

## ICONOCLASMO E ICONODULIA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE (SIGLOS VIII-IX)

ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

CONICET. Buenos Aires. Argentina

**Resumen:** El siguiente artículo trata acerca de la recepción en el occidente carolingio de la crisis iconoclasta. Reflexiona sobre la forma en que ambas cristiandades trataron el problema que las imágenes representan para las prácticas religiosas y las consecuencias políticas del culto de los íconos. El escrito afirma también que durante los siglos VIII y IX la crisis iconoclasta permitió la aparición de una tradición cristiana latina consciente de sí misma. Por lo tanto, se trató del momento que puso en evidencia el nacimiento de dos formas divergentes de piedad cristiana y la alienación de una respecto de la otra. La cristiandad occidental centrada en el edificio eclesiástico y que privilegiaba la ubicación de lo sagrado en el rito eucarístico, y la oriental cuyo centro era la adoración de las imágenes, con la consecuente multiplicación de los espacios sagrados.

**Palabras clave:** Iconoclasmo, iconodulia, imágenes, Bizancio, Carolingio, Alta Edad Media.

## ICONOCLASM AND ICONODULY BETWEEN EAST AND WEST (8TH-9TH CENTURIES)

**Abstract:** The following paper deals with the reception in the Carolingian west of the Byzantine Iconoclast Crisis. It considers the way both Christianities dealt with the problem that images presented to religious practices and the political consequences of iconic worship. The paper also states that during the VIII and IX centuries the iconoclast crisis allowed the emergence of a self-conscious Latin Christian tradition. Consequently it was the moment that showed the beginning of two differing ways of Christian piety and the alienation of one towards the other. Western Christianity focused its religion practice in church building and the idea of Sacrality in the Eucharistic Rite. The oriental church, moreover, centered its practices and theology on icon worship.

**Key words:** Iconoclasm, icon worship, images, Byzantium, Carolingian, Early Middle Ages.

**Recibido:** 12.09.2010 – **Aceptado:** 15.11.2010

**Correspondencia:** ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ - [alfonsohernandezro@yahoo.com](mailto:alfonsohernandezro@yahoo.com). Doctor en Historia por la Université de Paris I y por la Universidad de Buenos Aires, becario post-doctoral del CONICET con sede de trabajo en el Instituto multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Saavedra 15, Buenos Aires, Argentina.

## Introducción

Una de las más notables divergencias entre las prácticas religiosas de las dos grandes tradiciones cristianas de la Edad Media, la latina occidental y la ortodoxa oriental, está representada por el lugar que ocupan las imágenes en las mismas. Este artículo es una reflexión acerca del momento fundante en la construcción de esa diferencia: el reinado de la dinastía de los isáuricos en Bizancio, la reforma iconódula de fines del siglo VIII y principios del IX y el impacto que estos fenómenos históricos tuvieron en el cristianismo occidental durante el dominio de la dinastía carolingia sobre Europa occidental.

### La dinastía isáurica y el surgimiento del iconoclasmo

El iconoclasmo es, sin duda, uno de los grandes temas de la historiografía bizantina. Tanto es así que –como señala Marie-France Auzépy<sup>1</sup>– el periodo en el que reinaron los emperadores de la dinastía isáurica es conocido como “el iconoclasmo”, en lugar de tomar el nombre de la dinastía, como en los restantes periodos de la historia bizantina. Esto se debe a que las fuentes que contamos para el estudio del iconoclasmo fueron escritas por la Iglesia después del triunfo de la iconodulia. Esta presentó al siglo VIII como un momento violento y oscuro, realizó una verdadera *damnatio memoriae* contra los gobernantes bizantinos y sus seguidores. Los historiadores modernos se han hecho eco de la condenación eclesiástica contra los isáuricos. El problema central es explicar por qué León III puso en marcha el iconoclasmo y cuáles eran los aspectos de la religión iconoclasta. Ambos aspectos se vuelven complejos a causa del carácter propagandístico de los textos de los que disponemos.

Más allá de las posibles influencias judías o musulmanas en el surgimiento del iconoclasmo, Auzépy señala como aspecto central el temor de León III de la cólera divina, producida a causa de la idolatría del pueblo y que se manifestó, por ejemplo, en la explosión volcánica de Tera/Santorin en 726. El temor del emperador en última instancia era la desaparición del imperio a causa de la conquista musulmana, el enemigo real contra el que la dinastía isáurica tenía que luchar. El peligro de la caída del pueblo cristiano en la idolatría era para León III y Constantino V tan real como lo había sido en el pasado para el

---

<sup>1</sup> Cuyo artículo seguiremos en este apartado, Marie-France AUZÉPY (2004).

pueblo judío, con las consecuencias de derrota militar y cautividad en Oriente. El objetivo de los emperadores iconoclastas era calmar la ira de Dios. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el iconoclasmo no es una invención salida de la mente de los emperadores isáuricos, sino que hay una larga tradición cristiana anicónica, alimentada en parte por las controversias contra los judíos de los siglos anteriores.

La religión iconoclasta es de difícil reconstrucción por el carácter fragmentario e iconódulo de las fuentes que nos quedan. En principio, se puede decir que tenía dos ejes centrales: la insistencia en el culto a la Santísima Trinidad y al espíritu santo, con una insistencia menor en la persona de Cristo, cuya encarnación justificaba para los iconódulos las representaciones. Por otra parte, el iconoclasmo privilegiaba a la iglesia y al clero antes que el culto de los santos y los monjes. En ese sentido la sacralidad recaía sobre la iglesia, en cuanto lugar en el que se realiza el sacrificio eucarístico (llevado a cabo por el clero secular). Esta característica es interesante puesto que acercaba el iconoclasmo a la religiosidad carolingia. Pero además implicaba la concentración de lo sagrado en el edificio eclesial y en la institución eclesiástica, mucho más fácilmente controlable por el emperador. Por lo contrario, en la religiosidad iconódulo lo sagrado no depende de una liturgia y del personal especialmente preparado para realizarla (el clero), sino que se basa en gestos de devoción individual.

### La repercusión en Occidente

La crisis iconoclasta repercutió en las relaciones entre la Iglesia latina y la griega, de modo tal que produjo un cisma entre ambas. En un primer momento de la controversia acerca de las imágenes la posición franca coincidió perfectamente con la del papado y a los sínodos reunidos por los papas para condenar la posición de los iconoclastas de los isáuricos –Roma en 726, 731, 732 y Letrán 769– podemos sumar un equivalente franco en Gentilly en 767, en el que estuvo presente el mismo Pipino<sup>2</sup>.

La voluntad para salir del conflicto llevó al segundo concilio ecuménico de Nicea en 787, en el que participaron representantes de ambas ortodoxias<sup>3</sup>. El concilio condenó al iconoclasmo como herético y definió la posición ortodoxa, acerca de las imágenes, aceptando su uso y culto. La emperatriz Irene convocó

<sup>2</sup> Jean-Claude SCHMITT (1987), p. 272.

<sup>3</sup> Para Nicea II ver el ya citado F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*

al concilio de Nicea II, y el patriarca de Constantinopla, Tarasio, junto al papa de Roma, Adriano I, fueron los organizadores e impulsores del concilio y sus definiciones<sup>4</sup>.

Las decisiones del concilio no fueron bien recibidas por el resto de la Iglesia latina, que se encontraba casi en su totalidad bajo el paraguas protector del Imperio carolingio, con Carlomagno mismo en el trono. Esta situación produjo una especie de contraconcilio, siete años más tarde en 794, en la ciudad de Frankfurt<sup>5</sup>. Las decisiones que se tomarían en este concilio fueron precedidas por largas discusiones en la corte carolingia, cuyas conclusiones se plasmaron en uno de los más importantes documentos para el estudio de la ideología del emperador y su entorno: los archifamosos *Libri Carolini*<sup>6</sup>. La discusión acerca de quién fue el redactor del texto produjo una larga y amarga controversia, principalmente entre Ann Freeman y Liutpold Wallach. La primera proponía a Teodulfo y el segundo a Alcuino<sup>7</sup>. Freeman logró finalmente imponer su opinión y Teodulfo es considerado actualmente el responsable de que el documento tuviera, al menos, su forma definitiva<sup>8</sup>. La edición póstuma de Freeman de los *Libri Carolini* ha relanzado el estudio de los mismos y es probable que en los próximos años asistamos a la aparición de trabajos específicos sobre el mismo<sup>9</sup>.

Marie-France Auzépy realizó una revisión y reinterpretación de las hipótesis historiográficas y de las fuentes, con las que anteriormente se había explicado el rechazo de la Iglesia carolingia, o sea, de Carlomagno y sus obispos, de Nicea II. En un artículo de una claridad notable llegó a la conclusión de que las interpretaciones del problema eran por lo menos parciales, cuando no equivocadas, y propuso una interpretación propia del problema, que implica la revisión de las fuentes y la combinación de distintos modelos explicativos. La posición de Auzépy puede resumirse de la siguiente forma: la Iglesia carolingia consideró que

<sup>4</sup> Emmanuel LANGE (1987), pp. 219-228.

<sup>5</sup> Rainer BERNDT (ed.) (1997).

<sup>6</sup> Para la génesis de los *Libri Carolini* y el contexto político ver Thomas F. X. NOBLE (1995).

<sup>7</sup> Para la controversia Freeman vs. Wallach, ver Liutpold WALLACH (1977); ANN FREEMAN (1957); Eadem (1965); Eadem (1971).

<sup>8</sup> A ella y a Meyvaert debemos la edición crítica más moderna del texto: *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, ed. Ann Freeman, Paul Meyvaert (1998), *Monumenta Germaniae Historica, Concilia*, Band. 2, Supplementum I, Hannover, Hahnsche Buchhaidlung.

<sup>9</sup> Ya se ha iniciado el estudio acerca de las estrategias retóricas en la construcción de los *Libri Carolini*, ver Auslag OMMUNDSEN (2002); y también se los ha usado como fuente para el estudio de la cristología carolingia, ver Kristina MITALITÉ (2007).

Nicea II no era un concilio ecuménico puesto que no habían asistido representantes de la Iglesia latina, salvo los enviados por el papa, que no representaban al conjunto de esta. El problema de fondo era político e implicaba poner en claro que los límites del Imperio romano ya no coincidían con los límites reales ni de la Iglesia ni de la ortodoxia<sup>10</sup>. El detonante de este ‘manifiesto’ acerca de la existencia de una Iglesia latina independiente tanto del Imperio de oriente como del papado fue la iconodulia de la emperatriz Irene y los patriarcas, que no correspondía a las tradiciones de la más antigua ortodoxia cristiana, sino que eran heréticas y cercanas a la idolatría. A este respecto, es fundamental tener en cuenta que el iconoclasmo de la dinastía isáurica estaba mucho más cerca de las antiguas tradiciones cristianas que la iconodulia propuesta por Nicea II. Por lo mismo, es en tanto defensor de la ortodoxia cristiana que Carlomagno se levanta contra las decisiones de este concilio. Si el emperador franco hubiera aceptado la iconodulia bizantino-papal hubiera corrido el riesgo de dividir su propia Iglesia imperial y al condenar a Nicea II, condenaba también al Imperio romano de oriente como herético. El problema de fondo es entonces tanto político como religioso y tenía que ver tanto con la ortodoxia religiosa como con la afirmación de las aspiraciones imperiales francas<sup>11</sup>. La Iglesia franca consideraba que ocupaba una posición intermedia entre los dos excesos posibles ante el culto de las imágenes, por un lado la iconoclastia y por el otro una iconodulia, que fácilmente podía confundirse con idolatría. Gregorio Magno era la fuente patrística de la posición de Iglesia latina, quien otorgaba a las imágenes una función meramente pedagógica *ad usum* de los iletrados, pero les negaba la posibilidad de convertirse en un *transitus* hacia la divinidad, como lo hacían los bizantinos de inspiración neoplatónica<sup>12</sup>.

La interpretación de Auzépy es muy convincente. Si es correcta, entonces el Imperio Bizantino y el papado promocionaron –principalmente por razones políticas– el nacimiento de una forma de cristianismo completamente nueva a lo que tradicionalmente había sido aceptado hasta entonces. Por lo tanto, el concilio de Frankfurt tiene el efecto de identificar al Imperio carolingio y a la Iglesia imperial con la forma correcta, ortodoxa de cristianismo, frente al error y la herejía de los bizantinos<sup>13</sup> y quizás del papado mismo. Esto último era

<sup>10</sup> Ver, en particular, Klaus SCHATZ (1987).

<sup>11</sup> Marie-France AUZÉPY (1997).

<sup>12</sup> Jean-Claude SCHMITT (1987).

<sup>13</sup> Josef FLECKENSTEIN (1995).

problemático, puesto que Carlomagno reconocía al papado como autoridad última en materia espiritual, lo que puede explicar la escasa circulación que tuvieron los *Libri Carolini*, incluso en el periodo carolingio.

Una última cuestión que puede ser relevante, pero hasta ahora no ha sido tenida en cuenta, es si se puede establecer una relación entre la hostilidad del clero carolingio contra el culto a las imágenes y la lucha que este mismo grupo lleva a cabo contra las supersticiones campesinas –lo ‘maravilloso’ en los términos de Lecouteux– e incluso contra el paganismo de muchos de los territorios recientemente conquistados y de reciente cristianización<sup>14</sup>.

Entre el episcopado carolingio del siglo IX surge un único gran iconoclasta militante, en quien debemos detenernos aunque más no sea brevemente, se trata de Claudio de Turín<sup>15</sup>. Español y adopcionista en su formación, Claudio ingresa en las filas de la ortodoxia como consecuencia de la campaña de extirpación de la herejía llevada a cabo por clérigos carolingios. Se convirtió en un exegeta de importancia en la corte de Ludovico Pío, quien le confió la diócesis del Piamonte con sede en Turín, probablemente en 816. Allí realizó una campaña única dentro del Imperio carolingio de destrucción de imágenes y escribió un texto iconoclasta, el *Apologeticum adversus Theutmirum*, del que solo quedan fragmentos copiados por sus acusadores. A pesar de haber sido acusado de herejía por distintos teólogos del entorno imperial, Jonás de Orleáns en particular, sin embargo fue mantenido en su sede episcopal por Ludovico Pío hasta su muerte aproximadamente en 828. Según Pascal Boulhol el apoyo imperial que recibió se debía a que era un fiel aliado contra Bernardo de Italia, un contrapeso al poder pontificio en Italia, un eventual punto de referencia entre Aquisgrán y Bizancio, y un defensor de la Liguria contra los árabes<sup>16</sup>. Su muerte terminó con la breve historia del iconoclasmo militante en el episcopado carolingio, si bien Jonás retomó su ataque contra el obispo en un tratado, dedicado a Carlos el Calvo, más de diez años después de su muerte alegando un supuesto renacimiento de sus ideas en torno a 840<sup>17</sup>. Aunque Claudio representa un caso extremo, sin

<sup>14</sup> Para LECOUEUX el período carolingio es un momento de transición en el que la Iglesia pelea su última batalla contra lo maravilloso, antes de convertirse ella misma en productora de maravillas. Ver Claude LECOUEUX (1982).

<sup>15</sup> El más reciente y completo estudio acerca de este obispo iconoclasta es Pascal BOULHOL (2002).

<sup>16</sup> Pascal BOULHOL (2002), pp. 15-47.

<sup>17</sup> Pascal BOULHOL (2002), pp. 25-26.

embargo, la posición intermedia –a la que hemos hecho referencia– del episcopado carolingio frente a las imágenes estaba más cerca de sospechar de ellas que de aceptar su culto<sup>18</sup>.

En este contexto, no sería nada extraño que se produjera una tendencia a negar el culto de las imágenes como parte de la ortodoxia cristiana, aunque esto no implicaba la destrucción de las imágenes –salvo en el caso del mismo Claudio–, pero sí quizás un ‘eclipse’ de algunas imágenes, la de Cristo principalmente, en la iconografía carolingia<sup>19</sup> y también la sospecha de que la veneración de las imágenes podría conducir a la idolatría. Esta actitud, extremadamente moderada frente al lugar de las imágenes en el culto cristiano, fue la habitual entre los teólogos carolingios posteriores a Frankfurt, como se puede ver en el *Liber de imaginibus* de Agobardo de Lyon<sup>20</sup>. En otras palabras, la Iglesia carolingia estaba más cerca del iconoclasmo que de la adoración de las imágenes. El espacio de estas se reducía –como ya se ha indicado– a su función pedagógica para los iletrados y se privilegió el culto a la cruz y a las reliquias<sup>21</sup>. Sin embargo, es posible que en la defensa de las últimas se hayan beneficiado las primeras. Dos siglos después de Claudio el culto de las imágenes –asimiladas probablemente a las reliquias y a la cruz– se convertirá en parte de la ortodoxia católica latina<sup>22</sup>.

## Conclusión

Entre fines del siglo VIII y mediados del siglo IX se manifiesta una divergencia fundamental entre el cristianismo latino occidental y el ortodoxo oriental. El centro del problema es el lugar que deben tener las imágenes en el culto cristiano. Occidente privilegiará el edificio eclesiástico como lugar exclusivo de lo sagrado y la eucaristía como el centro de la vida religiosa<sup>23</sup>. El culto a las imágenes y, por extensión, a las reliquias de los santos tendrá un lugar importante en la religiosidad occidental, pero nunca llegará a tener la centralidad que estas ocupan en el oriente cristiano. Aunque el camino medio propuesto por el papado terminará triunfando en Occidente, sin embargo, esto no significará la unión

<sup>18</sup> Jean-Claude SCHMITT (1987), p. 279.

<sup>19</sup> Para el impacto de la controversia de las imágenes en el arte carolingio ver Carol HEITZ (1987), pp. 229-246; ver también Lawrence NEES (1995), pp. 191-195.

<sup>20</sup> Alain BOUREAU (2008), p. 502.

<sup>21</sup> Alain BOUREAU (1987), pp. 247-262.

<sup>22</sup> Jean-Claude SCHMITT (1987), pp. 279-300.

<sup>23</sup> Para el desarrollo de esta idea ver a Dominique IOGNA-PRAT (2006).

de ambas cristiandades, sino por lo contrario la manifestación de que ambas habrán de tomar caminos muy diferentes en el desarrollo de sus propias formas de religiosidad. Este momento de la historia del cristianismo es central, no solo por la lucha entre iconoclastas e iconódulos en Oriente –con el triunfo final de estos últimos–, sino también por la aparición de una Iglesia latina que manifiesta su independencia del viejo orden del cristianismo tardo antiguo, centrado en las grandes sedes patriarcales del Mediterráneo central y oriental.



## Referencias bibliográficas

### *Fuentes*

*Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini)*, ed. Ann Freeman, Paul Meyvaert, MGH, *Concilia*, Band. 2, Supplementum I, Hannover, Hahnsche Buchhaidlung, 1998.

### *Estudios*

AUZÉPY, Marie-France (1997). “Francfort et Nicée”, en Rainer Berndt (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 279-300.

EADEM (2004). “Les enjeux de l’iconoclasme”, en Eadem, *L’histoire des iconoclastes*, Paris, Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance (2007) pp. 261-283; originalmente en Eadem (2004), *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente* (Settimane di Studio) Espoleto, pp. 127-169.

BERNDT, Rainer (ed.) (1997). *Das frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz.

BOESPFLUNG, F.; LOSSKY, N. (eds.) (1987). *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses. Actes du colloque international ‘Nicée II’ tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1987*, Paris, Cerf.

BOULHOL, Pascal (2002). *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l’occident carolingien. Étude suivie de l’édition du Commentaire sur Josué*. Paris, Institut d’Études Augustiniennes.

BOUREAU, Alain (2008). “Visions of God”, en Thomas F. X. Noble, Julia M. H. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge University Press, pp. 491-509.

BOUREAU, Alain (1987). “Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825”, en Boespflug, F.; Lossky, N.(eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 247-262.

FLECKENSTEIN, Josef (1997). “Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, pp. 27-48.

FREEMAN, Ann (1957). “Theodulf of Orleans and the *Libri Carolini*”, *Speculum* 32, pp. 663-705.

EADEM (1965). “Further Studies in the *Libri Carolini*: I. Paleographical Problems in Vaticanus Latinus 7207, II. ‘Patristic Exegesis, Mozarabic Antiphons, and the *Vetus Latina*’”, *Speculum*, 40, pp. 203-289.

- EADEM (1971). "Further Studies in the *Libri Carolini* III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207", *Speculum*, 46, pp. 597-612.
- HEITZ, Carol (1987). "L'image du Christ entre 780 et 810. Une éclipse", F. Boespflug; N. Lossky (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 229-246.
- IOGNA-PRAT, Dominique (2006). *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- LANNE, Emmanuel (1987). "Rome et Nicée", en Boespflug, F.; Lossky, N. (eds.) *Nicée II, 787-1987...*, pp. 219-228.
- LECOUTEUX, Claude (1982). "Paganisme, christianisme et merveilleux", *Annales ESC*, 37, pp. 700-716.
- MITALITÉ, Kristina (2007). *Philosophie et théologie de l'image dans les 'Libri Carolini'*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris.
- NEES, Lawrence (1995). "Carolingian Art and Politics", en Richard E. Sullivan (ed.) (1995), '*The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*', Ohio State University Press, Columbus, pp. 191-195.
- NOBLE, X.; THOMAS, F.; SMITH, Julia M. H. (eds.) (2008). *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge University Press.
- OMMUNDSEN, Auslag (2002). "The Liberal Arts and the Polemic Strategy of the *Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*", *Symbolae Osloenses*, 77, pp. 175-200.
- SCHATZ, Klaus (1987). "Oecuménicité du concile et structure de l'Église à Nicée et dans les *Livres Carolins*", en Boespflug, F.; Lossky, N. (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 263-270.
- SCHMITT, Jean-Claude (1987). "L'Occident, Nicée II et les images du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle", F. Boespflug, N. Lossky (eds.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international 'Nicée II' tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, octobre 1987*. Paris, Cerf, pp. 271-302.
- SULLIVAN, Richard E. (ed.) (1995). '*The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*', Columbus, Ohio State University Press.
- THOMAS, F.; X. NOBLE (1995). "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. Sullivan (ed.), '*The Gentle Voices of Teachers...*', pp. 227-260.
- WALLACH, Liutpold (1977). *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*. Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 43-294.