»– apareix una i altra vegada en el text, adduït sempre com a justificació definitiva de l'iconoclasme.<sup>29</sup> Als ulls dels iconoclastes, pretendre el contrari, és a dir, que Déu pot ser representat per una imatge, és una abominació tan gran que no gosen formular-la, segons el text del *Horos*, ni els mateixos iconòfils. Per justificar la seva pràctica condemnable, els devots de les imatges donen entenent que allò que representen és la natura humana de Crist, caient d'aquesta manera –afirmen els pares de Hierèia– en l'heretgia nestoriana, perquè estableixen una distinció intolerable entre les dues natures inseparablement unides del Redemptor. En el cas que per defensar-se d'aquest retret, afirmen que la seva representació conté també de manera misteriosa la divinitat del Fill i que l'escriptura del seu nom al costat de la imatge legitima l'acció, aleshores confondran les seves dues natures inconfusibles. Així esdevindran seguidors d'Ari, Diòscur, Eutiques i Sever, una enumeració d'heretges particularment interessant, perquè estableix un vincle genealògic entre tots els reductors de la complexitat intrínseca de Crist: els qui, com els arrians, li negaven la natura divina i els qui, com els monofisites, els monotelites i els monoenergistes, menyspreaven la seva natura humana. Pel que fa, en efecte, a la representació en imatge de Crist, tots dos bàndols, aparentment contraris, mantindrien, segons els iconoclastes, una posició similar, perquè representarien un ésser amb una natura única ja fos aquesta humana o divina.<sup>30</sup>

No puc entrar a analitzar en aquest punt amb tota la seva complexitat el lligam consubstancial que els pares conciliaris de Hierèia estableixen en aquest text entre el τύπος o cosa o persona representada i la seva imatge, εἰκῶν. En

<sup>29</sup> Mansi 1767: 337; Hennephof 1969: 75; Krannich 2002: 62.

<sup>30</sup> Mansi 1767: 252 256-257; Hennephof 1969: 66-67; Krannich 2002: 40-43. Vegeu els comentaris sobre la cristologia iconoclasta a Auzépy 2006: 41-45, i Krannich 2002: 12-15.

aquest aspecte, té un interès molt especial l'apartat dedicat en la *Definició* a l'Eucaristia. Segons Marie-France Auzépy, aquest sacrament ocupa un lloc central en allò que ella denomina la religió dels iconoclastes, és a dir, la seva versió particular del cristianisme.<sup>31</sup> Tal com la professora francesa la defineix, els seus protagonistes són els sacerdots i el seu escenari privilegiat són les esglésies, concretament, l'espai de l'altar, allà on s'ofereix el sacrifici eucarístic. És una interpretació molt suggeridora i molt coherent amb la visió general del fenomen iconoclasta defensada per Auzépy. Tot i així, en llegir les pàgines del *Horos*, hom té la impressió que l'exaltació de l'Eucaristia que conté no és el fruit d'una tradició prèvia o d'una reflexió teològica profunda, ans més aviat el resultat d'una operació dialèctica contra la teologia iconòfila dissenyada en l'entorn del concili mateix.<sup>32</sup> Fa l'efecte de tractar de desautoritzar mitjançant un exemple contrari l'argumentació dels qui defensen les imatges com una representació legítima del Crist encarnat. Apunta en aquesta direcció la contraposició entre el pintor incapaç d'insuflar vida a les seves pintures i l'Esperit Sant, que converteix el pa i el vi en el cos i en la sang de Crist. En qualsevol cas, és una idea brillant, expressada amb una eloqüència i un poder de convicció notables. Auzépy no troba pas tan afortunada l'argumentació que justifica la prohibició de representar també la Mare de Déu i els sants.<sup>33</sup> Segons la meua opinió, tanmateix, en ella hi podem veure esbossat implícitament un motiu de la teologia ortodoxa poc desenvolupat en l'àmbit catòlic romà. Em refereixo a la *θέωσις* o divinització, que fa partícips en la divinitat els qui contemplen la glòria de Déu, una doctrina que tindrà un paper molt rellevant segles després per al desenvolupament del dogma ortodox de les energies divines increades com a solució teològica de la querella hesicasta. En el context iconoclasta, tanmateix, la seva conseqüència serà l'extensió de la prohibició de la representació de la divinitat a tots els fidels difunts, condemnant d'aquesta manera a la invisibilitat tots els habitants de l'ultra món. Com indica Auzépy recordant un passatge de la *Vida de Sant Esteve el Jove*,<sup>34</sup> l'únic mort benaurat que gaudia de representació era Lleó III, el pare de l'emperador Constantí, present encara en totes les monedes de l'Imperi. Els seus adversaris no van perdre, naturalment, l'oportunitat de remarcar aquesta contradicció, que és un bon exemple de les dificultats que els iconoclastes tenien per reconciliar la radicalitat de la seva doctrina amb les tradicions de representació iconogràfica pròpies de la ideologia imperial romana.<sup>35</sup> És un altre indicatiu d'aquesta tensió impossible de resoldre la polèmica entorn del famós passatge de Basili de Cesarea (*De Spiritu Sancto*, 18, 45) sobre la prosternació

---

<sup>31</sup> Auzépy 2006: 62-67, especialment, 63-65. Vegeu també Krannich 2002: 15-20.

<sup>32</sup> Mansi 1767: 261; Hennephof 1969: 67-68; Krannich 2002: 44-47.

<sup>33</sup> Auzépy 2006: 43-44. Vegeu també els comentaris teològics a Krannich 2002: 23-25.

<sup>34</sup> Auzépy 2006: 54-55. Vegeu l'anècdota de la moneda amb l'efígie dels emperadors a la *Vida de Sant Esteve el Jove* a Auzépy 1997: 156-157.

<sup>35</sup> Vegeu Dagron 1996: 169-200.

respectuosa davant del retrat de l'emperador, utilitzat pels iconòfils com a justificació analògica del culte no idòlatra de les icones.<sup>36</sup> En qualsevol cas, la *Definició* del Concili de Hièria segella el vincle entre la doctrina iconoclasta i la dinastia síria amb la doxologia final, en la qual Constantí V i el seu fill Lleó VI són lloats com a fars de l'Ortodòxia i representants terrenals del rei dels cels.<sup>37</sup> També des d'aquest punt de vista, per tant, el document s'ajusta als paràmetres de la propaganda imperial tradicional que caracteritzen les actes dels concilis anteriors i posteriors. Aquest era, al capdavant, l'objectiu de l'assemblea eclesiàstica convocada per l'emperador Constantí: convertir en doctrina oficial de l'Església universal la creença particular de la seva família i dels seus partidaris. L'absència de representants dels patriarcats de Roma, Alexandria, Antioquia i Jerusalem va resultar perjudicial per a les aspiracions ecumèniques del sínode, però la convocatòria pel sobirà va donar als seus resultats tota la força i la legitimitat de la institució imperial. En el seu nom foren perseguits els monjos devots de les imatges, que, com Esteve el Jove, es negaren a acceptar-los. A penes trenta anys després, a la sexta sessió del Segon Concili de Nicea, els victoriosos iconòfils descosiren l'argumentació teològica dels pares iconoclastes i amb els seus parracs hàbilment disposats confegiren un nou vestit per a la seva fe en el poder de les imatges. Potser ens caldria, doncs, concloure que cosir arguments és un exercici teològic ineludible.

#### BIBLIOGRAFIA

- AUZÉPY, M-F. (1997), *La Vie d'Étienne le jeune par Étienne le diacre*, Londres i Nova York, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3.
- AUZÉPY, M-F. (2006), *L'iconoclasme*, París, PUF.
- CLASSEN, J. (1839), *Theophanis Chronographia*, Bonn, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
- CRONE, P. (1980), «Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 59-95.
- DAGRON, G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, París, Bibliothèque des Histories, Éditions Gallimard.
- GOULAS, K. (2015), «Η πραγματεία τῆς «Ἀνασκευῆς τοῦ καττυθέντος καὶ ψευδῶς ὀνομασθέντος ὄρου» στὸ πλαίσιο τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (787) καὶ τὸ ζήτημα τῆς ταυτότητάς τοῦ συγγραφέως τῆς», *Θεολογία* 1, 299-323.
- HENNEPHOF, H. (1969), *Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, Leiden, Byzantina Neerlandica Series A Textus Fasciculus I, E.J. Brill.
- KRANNICH, T., SCHUBERT, CHR. I SODE, C. (2002), *Die ikonoklastische Synode von Hièria. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen, Studien und Texte zu Antike und Christentum 15.

<sup>36</sup> Auzépy 2006: 56.

<sup>37</sup> Mansi 1767: 352-353; Hennephof 1969: 77-78; Krannich 2002: 66-69.

- MANSI, J. D. (1767), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (...). Tomus Decimus Tertius. Ab an. DCCLXXXVII usque ad an. DCCCXIV incl.*, Florència.
- SAHAS, D. J. (1986), *Icon and Logos: Sources in eight-century Iconoclasm: an annotated translation of the sixth session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Council*, Toronto, University of Toronto Press.