

La carne santificada. El culto a los santos desde la teología de Juan Damasceno

The Sanctified Flesh. Saints Veneration from John Damascene's Theology

Francisco Javier Buide del Real*

Instituto Teológico Compostelano;
Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago
fbuide@itcdesantiago.org
<https://orcid.org/0000-0003-1511-7458>

Recibido: 12/10/2022

Aceptado: 03/11/2022

Resumen: La encarnación es la base de la devoción cristiana a los santos, concretamente en sus imágenes y reliquias. Dios se ha hecho hombre y por eso su revelación y conocimiento nos llega en el hombre Jesús, pero mucho más allá seguimos relacionándonos con Él y adorándolo a través de sus criaturas humanas. Aquí está la base del arte cristiano, de los santuarios de peregrinación. También aparece la teología de "divinización" humana al final de este acercamiento a Dios a través de nuestros hermanos los santos. La teología de Juan Damasceno nos lo muestra.

Palabras clave: Peregrinación, culto a los santos, iconoclastia, Juan Damasceno, encarnación.

Abstract: The incarnation is the basis of Christian devotion to saints, specifically in their images and relics. God has become man and that is why the revelation and knowledge of him comes to us in the man Jesus, but much further we continue to relate to him and adore him through his human creatures. Here is the basis of Christian art, of pilgrimage shrines. It appears also a theology of human "divinization" at the end of this approach to God through our brothers the saints. John Damascene's theology shows us this.

Keywords: Pilgrimage, Saints veneration, Iconoclasm, John Damascene, Incarnation.

*Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del *Centro Español de Estudios Eclesiásticos* anejo a la *Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma* en el marco de los proyectos de investigación en el año 2022.

1. Origen y evolución teológica del culto a los santos y reliquias

1.1. Peregrinaciones: popularidad actual de la piedad popular más antigua

El Camino de Santiago se ha convertido en las últimas décadas, de forma exponencial, en un éxito mixto de turismo rural e histórico, senderismo y turismo religioso. No ha perdido aún así su atractivo espiritual, religioso o meditativo fuertes, que son parte de su popularidad. Incluso analizado sociológica o económicamente, desde la visión laicista, acaban apareciendo al final expresiones recurrentes. Los propios peregrinos se las prestan unos a otros y acaban convirtiéndose en lemas: "el Camino como metáfora de la vida", "encontrarse a uno mismo" o incluso la distorsionada "no hay gloria sin pena" pensando que "sin pena ni gloria" aludía a la falta de recompensa por la falta de esfuerzo, cosa que en el esforzado camino no pasa¹.

Un análisis desde la piedad popular en la sociología moderna y redes sociales nos dejaría sorprendidos. Se observa en los peregrinos en Santiago, pero también a lo largo del Camino. Suele ser experiencia compartida por quienes los acogen, hospitaleros y agentes de pastoral en el mismo. La piedad popular ha resurgido en este santuario, y otros, y de Camino a él. Es llamativo, en estos tiempos modernos, ilustrados y secularizados, volver a ver la conformación popular de formas de piedad y devoción, con sus ritos recurrentes, expresiones e incluso verbalizaciones por parte de los peregrinos. La piedad popular, que habría parecido la primera víctima de la secularización y racionalización de la fe en la Edad moderna, se ha convertido en cambio en una especie de recuperación o incluso salvación de lo religioso en pleno siglo XXI.

Las peregrinaciones enlazan perfectamente con la piedad popular, en línea con la devoción y el culto de los santos y de las reliquias, particularmente. Más allá de las críticas a los excesos de la piedad popular, hay una serie de fundamentos teológicos profundos. Revelan la seriedad de su base, y el enlace directo con el núcleo de la fe cristiana en nuestra concepción del Dios Uno y

¹ "Sin pena ni gloria" se refería en el Barroco a aquellos no natos, neonatos o infantes cuya vida sobrenatural se frustraba muriendo antes de poder recibir el Bautismo, antes de ninguna acción moralmente buena pero tampoco ninguna mala ni pecado, más allá del original. El magisterio de Benedicto XVI nos recordó, en buena hora, que esta visión nunca entró en el Magisterio eclesialístico occidental sino que quedó en una visión, reductiva, de la piedad y la gracia en los siglos XVII y XVIII. Advertencia que mantenemos presente antes de empezar a hablar de realidades físicas y materiales (íconos, reliquias, la persona humana de los santos) como lo son los sacramentos o la misma Sagrada Escritura, como mediaciones y cauces de la acción santificadora de Dios y su gracia, pero con el problema de su exclusividad, necesidad absoluta insustituible, y aquellos debates sacramentales entre las teologías protestantes, las diversas teologías barrocas católico-romanas, que nos muestran de nuevo la vinculación práctica entre piedad peregrinatoria y de los santos, y el núcleo fuerte de la dogmática y sacramentología.

Trino, revelado por su Palabra, el Verbo, hecho carne y hombre, entre nosotros, y que ha redimido y santificado la carne y el mundo, que desde el principio, en el Génesis, Dios hizo no solo "bueno" sino "hermoso" (*καλός*, *pulchrum*, hermoso, excelente y bueno, noble).

Como todos los fenómenos populares y mediáticos no podemos dejar que las formas populares distorsionen la autenticidad interior. Es ante todo un fenómeno cargado de espontaneidad, tal vez promocionado (religiosa, política o comercialmente), pero en todo caso libre, social, desde abajo (incentivado hoy por la "malla" e interconexión que suponen las redes sociales digitales). No podemos hacer la enmienda a la totalidad por sus deformaciones mercantilistas o excesos. Hoy tal vez no desarrolle espontáneamente el carácter más "supersusticioso" de otros tiempos, pero sí otras formas que nos podrán parecer no deseables o igualmente no controladas o no totalmente ortodoxas. Tanto para la ortodoxia religiosa como para la "ortodoxia laicista atea", por cierto. Hay una expresión que cada vez más se escucha entre agentes de pastoral y cristianos en referencia al Camino y la Catedral: "morir de éxito", en referencia a una masificación popular y comercial que hace cada vez más difícil conservar la autenticidad religiosa y espiritual.

A fin de cuentas, ya antes se vivieron épocas de gran popularidad de las peregrinaciones que llevaron a tiempos de grandes críticas. Miremos por ejemplo a los siglos XV y XVI. Tanto el humanismo como las nuevas espiritualidades, la *devotio moderna*, criticaron fuertemente las peregrinaciones desde la reducción a la curiosidad, a lo mercantil, o a la superstición. Estas críticas no serán solo reformadas protestantes, como Lutero o Calvino, bien conocidas. Lutero se centra en la mercantilización de la gracia a través de las indulgencias, y, más allá aún, en la posibilidad de ganarse la gracia o el favor de Dios, que como tal es gratuito e inmerecido². Calvino ataca sistemáticamente toda la concepción del culto a los santos y las reliquias³. Ya antes la *Imitación de Cristo*, de Tomás

² Cf. M. Lutero, *Obras selectas*, Salamanca 2001. Más concretamente sobre las peregrinaciones y particularmente compostelanas: Cf. V. Almazán, "Lutero y Santiago de Compostela", *Compostellanum* 32 (1987) 533-559. El argumento principal está en las emblemáticas proposiciones del Debate sobre las Indulgencias, las famosas 97 tesis de Wittenberg de 1517, pero gradualmente sus escritos, centrados en la gratuidad de la misericordia (como el comentario al Magnificat y otras obras de profunda piedad) se vuelven más apologeticos contra todas las mediaciones católico-romanas, en una piedad popular que él conoce con muchos abusos y mercantilismo, aunque sin llegar a desafiar los sacramentos como tales.

³ J. Calvino, *Tratado sobre las Reliquias y otros: Institution de la religion chrestienne I-IV*, J. D. Benoît (ed.), Paris 1957, lib. I, cap. XI, 132-133 y lib. IV, cap. XIII, 272. Cf. D. Julia, "Pour une géographie européenne du pèlerinage", 15-16. Se tratan los fundamentos teológicos en la encarnación y la acusación de idolatría, pues no son una mediación válida en este sentido. Ver también J. Calvin, "Traicté des Reliques", en *Opera Omnia VI*, Brunsvigae 1867, 409-452.

de Kempis⁴, criticaba las muchas peregrinaciones de algunas personas: cuanto más peregrinan algunos menos se santifican, pensando en el turismo, curiosidad, ganas de aventura que esconden una falta de estabilidad espiritual de muchos. Desde el humanismo y la piedad reformada, también católica, Erasmo tendrá una visión similar⁵. La vuelta agustiniana a la interioridad y la espiritualidad más personalizada empezará a criticar y dejar atrás las prácticas aparentemente ritualizadas, rutinarias o supersticiosas de la piedad popular y las peregrinaciones. Hasta que el Concilio de Trento, no sin dureza crítica y muchas matizaciones, confirme su valor dentro de una serie de fundamentos y criterios teológicos muy precisos. El culto a los santos y las peregrinaciones se aceptan oficialmente, pero con mucho rigor crítico. Autores como Baronio, desde la historia y la hagiografía, y Bellarmino, desde la Teología, desarrollarán los valores y fundamentos propios de esta práctica y de su teología⁶. Con todo, leyendo a los santos conciliares vemos todavía una profunda crítica a la religiosidad externa y superficial. Carlos Borromeo, obispo modelo tridentino, será particularmente exigente con las condiciones en que un clérigo o laico debe peregrinar para que no sea mero turismo, vagabundeo u ocasión de inmoralidad o simples vacaciones. Dos siglos después el modelo de santidad para los peregrinos recordará estas condiciones en la magna síntesis ilustrada de Benedicto XIV sobre las beatificaciones y canonizaciones, aún hoy día de referencia en hagiografía y causas de santos. La Ilustración, en la que aún vivimos en cierto modo en la contraposición fe y razón, plantea magníficamente en esta época el contraste entre las prácticas rituales o los elementos materiales de la religión que median y canalizan la gracia, e incluso en la precaria distinción entre lo natural

⁴ Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo. De imitatione Christi*, lib. I, cap. 23 *De meditatione mortis* n. 4: "*Et qui multum peregrinantur raro sanctificantur*". Interesante la traducción castellana del doctor de la Iglesia san Juan de Ávila, por humanista, reformador y autorizado, en *Obras Completas II. Escritos menores*, BAC Maior 67, Madrid 2001, 907: "Y también los que muchas romerías andan, tarde son santificados". Igualmente, la falta de motivación religiosa y más bien curiosidad y ganas de novedad muchas veces en la peregrinación: Cf. *Lib. IV*, cap. 1, n. 9, donde se pone el contraste entre la presencia cercana de Dios en la eucaristía sin necesidad de viajar lejos por afán de novedad.

⁵ Erasmo de Rotterdam en el *Enquirdion*, en varias de sus cartas y coloquios, especialmente el *Peregrinatio religionis ergo*. Cf. L.E. Halkin, "Érasme pèlerin", *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969, 239-252. El autor cita las referencias críticas de Erasmo a las peregrinaciones, sobre todo los Coloquios pero también las cartas: ver también las cartas: P. S. Allen (ed.) *Opus Epistolarum*, Oxonii 1958, varios tomos y págs. Después de fundamentar su crítica humanista y reformadora retoma su apreciación y valoración de las peregrinaciones como algo necesitado de reforma, pero en su valor positivo intrínseco, no suprimible. Hay traducción castellana de obras de él ya en vida suya.

⁶ R. Bellarmino, *Controversia Theologica VI*, Roma 1587. En esta y las siguientes aborda el Purgatorio, la Iglesia Triunfante, las indulgencias e intercesiones sea por los difuntos que, de parte de los santos y el tesoro de la gracia de las indulgencias.

y lo sobrenatural. Tal vez Benedicto XIV, en la mitad del XVIII, sea el "eslabón perdido" o roto entre dos mundos. Por un lado, el antiguo mundo, secularizado de dioses y divinidades por el cristianismo, pero poblado de Dios, de santidad, de encarnación. Por otro lado, un mundo empírico y racionalista que se conoce (ciencia) o se gestiona (política, técnica) desde la mera razón que no ve más allá de lo material aquello inmaterial y sobrenatural. Benedicto todavía conjuga la sacramentalidad cristiana subyacente a la piedad popular y la modernidad científica y filosófica⁷.

Extrañamente nos encontraremos dos siglos y medio después con las paradojas de la historia y de la vida real, la que la reflexión intelectual no preveía. Por un lado, vivimos en la modernidad agustiniana, cartesiana, evangélica en la búsqueda de un Dios interior y racional, la misma modernidad que subyace a interpretaciones más extremas, casi gnósticas del Camino y la religiosidad, pero cada vez más populares: véase Paulo Coelho como símbolo de todo ello, también en su éxito comercial.

Pero es la misma modernidad secularizada, que busca el sentido de aquello que previamente ha vaciado y desposeído. La misma secularización materialista, hedonista, de búsqueda de la felicidad, a acabado con hastío o desconianza del puro placer o simplemente el "bienestar": la sociedad y el estado de bienestar. Es la sociedad de las libertades sexuales y de todo condicionamiento o norma pero que necesita buscar un "Camino" e incluso una meta, aunque estas visiones de la peregrinación no hablen tanto de la meta. Pero todo peregrino sabe que andar por andar, sin meta, es puro senderismo, y que un Camino sin dirección puede degenerar en dos terribles cosas: bien en girar sobre sí mismos constantemente, algo muy moderno, muy de nuestras redes sociales de "shelfies", o bien, peor, en un laberinto sin salida.

⁷ Cf. Prospero Cardinali de Lambertinis, Benedicto XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* I-IV, Patavii 1743, 2 ed. Una visión global de Benedicto XIV como papa ilustrado en diversos aspectos la ofrece el libro: Cf. R. Messbarger - C. M. S. Johns - P. Gavitt, *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto 2016. Contemporáneo a Benedicto XIV y recogiendo muy bien esta piedad ilustrada está el "manual teológico" escrito para el Jubileo contemporáneo a este papa, el año santo de 1750, donde ya se viven acentuadas las tensiones entre la Ilustración que rechaza estas formas de piedad, y el fervor popular que las mantiene: Cf. Theodorus a Spiritu Sancto, *Tractatus historico-theologicus de jubileo, praesertim anni sancti, in quo post illustriora veteris ac novae disciplinae monumenta de origine & progressu jubilaei onera, indulta, & privilegia eidem annexa exponuntur; propugnantur resolutiones morales, quae ad tutiorem praxim accedunt. Aperiuntur indulgentiae, & facultates generaliter Anno Jubilaei suspendi consuetae ac peculiares tandem facultates poenitentiaris minoribus & confesariis in Urbe tibutae declarantur, cum appendice eorum omnium quae de praesentis anni jubilaei celebratione edidit santissimus Dominus Noster Benedictus XIV*, Roma 1750. La biografía más asequible y completa a la vez la ofrece M. Rosa, "Benedetto XIV", en *Enciclopedia dei Papi* (2000), en *Enciclopedia Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-xiv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/ (14 de septiembre de 2020).

Curiosamente es la piedad popular y la peregrinación la que da carne, cuerpo y materia a la espiritualidad y religiosidad. La tendencia espiritualizante e incluso racionalista de la piedad moderna se equilibra popularmente en las formas de piedad. Teológicamente la sacramentalidad cristiana y la encarnación equilibran aquello que el racionalismo ilustrado, idealizante, había desnaturalizado.

En el debate teológico académico tenemos enfrentadas y como en callejones sin salida nuestras controversias teológicas sobre la materialidad de los sacramentos, la transustanciación o el simbolismo en la eucaristía. Hablamos un lenguaje escolástico distinto del científico contemporáneo. Debatimos la posibilidad de inculturar la materia de algunos sacramentos, tan mediterránea, como trigo, vino o aceite de olivo; incluso nos rodean dudas sobre la misma materialidad "fluida" de la propia sexualidad humana y su definición. Unas posturas y otras no se entienden: los que repiten la tradición de la fe cristiana en un lenguaje lleno de contenido y verdad, pero tan ajeno a nosotros como el latín o griego clásicos que siguen en este artículo; o aquellos que hablan un lenguaje de nuestro tiempo, pero querríamos más certezas de su autenticidad cristiana.

Mientras el debate académico busca sintetizar tradición y postmodernidad sin éxito, la religiosidad popular se pasa la voz y acude en masa a peregrinar. Nuestra "secularizada sociedad cristiana" acude en masa, inesperadamente, "a misa": a la eucaristía de los peregrinos, y precisamente donde menos facilidades tiene, después de haber recorrido a pie, en bicicleta o a caballo cientos de kilómetros.

El éxito del Camino se traduce, obviamente, en mil negocios y adaptaciones de aquellos que quieren la experiencia, pero domesticada y cómoda: empresas de transporte de mochilas, autobuses o taxis que paran metros antes del albergue para caminar un poquito, pero no demasiado, y tantas otras adaptaciones modernas, ninguna gratis, adaptadas al mercado. Pero al final esta hablando de una experiencia que se ha popularizado porque es física y materialmente real en nuestros tiempos de idealización de todo, hasta la virtualidad irreal. Es la paradoja de la sociedad materialista y virtual, a la vez: materialista, y solo la materia sensible, palpable, pero ésta es sustituida e idealizada digitalmente y a distancia.

Se podrían decir muchas cosas acerca de la "verdad" y la "autenticidad" de las prácticas de piedad popular actuales y las peregrinaciones. Tal vez el éxito de estos santuarios, frente a otras experiencias, esté en la espontaneidad, tradición y modernidad unidas en la idea de "verdad", "autenticidad". La gente valora la autenticidad en las relaciones humanas, en el discurso de quienes te hablan en el Camino, incluso en su pobreza, humildad y falta de "profesionalidad" artificiosa. Busca la autenticidad en la verdad histórica de su patrimonio

histórico, tanto si está bien conservado, incluso restaurado, como si está deteriorado "de verdad" y no construido *ad hoc* como un parque temático histórico, un castillo de Disney. La gente distante a las instituciones religiosas oficiales, las grandes iglesias, se acerca en cambio a la autenticidad religiosa personal, *vis a vis*, de quienes lo viven en el Camino, con quienes hablan a nivel de amistad, incluso en diferentes confesiones o tradiciones espirituales cristianas. Se practica ese ecumenismo de no disimular las propias formas o creencias, sin por ello dejar de acoger al peregrino o compartir con el otro: un "otro" agnóstico con "otros" cristianos practicantes, creándose amistad.

Este trabajo profundizará en la base teológica para todo ello: por qué, cómo y dónde tiene el cristianismo en su propia esencia la razón de estas posibilidades en nuestro mundo. Será una base histórica, con un análisis de autores y textos históricos de gran antigüedad, pero que en todo momento permitirán una actualización y lectura para la reforma, promoción y maduración de estas prácticas en pleno siglo XXI. Por eso hemos comenzado planteando el reto actual que nos motiva.

1.2. La fe en la encarnación como punto de partida

La fe en la Trinidad, el Dios único en tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que hemos conocido porque se nos manifestó hasta hacerse hombre encarnándose, la persona del Hijo, en Jesucristo, y que lo hizo para redimir la humanidad, personas, cuerpo y alma, y divinizarlas, según la más profunda teología oriental, de forma que en continuidad su madre, María, los santos, pero también la materia de los sacramentos, admitan la divinización y sean permeables a Dios para hacerlo presente en este mundo, sin dejar de ser humanos. Esta es, en una oración, la base teológica del cristianismo sobre la que se desarrolla la piedad popular y el culto de santos, reliquias, y los propios sacramentos y sacramentales. Más allá de esto se continuará en el concepto de "comunidad de los santos" que, unido a la distribución por parte de Dios de su gracia, y los términos de "méritos" de Cristo, para los hombres como hombre, para los hombres porque era Dios y como Dios, que se reparten entre la humanidad y aquello de bueno de "los santos" (originariamente todos los bautizados, elegidos, "agraciados") es bueno para todos, incluso aquellos que, menos buenos, más pecadores, gozamos de los beneficios de esa solidaridad espiritual. Se podría repetir aquí el Credo en lo que dice de la segunda persona, la encarnación, muerte y resurrección, y con el Espíritu Santo, en la Iglesia, de la resurrección de la carne y la comunión de los santos.

Desde la encarnación, la resurrección de la carne y la comunión de los santos el paso no es directo a las formas de piedad hacia los santos en sus imágenes y reliquias. Por otro lado, la fórmula del Credo del que partimos se consolidó precisamente en el debate doctrinal contra aquellas formulaciones, que se consideraron herejías, que reinterpretaban en formas no aceptables la Divinidad y la Trinidad, primero, la cristología después. La síntesis que tomaremos como reflexión en la segunda parte de este artículo será el teólogo sirio y obispo de Jerusalén en el siglo VII, Juan Damasceno, quien las resume y trata detalladamente. Nuestro Credo más breve y sintético, el llamado "de los Apóstoles", se retrotrae a una tradición llamada apostólica, o bien directamente de estos, o bien de aquellas primeras generaciones cristianas discípulas de estos. El Credo más extenso es llamado Niceno-Constantinopolitano, por consolidarse entre los Concilios Ecuménicos de Nicea primero, en el 325, y Constantinopla después, donde las principales incertidumbres giran entorno a Dios como Uno y Único en esencia divina, en voluntad y acción (como insistirá el Damasceno) pero en tres personas, el Padre y Creador, y el Hijo, su Verbo que procede de él, y el Espíritu que diviniza, y procede también de Él. En Occidente se provocará una controversia y fractura con Oriente cuando en el s. IX se generalice una expresión previamente introducida en la Hispania visigótica por la cual el Espíritu procede del Padre y del Hijo, y que, más allá de disquisiciones formales aparentemente distantes de la piedad popular, afectan a la cuestión de la divinización y de lo carismático y espiritual en la Iglesia y sus acciones y sacramentos, de forma más concreta y práctica de lo que parecerá hasta llegar aún hoy a nuestros debates sobre institucionalización y materialidad en la fe, o espiritualización y lo carismático en esas mismas expresiones. Otro matiz teológico fundamental desde la teología oriental ligado al Espíritu es la divinización, que en Occidente, sin perderse, sí quedará dejado de lado en el debate, aunque muy presente en la teología de los santos padres. La fe en la encarnación y por tanto el debate cristológico será el gran protagonista del siglo siguiente, el V, y el concilio de Calcedonia.

El mundo antiguo oriental y occidental se debate entre dos grandes tensiones, por simplificarlo para comprender los fenómenos que estudiamos aquí. Por un lado, la fe en el Único Dios y su absoluta distancia al mundo, inaferrable, incomprendible en plenitud, el mismo Dios del Antiguo Testamento a quien no se podía representar ni ver cara a cara, Creador y por tanto infinitamente distante. Este Dios, Padre y Creador, será difícil de identificar unívoca y totalmente con el Hijo y el Espíritu, tal es la concepción mayestática de la divinidad en la antigüedad, frente a nuestras tendencias modernas occidentales agnósticas o ateas que, desde nuestra ciencia, no ven más allá de los fenómenos experimentables y medibles. En el mundo antiguo era al revés, y por eso lo

sensible, material, la elaboración humana (la técnica, la fabricación, el artesanato humano, tecné, y el conocimiento sensible) era relativo, pasajero, mundano, frente a la Teología y el conocimiento de Dios y Dios mismo. Incluso se insistirá en una teología negativa, en el no saber o la oscuridad de Dios, incluso al pronunciar su nombre, como los judíos y después herederán los musulmanes, con la máxima sacralidad.

Pero por otro lado el mundo, debajo y distinto de Dios, está poblado de realidad sobrenatural, angélica, "*virtutes*" y fuerzas sobrenaturales que "los paganos" identifican con sus divinidades y dioses (aún así con la tendencia al Dios sumo y Padre, sea *Jupiter Optimus Maximus*, Zeus o quien sea), y una ingente cantidad de realidades impersonales o personificadas que interactúan con el mundo natural y los fieles, y en ello se concentran sus ritos, invocaciones, sacrificios, adivinaciones, ofrendas, festividades y días del calendario. Todo ello en la teología patristica judeo-cristiana sufrirá rechazo radical o aceptación según se identifique con el mismo Único Dios, que actúa ocultamente para aquellos y lo confunden con sus dioses, o al contrario, con la única fuerza sobrenatural ajena a éste, aunque también creada, que es el Demonio y sus "ángeles" o enviados malignos. El rechazo a la idolatría y superstición no viene de considerarlos vanos o vacíos, sino, todo lo contrario, de considerarlos activos y operativos, pero desde el Mal. Con todo ha habido una "secularización" cristiana que hace de todo ello criaturas, no dioses. Lo sobrenatural es creación de Dios. Por eso los credos, y los catecismos misioneros de esta época, insisten, con san Pablo, en que Dios es Creador y Señor, pantócrator, dominador de todo, lo visible e invisible, de cualquier fuerza, potencia, "virtud" sobrenatural oculta o visible, en la que creían, a diferencia de nuestro mundo desespiritualizado, más que secularizado⁸.

Esto nos recuerda por qué los paralelismos entre celebraciones de calendario, ritos, lugares e incluso figuras paganas, y las cristianas, no deben ser evocados demasiado a la ligera, y la cristianización del paganismo, que sí se da, no es ni tan directa ni unívoca.

Obviamente la religión "culto" romana y la popular, oficial incluso, con sus ritos y prácticas, han sido objeto de un gran debate historiográfico. La misma lectura de las fuentes y controversias cuando convivieron, siglo IV-V, nos muestra esa complejidad de ritos y tradiciones greco-romanas que se mante-

⁸ Una figura representativa y emblemática además para el noroeste hispano es Martín de Braga, especialmente su *De correctione rusticorum*, o *Catecismo rural*, y la prolija descripción que hace del salto de la idolatría y supersticiones paganas al cristianismo; también se refleja en los Concilios I y II de Braga que él presidió, en la segunda mitad del s. VI. Cf. Martín de Braga, *Opera*, C. W. Barlow (ed.), *Iberian Fathers*, Washington 1969. En traducción castellana: Martín de Braga, *Obras completas*, Madrid 1990.

nían con mucha popularidad, pero sin grandes exigencias de espiritualidad ni mucho menos de moralidad. Precisamente los cristianos fueron acusados de "falta de piedad" por los romanos en las persecuciones. La visceralidad del rechazo romano al cristianismo contrasta con esa aparente pluralidad sincretista, con la que los cristianos chocan. La piedad popular del mundo antiguo precristiano también invita a paralelismos con la piedad popular cristiana que le sucede en la misma geografía humana. Hay una predicación teológica de la Iglesia Antigua que constantemente reactiva el iconoclasmo y el rechazo al culto a los santos y otras prácticas materiales de piedad. Llega hasta hoy, y constantemente invoca de diversas maneras esa exigencia radical de fe en el único Dios y rechazo a la superstición. El mismo Islam surgirá en el siglo VII en ese contexto y su discurso no nos resulta en absoluto ajeno, con raíces judeo-cristianas. Pero habrá predicación teológica cristiana que reflexione sobre dicha piedad y culto a santos, reliquias, lugares y en general a materia y ritos sagrados, paralela a los debates sobre cristología y encarnación.

No podemos tampoco ignorar que nuestro conocimiento sobre las religiones precristianas pasa muchas veces por la historia de las religiones comparadas y por hermenéuticas a veces viciadas por el prejuicio del siglo XIX de recuperar una Europa pura y originaria anterior al cristianismo, que se identifica con el esplendor clásico grecorromano y desprecia por oscuras, medievales, bárbaras y cristianas estas expresiones de fe.

1.3. El origen del culto a los santos y las peregrinaciones cristianas

Si retrocedemos hacia los orígenes de las peregrinaciones cristianas y del culto de los santos, terminaremos llegando a la misma Biblia y las primeras generaciones cristianas. El recuerdo y veneración de los difuntos será el primer paso, junto con la idea de tierra sagrada, de tierra santa, y del lugar del encuentro de Dios con los hombres, o espacio que Dios escoge y santifica para mostrarse, para invocarlo, o en regalo para habitar: la Tierra Prometida. En todo caso la iniciativa es de Dios, y la piedad que se desarrolla está vinculada a la tradición, la historia, y el pasado que fundamenta la fe presente. Aún así hay algo vivo en todo ello, como recordará el mismo Jesús, haciendo exégesis, al justificar en el Evangelio la resurrección en base a la expresión recurrente del "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" como Dios de vivos. Respecto a los espacios geográficos, ante las propias discusiones y divisiones entre judíos y samaritanos por el templo, el Evangelio espiritualizará la cuestión desligando el culto a Dios de un determinado lugar o templo. Todas estas raíces volverán constantemente en el debate cristiano a favor o en contra, junto con el peso del mandato de no hacerse imágenes sagradas, la base literal del iconoclasmo.

Los primeros siglos del cristianismo nos dejan los inicios de la veneración de los Apóstoles como invocación indirecta y, desde luego, referencia a ellos, y la propia consolidación del canon de la Sagrada Escritura que, no lo olvidemos, en su sacralidad nunca dejará de ser un libro de libros humanos, con autores sagrados pero autores humanos, inspirada milagrosa y sobrenaturalmente pero no caída del cielo misteriosamente. Precisamente los libros no canónicos próximos al canon, y los apócrifos, nos marcarán el perímetro a veces difuso de esa escritura humana que habla de Dios, y los límites con la humana y solo humana que puede inspirar personalmente, o confundir, pero no es sagrada. La distinción entre la "gran Iglesia" y las sectas heréticas (comunidad frente a secta) también, en cierto modo, enseña a distinguir lo humano sagrado de lo humano separado de Dios.

El recuerdo de los cristianos difuntos y el culto de los santos se enlazarán: de las listas de obispos y pastores precedentes, inicialmente en Roma y las sedes apostólicas marcando la sucesión apostólica⁹ hasta las primeras actas de los mártires y la preservación de su "memoria" monumentalizado: emblemáticamente los "trofeos", "memorias" o tumbas de Pedro en el Vaticano y Pablo en la Via Ostiense en Roma. No solo los mártires: san Antonio en Egipto, padre del monacato oriental, y san Martín en Tours, la Galia, prototipo de evangelizador en la Galia, serán los grandes santos cuyas vidas, en el siglo V, se divulguen como santos no mártires por toda la cristiandad, Oriente y Occidente. San Atanasio, gran teólogo de la encarnación y la cristología, es precisamente el gran divulgador de la vida de Antonio. Ya en este momento empiezan a conocerse los primerísimos y más antiguos calendarios de santos, y a la vez, con la paz cristiana, las peregrinaciones a Tierra Santa. Dos nombres sobresalen aquí: santa Elena madre de Constantino como buscadora y promotora de las reliquias de la Pasión y los lugares santos de Jerusalén, y la peregrina galaica Egeria como el gran testimonio en su *Itinerario*, excepcional entre otros muchos por la devoción, piedad, tradiciones y elementos de detalle que describe, también de su experiencia personal y eclesial, precisamente porque se la estaba transmitiendo a sus compañeras de vocación en su tierra de origen¹⁰.

Estos siglos posteriores a la libertad y paz cristianas conocen un proliferar de listados de apóstoles y sus lugares de predicación y veneración de los restos, de listados de pontífices fallecidos, de calendarios de santos, de leyendas y tradiciones de los mismos, con una difusión testimoniada enorme, con infinidad de versiones, traducciones por oriente y occidente, de difusión lo más variada como es el caso, por ejemplo, de Santiago Zebedeo desde el Oriente pa-

⁹ Desde el *Liber Pontificalis* hasta la propia *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, que hace el repaso de la apostolicidad de las primeras iglesias y patriarcados hasta sus orígenes.

¹⁰ Cf. A. Arce (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1996.

lestino de Jerusalén (arameo, siríaco y armeno) al extremo Occidente: Irlanda (gaélica), Britania, Galia, Hispania (latinas), y greco-bizantina en medio.

Surgirá en estos siglos finales de la Antigüedad e iniciales del Medioevo el llamado martirologio, o calendario de santos con sus fechas, lugares, sucintas vidas y devoción, veneración o reliquias, en sus diversas versiones. Aunque las primitivas versiones de diversos calendarios de santos ya se remontan a los siglos IV y V, y el martirologio universal para occidente lleve el nombre de san Jerónimo, realmente su núcleo se consolida en los siglos VI y VII y es el venerable Beda realmente su gran nombre. En el oriente griego los martirologios son conocidos como menologios, siendo el de más nombre el atribuido y de nombre de san Basilio, y también se conocerán, por su uso litúrgico, como sinaxarios para las otras iglesias de lengua oriental no griego.

Es útil recordar aquí la figura de san Gregorio Magno precisamente al hilo de las adaptaciones desde el paganismo en ámbito misionero y evangelizador, su promoción del uso de las imágenes contra las tendencias iconoclastas en su ámbito occidental romano, y por la relevancia que tuvo su figura en todo el Occidente latino. Estamos ya a finales del siglo VI, de hecho su pontificado se extiende entre el 590 y el 604. Promovió las misiones en las fronteras del Imperio Romano de Occidente, especialmente hacia las islas británicas. Se conserva su extenso epistolario, indicio también de la relevancia e influencia posterior de su actividad pastoral. A través de él conocemos, por ejemplo, un caso de adaptación misionera de los ritos y formas festivas de una celebración pagana rural en la que sacrificaban bueyes a la divinidad de un pueblo y sus familias, haciendo una comida campestre con ello acampando en tiendas en un monte de especial relevancia sacralizada. Gregorio Magno desaconseja enfrentarse a esa fiesta, pero sin dejar por ello de indicar que hay un solo Dios creador de todo, y todo en la creación lo pone a nuestra disposición. Se rechazan los ídolos y signos religiosos paganos, como era la férrea norma antes citada por su carácter demoníaco y sobrenatural activo. Esta era la teología, por cierto, que desde san Agustín equiparaba imagen pagana, es decir, ídolo (*simulacrum*) con posesión demoníaca, la razón de su actividad sobrenatural. Pero el resto de elementos de la fiesta se puede mantener en acción de gracias a Dios: peregrinar hasta ese lugar, hacer las tiendas para acampar, y la comida juntos con los animales no sacrificados a ninguna divinidad sino dando gracias a Dios¹¹.

¹¹ Cf. Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, CCSL 140A, Turnholti 1982. Reg. XI, 56: 601, l. 18 [pp. 961-962]. Decide aconsejar a Melitón, abad, y a Agustín, obispo de los Anglos, para que no destruyan los santuarios paganos, sino que los transformen en iglesias. Que les conceda a los Anglos que puedan comerse los bueyes, que acostumbraban a sacrificar a los ídolos, en el día de la dedicación o de los santos mártires, en tiendas hechas de ramas de árboles junto a las iglesias.

San Gregorio es igualmente conocido por popularizar la figura y vida de san Benito, y divulgar un libro, *Los Diálogos*, con vidas de santos inmediatamente anteriores o casi contemporáneos a él. El culto de los santos está consolidado, y la figura del santo se asocia netamente, en ésta y casi todas las tradiciones hagiográficas, a la santidad moral y al ascetismo espiritual y material, por supuesto, pero también a la taumaturgia y acción sobrenatural connatural a aquella visión del mundo. En algunos relatos se observa la imagen del mundo antiguo abandonado, con templos paganos en desuso, pero inquietantes presencias negativas que necesitan ser exorcizadas. Los signos físicos materiales de la cruz y el agua bendita son efectivos, y descartados los ídolos el edificio puede ser reconvertido de antiguo templo de Apolo en iglesia dedicada a san Miguel o san Juan, por ejemplo¹².

También san Gregorio Magno usará la conocida expresión de "Biblia de los pobres", *Biblia pauperum*, referida a la narración en imágenes de las historias sagradas para quienes no saben leer. Entendemos que además de saber leer no habría muchos libros, y que los cristianos más que leer escuchaban habitualmente, y las imágenes serían también un apoyo notable para quienes, además de leer, a duras penas serían capaces de seguir el hilo de aquellos discursos patrísticos notables. Es un tema historiográfico de interés actual con el que se han atrevido algunos grandes conocedores de la literatura cristiana antigua: la recepción, la "audiencia" de los antiguos discursos, incluso las dificultades lingüísticas a medida que el latín vulgar se alejaba del latín estudiado de los predicadores¹³.

¹² Cf. Gregorio Magno, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid 2010, Libro III. 7, pp. 150-152. Para el texto latino Cf. Gregorio Magno, *Dialogorum Libri Quattuor de Miraculis Patrum Italicorum. Storie di Santi e di Diavoli*, Milano 2006.

¹³ Cf. Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, CCSL 140A. Reg. IX, 209: julio 599. [p. 768] A Sereno, obispo de Marsella, encomienda al abad Ciríaco. Le amonesta a no destruir las imágenes de las iglesias, sino que prohíba al pueblo su adoración: "Alabamos que hayáis tenido ese celo para que no se adore una obra humana, pero consideramos que no se deberían haber destruido esas imágenes. Precisamente la pintura se emplea en las iglesias para que los analfabetos lean claramente en las paredes con la vista aquello que no son capaces de leer en los códices. Tu fraternidad debía, por tanto, por un lado respetar esto, y por otro apartarlos de la adoración. Porque considera que así los ignorantes de las letras tengan por donde aprender la ciencia de la historia [la enseñanza], cayendo el pueblo lo menos posible en la adoración de la pintura [imagen]". Más adelante: Reg. XI, 10: octubre 600. [pp. 873-876] Sigue dirigiéndose a Sereno de Marsella: [...] Así pues llegó a nosotros que destruyes las imágenes de los santos, enardecido por un celo imprudente, bajo la excusa de que no se deben adorar. Y así como alabamos que hayas prohibido adorarlas, sinceramente reprendemos destruirlas. ... Una cosa es adorar la pintura, otra es aprender lo que se debe adorar, a través de la historia [la letra] de la pintura. Pues aquello que se lee en la Escritura, esto mismo se les manifiesta claramente en la pintura a los analfabetos y así ven en ella lo que deben seguir, leyendo en la pintura lo que, ignorantes, no saben leer por escrito. Por eso la pintura [la imagen] es esencial para las gentes, para su lectura [...]"

No podemos olvidar un aspecto vinculado a la imagen, física, y al texto bíblico-litúrgico que transmite. La cuestión del "simbolismo" abarca más allá de la realización de imágenes físicas al uso de imágenes literarias y al propio concepto de narración y lectura (hermenéutica) alegórica y simbólica. Es interesante recordarlo aquí, con Gregorio Magno. Sus escritos, de gran popularidad medieval, incluyen el comentario al libro de Job, traducidos al castellano como Libros morales (*Moralia in Job*) pero que bien podrían haberse traducido como "Enseñanza" o más popular "moraleja", enseñanza moral o vital de Job. Es una enseñanza moral y alegórica de un texto después de su lectura literal. Si bien la lectura a diversos niveles, más allá del literal, parte de Orígenes y es común a todo el mundo antiguo, Gregorio Magno la populariza e institucionaliza, y enseña prácticamente, a lo largo de todo el medievo latino occidental, como manual incluso para la lectura literal, moral y alegórica de la Biblia. Es importante porque hablar de materia es hablar de historia y es hablar de literalidad (así usa los conceptos el mismo Gregorio). Sin ellos no habría pie ni punto de partida: negar la materia, la encarnación, la letra o la historia es dejarnos sin realidad ni verdad, es construir en el aire, es negar la fe. Pero reducirse a ello es quedarse en este mundo, es quitarle el Espíritu, el alma, la vida divina.

De cara a estas reflexiones religiosas tan materialistas entorno al culto de los santos es necesario no perder de vista todo ello. Muchas veces las cuestiones religiosas cristianas no se confunden, equivocan o desvían por caer en el error o en la mentira, sino por falta de perspectiva, por reduccionismo a un aspecto de aquello que es complejo y vivo.

1.4. La popularización de las mediaciones "sacramentarias" medievales

Como vemos el culto de los santos abarca un amplio y extenso campo de la vida cristiana de aquella época, siendo además notablemente popular, intensamente encarnado y material, en una mentalidad que chocaría con las reflexiones teológicas más cultas neoplatónicas, tardorromanas, del primer medievo, pero que por un lado "secularizaba" el divinizado cosmos antiguo haciendo de él su propio teatro, la creación cristiana con un único Dios "pantócrator", pero por otro lado mantenía entre las fuerzas poderosas y las criaturas no visibles una multitud de esferas y "cielos" intercesores o tentadores. Aún así se iba definiendo la distinción entre devoción y superstición, que solo podía ser dinámica y a veces moral o intencional, según a quién se invocase y cómo. A este respecto encontraremos referencias interesantes en san Juan Damasceno cuando se dirige a los iconoclastas indicándoles que, efectivamente, lo que el Antiguo Testamento prohibía, como idolatría, la Nueva Alianza lo puede promover como imagen que participa de la gloria de Dios.

No insisto tanto en los aspectos morales o ejemplares de la santidad, también presentes. La popularización del culto a los santos, imágenes y peregrinaciones tendrá siempre esos aspectos sobrenaturales, taumátúrgicos y de insistencia en lo material que nuestra mentalidad ilustrada menos comprende, pero sin los cuales la cultura cristiana antigua y medieval en que se forjan se nos escaparía. En el fondo la iconoclastia es esa misma actitud, tan espiritualizante que muchas veces va de la mano de posturas antisacramentarias o con concepciones cristológicas que menoscaban la encarnación y la unión entre Dios y el hombre en Cristo. Juan Damasceno repasará las diversas herejías cristológicas en plena controversia iconoclasta porque efectivamente iban de la mano, y en un momento determinado acusará de maniqueo a quien rechaza la materia cuando adoramos a Dios a través de su creación: María que dio su carne al Hijo de Dios, la propia cruz de Cristo, la materia de los sacramentos, especialmente la eucaristía, los santos en persona, o sus imágenes y reliquias.

Si en Occidente gradualmente serán las reliquias las que canalicen la intercesión de los santos, en Oriente serán las imágenes pintadas y en color (la figura en bulto relieve aún trae recuerdos idolátricos). Casi todos los expedientes hagiográficos o las historias populares de ciudades y lugares tendrán su milagro por intercesión de la Virgen, de Cristo o de los santos, mediando muchas veces un icono. La ciudad de Edesa tendrá numerosas amenazas en su historia de frontera entre Roma (Bizancio) y Persia, primero, el Islam después. El icono, en sí también milagroso en origen, los protegerá casi físicamente. Tendrá una gran difusión la leyenda de su rey Abgar que escribe a Cristo en vida en el s. I y recibe de él una carta y un icono que le envía, al no poder ir personalmente. Esta imagen milagrosamente impresa sin mano humana (aquerótipa, impresa sin mano) será prototipo de uno de los iconos de Cristo más populares. Aunque sea apócrifa, como tantas leyendas de santos e imágenes, ya Egeria la conoce en el siglo IV y la trae a Occidente. De hecho, por su descripción sospechamos que entre los peregrinos a Edesa era popular visitar la imagen y comprar de piadoso recuerdo la copia de la carta y, tal vez, alguna imagen en formato popular.

En nuestro medievo son muy conocidos los relatos de milagros de santos vinculados a santuarios, e incluso acabarán siendo hitos de nuestra literatura latina y vernacular medieval. Los santuarios vinculados a reliquias y presencias de santos tienen casi todos su elenco de milagros que acreditan la santidad de la peregrinación y del lugar, como es el caso de Santiago y recoge el *Códice Calixtino* en su segundo libro, de los milagros de Santiago. Los milagros de santa María serán una de las primeras producciones, de referencia, en la literatura naciente castellana y galaico-portuguesa con Alfonso X el Sabio. Con los iconos en Oriente sucede algo no muy distinto. En todos los casos adviértase

que no son milagros de los santos en su vida, predicación o misión, o durante su martirio, que también los narran sus Vidas y Pasiones. Son los milagros contemporáneos al narrador, sobre los devotos que los invocan o hacen promesa de peregrinar a su tumba, o ya lo han hecho. Me remito de nuevo al *Códice Calixtino* o los *Milagros de santa María*.

Las exageraciones en la piedad popular generan incertezas y dudas. Las que tenemos hoy en día están condicionadas a una concepción del mundo y la naturaleza totalmente distinta. Entonces la superstición era una amenaza muy presente, así como la mercantilización en diversos sentidos: el aprovechamiento venal económico, constantemente condenado, pero también el pretender intercambiar con Dios comprando su misericordia, siempre gratuita. En este último aspecto no todos los hagiógrafos hilaban teológicamente muy fino.

La presencia de la superstición la conocemos a través de aquellos cánones conciliares, descripciones en textos misionales, epistolarios o directamente elencos de prácticas supersticiosas heredadas del paganismo. Lo mismo nos llegarán exageraciones de diversos tipos que nos pueden resultar hoy en día ingenuas, graciosas, o incluso conocidas, si es que no las hemos testimoniado nosotros mismos. Obviamente una de ellas aún presente en pleno siglo XXI en nuestras tierras es el uso popular con fines "mágicos" de materiales consagrados o en contacto con lo santo: agua bendita, óleo o pan consagrado (la "profanación" lamentablemente más común), objetos en contacto con el santo o bendecidos. Otras pueden ir desde ofrecer misas de difuntos por personas vivas (para que se mueran) a "castigar" la imagen del santo de espaldas a la pared o tumbada en el suelo hasta que no se cumpla lo que se le pide.

1.5. Iconodulia e iconoclasmo en Oriente

Los diversos movimientos iconoclastas tienen presentes todos los excesos y desviaciones y defienden su rechazo a las imágenes y su culto desde ahí: adoramos a Dios, no a la materia de la creación. En Oriente el movimiento iconoclasta condiciona los siglos VIII-IX, al llegar directamente a la figura del emperador, que apoyará, incluso por la fuerza y las armas, la destrucción de las imágenes, popularísimos iconos pintados o decoraciones musivas en coloridos mosaicos basilicales. No faltarán implicaciones económicas, por el movimiento económico generado en los monasterios que producían los iconos, o divisiones políticas, al adoptar diversos pretendientes al trono imperial posiciones opuestas. También las herejías inmediatamente anteriores, desde el nestorianismo al monofisismo y los jacobitas, había degenerado en una versión "nacional" del cristianismo que en los diversos pueblos e iglesias de oriente buscaba autonomía respecto Constantinopla-Bizancio, incluso prefiriendo la tolerancia persa

primero, musulmana después, a la imposición bizantina. Así hicieron sirios, cristianos persas y alejandrinos o egipcios con el nestorianismo y monofisismo, y los armenos con su aparente adhesión monofisita.

Los autores contemporáneos, santos padres orientales, lo verán como la última de las controversias cristológicas y prácticamente su síntesis. También lo vivirán algunos como verdadero martirio al oponerse con ello al emperador. Lo mismo que los siglos pasados habían visto surgir a Arrio, Nestorio y otros herejes, ellos vivían esos tiempos. Lo mismo que emperadores y reyes habían llevado a sus pueblos a esas formas de cristianismo, ahora el emperador forzaba al iconoclasmo al Imperio.

Brevemente, recordamos la cronología de la crisis iconoclasta oriental. Hemos mencionado la gran devoción oriental a los iconos, en general universal o católica, podríamos decir, también en occidente. Han entrado a formar parte de los templos pero también de la liturgia, del culto divino y la adoración a Dios. En los siglos siguientes a la paz cristiana en el Imperio vamos viendo como los grandes mosaicos decorarán las iglesias de Bizancio-Constantinopla y del resto del Imperio, también en la ciudad de Roma. En otros lugares serán frescos, de peor conservación, y los iconos, pintados en madera con fondo de oro, siguiendo un proceso verdaderamente espiritual y casi sacramental. Son monjes en monasterios quienes los elaboran, y algunos están vinculados a leyendas, apócrifas pero aceptadas y muy divulgadas en las diversas lenguas orientales, sobre todo en griego, y tempranamente en latín. La peregrina a Tierra Santa, Egeria, en su visita a Edesa testimonia el icono, peregrina ante él, y se trae una copia de la carta de Abgar y Jesucristo que fundamenta la tradición. Sabemos que el patriarcado bizantino, por otro lado, está profundamente vinculado al emperador, de forma que, a diferencia de Occidente donde Roma es más autónoma, se gestiona al unísono, "cesaropapismo", sociedad, Imperio e Iglesia. Esto hará que la visión teológica y espiritual del Emperador, o su conveniencia política, económica o militar, lleve a la elección y deposición de patriarcas. Mientras las iglesias de Oriente sufren la guerra entre Bizancio y Persia primero, el Islam después, justo en el siglo VII, y muchas veces ante las discrepancias doctrinales (arrianismo, nestorianismo, monofisismo) el deseo de autonomía política y económica lleva a potenciarlas en alianza, curiosamente, con el otro imperio no cristiano: persa o musulmán.

En el año 691 el emperador Justiniano II convoca el concilio Trulano, "*in Trullo*", en el palacio imperial, tratando de afianzar la tradición normativa y canónica de la Iglesia, sancionando la veneración de la cruz y de las imágenes contra las tesis iconoclastas que se extendían. Le seguirá en décadas siguientes una dinastía imperial iconoclasta, la isáurica, especialmente significada por la orden imperial de León III en el 726 ordenando destruir la imagen de Cristo

en el palacio, así como otras medidas seguidas por su hijo Constantino V, que llevan al concilio de Hieréia en el 754 prohibiendo la fabricación y veneración de iconos, acompañada en la siguiente década de una política represiva a los "iconódulos" favorables. El patriarca Germán de Constantinopla sufrirá precisamente las medidas al oponerse y no refrendarlas. Contemporáneamente se destacará como teólogo desde Jerusalén, como obispo, Juan, natural de Damasco, donde su familia trabajaba en la recaudación de impuestos entre cristianos para el califato musulmán.

Muerto ya Juan Damasceno, la crisis iconoclasta será afrontada con energía por la emperatriz Irene, iconódula, que convoca el Concilio de Nicea II, ecuménico y aprobado también por Roma, aunque con una versión y traducción defectuosa que alejará la teología oriental del icono de la praxis occidental, aunque ambos refrenden el uso de las imágenes. Se devuelve en Nicea la dignidad y utilidad religiosa al culto de María y los santos y a las imágenes, también a las reliquias, después de haber proclamado la fe de los anteriores Concilios. De esta forma no solo se vincula a la tradición conciliar y ecuménica, sino que además particularmente la cuestión de los santos queda apoyada en la cristología y en la pneumatología sacramental y eclesial, e incluso en la visión del Dios creador y su creación, contra todo paganismo supersticioso, pero también contra todo maniqueísmo "antimaterialista".

El iconoclasmo volverá después con el emperador León V en el 815, destacando aquí como figuras defensoras de los iconos, y teorizadores en la línea de Juan Damasceno, el patriarca Nicéforo, que se opone, y el monje Teodoro Estudita, que sufrirán exilio. El año 842 otra emperatriz, Teodora, aceptará el culto de las imágenes y ordenará su restauración el primer domingo de Cuaresma del año 843, el 11 de marzo, estableciéndose hasta hoy ese día como "fiesta de la Ortodoxia", es decir, fiesta del icono como venerable imagen visible de la divinidad invisible¹⁴.

1.6. La veneración de las reliquias en Occidente

Es interesante anotar aquí que Irene es contemporánea de Carlomagno, y mantienen contactos que combaten también en occidente el iconoclasmo y promueven una teología de la imagen y, sobre todo, promueven el culto de los santos, especialmente en las reliquias. Con todo la profundidad teológica es diversa, se evita el concepto de culto y se desarrollará una línea diferente que, tal vez por eso, hará que toda la teología oriental desde Juan Damasceno resulte en Occidente ajena hasta las diversas recuperaciones, conflictivas, de las

¹⁴ Cf. G. di Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996.

relaciones entre las iglesias orientales y Roma, y más recientemente, preparando el Concilio Vaticano II, y gracias al exilio europeo de muchos monjes y teólogos orientales, se recuperará en Occidente el interés por la teología oriental de los iconos, y estos mismos.

En Occidente el culto de los santos insistirá más en las reliquias y, gradualmente, en las figuras de bulto redondo, en esculturas. El colorido seguirá siendo importante y expresión de vida, aunque a veces la conservación de las figuras lo haya perdido, y desde el Renacimiento en muchas ocasiones se potencia la figura sin pintura en el material original. Los grandes mosaicos se continúan en la Italia bizantina y normanda (Palermo, Monreale y otros en Sicilia ya en el segundo milenio, o san Marcos en Venecia) pero ya no más allá. Las grandes pinturas parietales en fresco que se conservan serán joyas medievales: más próximas a nosotros está el espléndido Panteón Real de san Isidoro de León, o las restauradas pinturas sobre escultura del Pórtico de la Gloria compostelano. Las vidrieras góticas tendrán un efecto incluso teológico que solo tenía el mosaico en vidrio y oro: reflejar la luz, dar color y luz propia, que es lo que hace el Espíritu y Dios en los santos. Podríamos aquí recuperar la teología de la luz que en Oriente hace Pablo Silencioso en su Elogio de santa Sofía de Constantinopla, o Suger de san Dionisio en París.

Con todo, los caminos de Oriente y Occidente se distanciarán devocional, teológica y culturalmente cada vez más. Los desencuentros políticos, de un Oriente en crisis como Imperio amenazado hasta el final por el Islam, frente a un Occidente cada vez más consciente de sí, fuerte y también imperial desde Carlomagno. No volverá a haber un Concilio Ecuménico desde Nicea II hasta el Vaticano II. Occidente conocerá numerosas asambleas sinodales y conciliares, al menos hasta el Renacimiento, latinas y occidentales, mientras Oriente sigue su curso. Algunas afirmaciones doctrinales como el "*Filioque*", aparentemente menores, quedarán como herida abierta hasta la actualidad, más por la autoridad papal que las aprueba, frente al Concilio, donde se hubieran tratado católicas y universalmente antes.

Teológicamente se desarrollará cada vez más la cuestión de la peregrinación en clave de voto o cumplimiento de penitencia, y la intercesión de los santos derivará posteriormente a la administración objetiva de la gracia, las indulgencias, desde la cuestión del "tesoro" de la gracia, vinculado a la "comunidad de los santos", y su administración por parte de la Iglesia, es decir, de sus autoridades, especialmente el Papa.

Las reliquias desarrollarán un interés propio y una reflexión teológica más intensa que nos llevaría a interesantes conceptos de antropología teológica y escatología, respecto a la inhabitación divina, la consagración de los creyentes por el Espíritu Santo, la esperanza y espera en la resurrección de la carne, en

la base de la veneración de las reliquias y las peregrinaciones a sus santuarios, como Roma o Santiago muy especialmente.

No entraremos directamente en estos apasionantes textos, que quedan indicados, sino que nos centraremos en esta ocasión en la teología de san Juan Damasceno. No solo son anteriores, sino que teológicamente fundamentan también más atrás y básicamente la cuestión, ofreciéndonos un apoyo reflexivo muy sólido para un discernimiento, fundamentación y actualización contemporáneas de la predicación y praxis de peregrinación y veneración de los santos hoy. Suponen un enriquecimiento y una vuelta a una tradición casi olvidada, que en el contexto de historia del arte, iconos e incluso ecumenismo se ha recuperado pero aún no en el ámbito de la historia, espiritualidad y pastoral de las peregrinaciones y el culto a los santos que la sustenta.

2. Teología de Juan Damasceno y el culto a los santos, imágenes y reliquias

2.1. La síntesis teológica de Juan Damasceno: la *Exposición de la fe*

La principal obra de Juan Damasceno es la *Fuente del conocimiento*, su tratado más extenso, dividido en tres grandes partes: los *Capítulos filosóficos*, un *Tratado sobre las herejías* y la *Exposición de la fe*¹⁵.

De entrada podríamos objetar dos cosas al nivel de nuestro estudio. La primera que la *Exposición de la fe* no es original y que sintetiza de los autores griegos anteriores: del *Panarion* de Epifanio a nivel de las herejías, y de los grandes filósofos y teólogos griegos cristianos que lo precedieron: el pseudo Dionisio Areopagita, *De los nombres de Dios*, y de Gregorio Nacianceno, *Oraciones* (especialmente cita de la 28 en adelante, numerosas veces la 30), y también Cirilo de Alejandría (o incluso el pseudo Cirilo) y Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa, Gregorio el Teólogo. Otros dos autores aparecerán abundantemente: Nemesio de Emesa, apenas conocido en nuestra bibliografía occidental, y Máximo el Confesor, puente entre Oriente y Occidente y recuperado desde esta teología del icono a partir de la teología de la "economía", la encarnación.

¹⁵ Traducción castellana: P. Torrebiarte Aguilar (ed.); Juan Damasceno, *Exposición de la Fe*, Biblioteca de patristica 59, Madrid 2003; ed. bilingüe original griega y francesa en *Sources Chrétiennes* 540, Paris 2011; Migne, *Patrologia Graeca* 94, Paris 1864. Haré una lectura comentada y sintética del texto, solo desde la perspectiva que aquí nos interesa, e iré dando las referencias en los números de partes (libros u oraciones) y capítulos o párrafos en que se dividen las obras, así como páginas según las ediciones castellanas, y columnas de la Patrología Griega.

Por otro lado, podemos objetar también que los desarrollos de Juan Damasceno, en lo que nos interesa para el culto de los santos y la iconoclastia afrontan una situación muy distinta a la Occidental, a esas alturas tan diferenciada y consolidada la tradición de piedad y litúrgica oriental frente a la latina, aún en consolidación.

Sin embargo, parece una referencia inestimable y necesaria por cuanto no vamos a afrontar directamente la cuestión dogmática, pero nos interesa ver cómo inevitablemente el culto de los santos, o se fundamenta en la misma, o estará siempre esquivando apológicamente las mismas objeciones que, como hemos reflexionado, vuelven en cada reforma y renovación de la Iglesia hasta nuestros tiempos. Por otro lado, cuando en otras ocasiones retomemos la evolución moderna de la teología de peregrinaciones y santos, especialmente la cuestión de indulgencias y la gracia, esta base teológica trinitaria y cristológica nos resultará de necesaria ayuda para superar las críticas y dudas respecto al juridicismo y centralismo curial de la cuestión, en lenguaje teológico moderno, o la crítica ya contemporánea de ser un constructo de poder y dominación respecto a los fieles. Esta hermenéutica desde el siglo XIX hasta hoy, de saber ateo y sobre todo marxista, efectivamente menoscaba la cuestión teológica y de piedad, como no podía ser menos por origen, pero domina muchos planteamientos historiográficos y filosóficos contemporáneos. A pesar de, en origen, alinearse con "el pueblo" y defenderlo, de fondo hay un profundo desprecio a la piedad "popular" como si fuese ideología manipulable desde arriba y, lo que es peor, sin ninguna espontaneidad. Pero "espontaneidad" y autenticidad en lenguaje teológico cristiano nos lleva, inevitablemente, al debate trinitario y, más allá de la cristología, a la pneumatología. En nuestro siglo XXI la religión vuelve con interés y fuerza a nuestra sociedad secularizada, y lo hace con fuerza desde el pentecostalismo. El desafío pentecostal nos está exigiendo a la Iglesia occidental, como ya intuyó Congar, una teología trinitaria renovada y más pneumatológica, y el enriquecimiento teológico desde oriente ya está inscrito en aquellos teólogos de mitad del siglo XX en centroeuropa, Francia y Alemania, pero también Estados Unidos, que bebieron de las fuentes que el exilio oriental desde la Unión Soviética les ofreció de nuevo. Juan Damasceno nos puede dar una buena base y, sobre todo, una interesante aportación terminológica desde el griego visto que hasta los conceptos trinitarios más básicos se enriquecen y fortalecen cuando, a nuestra tradicional traducción latina (y vernacular) les aportamos el original griego.

La primera parte de la *Exposición de la Fe* se centra en la Trinidad, única y una divinidad incognoscible, inaferrable, que nos supera en todo salvo que se ha revelado. Pero en sí misma, en su esencia de la divinidad, lo que otros autores designarán la "Trinidad inmanente", permanece en toda la distancia de la

divinidad que los judíos aprendieron a venerar, y que, añadimos nosotros, el Islam ha desarrollado en la base de su teología. Precisamente la adoración de la divinidad en sí misma y solo ella, que tanto repetirá Juan Damasceno al hablar de nuestra cuestión, se afianza en estos capítulos repetidamente. Es importante remarcar que este tratado no afronta la cuestión iconoclasta: será un capítulo final en la cuarta parte, enmarcado después de la encarnación en línea con la sacramentalidad de la Iglesia, después de los "misterios" (sacramentos). Pero cuando lo afronte directa y explícitamente en sus tratados sobre las imágenes, partirá siempre inicialmente de una síntesis de las extensas páginas de esta primera parte de la *Exposición* dedicada a la divinidad¹⁶.

La inefable incognoscibilidad de Dios en sí mismo se supera porque se nos ha dado a conocer en los profetas y especialmente en la "economía", que incluye revelación y encarnación, su descender a nosotros, vinculado a la Trinidad, el hecho de ser Dios el Padre pero también el Hijo, su Verbo, Sabiduría, y el Espíritu. Pero antes advierte esas dos cosas: cuidado con apelar a un conocimiento o reflexión sobre Dios más allá de lo que éste nos ha revelado. Alguna de las primeras herejías, llamémosle si queremos versiones paralelas al cristianismo, como el gnosticismo o el maniqueísmo, precisamente más antimaterialistas y neoplatónicas, apelan a otras fuentes o textos apócrifos o tradiciones no escritas, o escritas en este tipo de libros. No todos los apócrifos son rechazados en las grandes tradiciones católicas de la gran Iglesia: Alejandrina, Siria, Bizantina, Romana u otras. Al contrario, Juan Damasceno nos proveerá el ejemplo en la asentada y reconocida tradición de Abgar y Jesús, del icono milagroso en origen y virtud, la imagen que Jesús mismo deja al rey de Edesa. Otros apócrifos tendrán una gran recepción en las tradiciones de los apóstoles, mártires y santos desde los orígenes de Oriente a Occidente. Pero en todo caso nuestro conocimiento del Dios mismo en sí solo nos puede venir de lo que nos ha revelado y autorizado Él mismo, y así es que, mucho más que las citadas fuentes teológicas, Juan Damasceno constantemente cita la Biblia. Especialmente el Pentateuco y los salmos: los salmos enlazan la vida de oración eclesial con su reflexión teológica. Esto también aleja la objeción de "academicista" o "escolástico" que los movimientos iconoclastas siempre arrojan sobre la iconodulia, reformadores y de vuelta a la esencia como suelen ser estos movimientos.

Nuestra fe cristiana en Dios es Trinitaria. Creemos en un solo Dios, una única divinidad o sustancia divina, pero en tres personas (hipóstasis) o "subsistencias" divinas. Lo que se puede decir de Dios como tal se dice de la Trinidad, del único Dios, y por tanto se dice de cada persona. No hay "creación" o incluso "generación" entre ellos, ni de Dios Padre hacia el Hijo o el Espíritu.

¹⁶ Lib. I, pp. 33ss. (PG 94, 789-790).

Nuestros Credos distinguen en el griego entre origen, generación o "procedencia" latina (génesis, geneto) y creación o engendrar (genneto). Precisamente el estudio griego permite captar en profundidad nuestra propia fe "latinizada", con sus limitaciones. No entraremos más en la disquisición trinitaria, pero todas estas apreciaciones se han forjado históricamente a raíz de las diversas interpretaciones y lecturas del mundo antiguo que fueron generando la diversidad de herejías, y forzando en los Concilios lecturas muy concretas: por eso toda esa terminología es como una gran construcción donde cada pieza tiene su razón de ser y lugar concreto, evitando que el edificio escore o vacile hacia ningún lado. Debe decirse que, igual que la iconoclastia, mayormente buscan salvar la majestad de Dios y evitar paganismo o idolatría, "superstición" diríamos los latinos desde el medievo. Por eso todas las herejías tienen un fuerte atractivo, especialmente en Oriente, y podríamos incluso evocar una respetabilidad en su voluntad reformadora, salvo por la violencia con que el mundo antiguo discutía, sobre todo emperadores y reyes, la uniformidad religiosa. Recordemos lo dicho sobre el mundo antiguo "poblado de sobrenatural" y de fuerzas poderosas invisibles, una fe taumátúrgica o milagrosa que supera por elevación el craso mundo material visible. No es incompatible esto con la majestad del único Dios. Lo vemos en el universo simbólico y religioso judío ("los judíos piden signos" o milagros, se quejaba Pablo y el mismo Evangelio) y en el Islam (el único Dios no quita la presencia de ángeles o la misma santidad de Jesús y los profetas), y nos lo muestra constantemente la literatura antigua, apócrifa, hagiográfica, canónica o herética. Ahí precisamente las primeras herejías tendieron a identificar a Dios con el Padre, y en su divinidad, pero adoptiva (arrianismo, adopcionismo, Islam) Jesucristo era divino, pero no originariamente Dios, no parte de la divinidad única. Lo mismo el Espíritu (pneumatómacos, o incluso los católico-romanos, herejes para muchos orientales al incorporar el *Filioque* al Credo y rebajar al Espíritu).

Es interesante la primerísima salvedad respecto a la manera de hablar de Dios. Ya antes de seguir avanzando en la Teología Trinitaria hace "teología", lo que de Dios se puede decir, y aún el lenguaje bíblico, constantemente, con las reflexiones de base filosófica platónica del pseudo Dionisio especialmente. Hombres del Nuevo Testamento, los cristianos no rechazamos el Antiguo (la correspondiente herejía sería Marción, en base a la violencia y lo craso, material y la "literalidad" de la revelación bíblica antigua), y Juan Damasceno hace su "teología fundamental", su fundamentación de cómo conocemos a Dios desde el origen histórico, aquellos a quienes primera se mostró e incluso dio Dios su nombre, desde el Génesis al Éxodo, con Moisés, la zarza ardiendo, el nombre de Yahveh, "Yo soy", o yo existo, subsisto, soy, y el resto recibe de mí el ser. Enseguida entramos en una de las claves fundamentales de la cuestión,

pues en todo este discurso bíblico-filosófico la cuestión del simbolismo, la alegoría, el lenguaje no literal es fundamental, pero manteniendo siempre la guía firme de la "letra" y cuerpo de donde Dios ha hablado, para no caer en palabrería vana, elucubraciones artificiales, o las "fábulas" contra las que Pablo advertía a los primeros cristianos seducidos por las escuelas gnósticas. Curiosamente Juan Damasceno mostrará explícita y repetidamente su rechazo a Orígenes, condenado según en qué Iglesia, padre de la lectura simbólica bíblica, pareciéndole excesiva. Pero aquí hay que aclarar aquello que decimos de Dios "corporalmente" (σωματικώτερον). Muchas cosas se dicen de Dios en la Escritura Divina (Θεία Γραφή) de forma simbólica o en símbolos (συμβολικῶς), en nuestra carne material (σαρκίον), para poder entender, elevarnos y hablar hacia lo inmaterial a través de imágenes, modelos y símbolos (εἰκόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις). (I.11: p. 64, col. 841.2) Nuestro autor seguirá desgranando muchos de estos símbolos materiales, antropomorfismos de Dios: mirada, ojos, boca, rostro, manos y pies, siempre a la luz de la Biblia, la Escritura, nuestra guía.

Al seguir con los nombres de Dios, y solo entonces, es cuando empieza a desgranar las diferencias de la Trinidad, paciente y cuidadoso para no desmembrarla o distinguirla demasiado, pero son los nombres de Dios que atribuye al Hijo (si bien todo es uno en la Trinidad) aquellos que con más claridad nos "hablan" (literalmente) de Dios, o nos lo hacen ver y nos lo muestran. La teología de la imagen en el Damasceno es tal que "hablar", "Verbo" (*Logos*) y "Escritura" va paralelo a "ver" e "Imagen" (*Eikon*) y en ambos está lo divino inaccesible en sí si no es por la "economía" que nos lo muestra, y por eso, a la inversa de Dios que desciende, nosotros ascendemos de lo literal, material o físico hacia Dios. Aquí las referencias a estos "nombres" son bíblicas, aunque la teología siga sus fuentes: pseudo Dionisio, Nemesio de Emesa, Gregorio Nacianceno o Basilio de Cesarea.

Con la divinidad unida, como con el Padre en la primera parte del Credo, y con los primeros libros del Antiguo Testamento, seguimos hacia la Creación, en la segunda parte del Tratado. Parte del Génesis pero no solo, pues también se aborda no solo lo "visible" (que nos narra Génesis) sino también lo "invisible" (la teología las recoge de tradiciones no canónicas judías y del primer cristianismo) como los ángeles, que le permiten hablar también de creación, sometido a Dios, e incluso al Hombre, "poco inferior", con el salmo, a los ángeles, no menos que ellos, y además Imagen de Dios y llamado a su semejanza. La bondad (o belleza) de la Creación es una de las primeras afirmaciones de la Biblia contra toda fuerza del mal que, por cierto, no tiene entidad, sustancia, consistencia en sí mismo sino como alejamiento del bien y de Dios.

La Creación le lleva a unas páginas entre la ciencia que conocía él y el lirismo de la perspectiva espiritual sobre todo, lo que aleja, igualmente, toda concepción de divinidades paganas. Las descripciones astronómicas, de la naturaleza y del hombre nos dan la visión del mundo antiguo sobre estos temas, nos permite captar bien el alcance de su visión de la creación entera, estrellas, orbe, geografía y el microcosmos humano, en toda su riqueza. La descripción del orbe cubre la geografía, los mares y tierras, continentes y países de aquel mundo conocido. Como conocimiento "científico" se separa bien lo teológico de lo científico, aquello dudable y de nuestro conocimiento natural (si la tierra es cónica, plana u orbe esférico como parece, qué hay más allá de las tierras conocidas, la materialidad y astros celestes y sus movimientos), el enorme conocimiento que tenían con sus recursos y, sobre todo, la continuidad del conocimiento griego clásico en la cultura greco-bizantina cristiana y que después heredarán, traducirán y expandirán los árabes unida con los conocimientos babilónicos y persas, e incluso hasta la India, dando pie a la fama de sabiduría árabe que en algunos casos comienza por los maestros cristianos sirio-palestinos. Pero también hay teología detrás, empezando por la secularización hasta del mal, que no es divino, ni por tanto puede sobre él, por la presencia sobrenatural de Dios que puede hablar en su creación y que interactúa en su Providencia.

El tratado segundo termina con el hombre y la antropología, desde la psicología de la época que en otros autores tan bien enlaza con la espiritualidad. En principio aborda al hombre en lo "material" o "psicológico", no lo espiritual o teológico, aunque sí en el tema de la libertad, interesante ubicación, abriéndose a la Providencia por un lado y a la "previsión" de Dios o predestinación pero desde la libertad, como visión anticipada del Dios que distribuye sus gracias. La Providencia, a diferencia de aquellas crónicas o historias donde Dios sostiene el devenir de los siglos humanos, es más una Teodicea de cómo en los males y dificultades de la vida Dios nos abre nuevas posibilidades de asumirlas e incluso crecer con ellas. Ya que el mundo es bueno y el mal no tiene subsistencia en sí mismo, acabó siendo ocasión del bien para Dios. Quedémonos con este "optimismo teológico" que se abre a una antropología muy positiva, y aunque alejadísima de la nuestra, también natural o "científica" según su tiempo¹⁷.

El libro tercero entra ya en conceptos fundamentales para ubicar y entender el culto a los santos y los iconos, o previamente los "misterios" (griego) o sacramentos (latino). El título del primer capítulo es claro en los conceptos: "La economía divina: la solicitud para con nosotros y nuestra salvación", o mejor: "*De divina dispensatione nostrique sollicitudine, et de nostra salute*" (Περὶ τῆς Θείας οἰκονομίας καὶ περὶ τῆς πρὸς ἡμᾶς κηδεμονίας καὶ τῆς ἡμῶν σωτηρίας),

¹⁷ Lib. II, 78ss. (PG 94, 861-862).

"Acerca de la economía divina (abajamiento, dispensación, revelación, acercamiento) y acerca de la preocupación (solicitud, tutoría, protección) hacia nosotros, y acerca de nuestra salvación (la salvación [de Él] para nosotros) (III.1., p. 152ss., col. 981-2).

Todo gira entorno a la "economía" que es nuestro concepto latino de "encarnación" unido a "revelación", "redención", "santificación", siempre con un constante citar bíblico que cada vez más enlaza la creación (Génesis), los primeros pasos de Dios guiando a los hombres (Génesis y Éxodos) con la plenitud de la revelación que se dará con la encarnación en Cristo (primera de Juan, Romanos, Gálatas) siempre en una apertura espiritual, casi orante o mística (Salmos). La economía comienza con la situación de caída de la creación, o de desastre, que los primeros capítulos del Génesis muestran tras el pecado, pero siempre en la positiva luz del Dios que no reniega de la Creación, y que desde el principio se sigue mostrando y actuando (teofanías, signos y portentos, por citar algunos términos interesantes: τοπικαὶ θεοφανεῖας, σημεῖοις καὶ τέρασι).

El Redentor muestra juntamente lo bueno y lo sabio, lo justo y lo poderoso de Dios. Por una parte lo bueno, porque no despreció la debilidad de su propia imagen, sino que se compadeció por el caído y le tendió una mano¹⁸.

La reflexión que aquí nos interesa ir siguiendo es esa "filantropía" (φιλανθρωπίας) de Dios que, del mal y la tentación, en la propia carne manifiesta su bondad, justicia y sabiduría precisamente en su economía: en tenderle la mano desde la carne y la propia creación. A partir de aquí los siguientes capítulos hablan ya de la encarnación (σαρκώσεως), la concepción por María del Hijo de Dios, el nacimiento y al propio Cristo. Las distinciones son detalladas y precisas para evitar ninguna imprecisión docetista, que haga aparente la encarnación, o que menoscabe la divinidad en Cristo, o precisamente la humanidad entera en él, sea en cuerpo y alma, y en voluntad (contra monofisitas o monotelitas, próximos en Siria, que afirmaban que la pobre humanidad acababa reducida ante la divinidad en la voluntad y conciencia de Cristo). Todo ello sin acabar creando una "cuarta persona de la Trinidad", sin dividir a Cristo, que es una única persona, sin confundirlo, pues es Dios y hombre plenamente ambos, recordando lo dicho de la Trinidad en la identidad divina del Hijo, el Verbo, la segunda persona de la Trinidad. Aquí los lenguajes latino y griego se prestan a confusión (traducciones u original) y el propio Damasceno aclara que si son tres "hipóstasis" en la única naturaleza, "fisis" divina, son una "hipóstasis" (ὑπόστασις), persona de Jesucristo, en sus dos naturalezas, "fisis" (φύσις), humana y divina.

¹⁸ Lib. III.1, 153 (PG 84, 981-982).

Al final la naturaleza humana será "consagrada" por la divina y unida tan intrínsecamente como lo están la naturaleza del fuego y la de la madera, o del hierro dirá en otras ocasiones. La consagración evoca el bautismo de Jesús pero no debe confundirnos, como algunas de las herejías cristológicas rebatidas, pues podría pensarse en elección o adopción divina en ese momento de una criatura humana, Jesús, y desde su concepción la divinidad toma, de María, una carne humana generada unida a Dios desde el inicio, y Dios por la eternidad como Hijo. No detallamos las referencias de Juan Damasceno a las citadas interpretaciones cristológicas heréticas, aunque nos damos cuenta de por qué la visceralidad y dramatismo de muchas de ellas. Si desde la teología dogmática al hombre contemporáneo le resultan ajenas aquellas discusiones, incluso populares, desde la historia de la Iglesia hay que constatar que, como con el iconoclasmo, adquirieron un componente político, incluso militar, y de enfrentamiento social fuerte: sea en forma de nacionalidades o pueblos (las distintas iglesias de Oriente, alejandrina, palestina o siria) o de divisiones internas (como arrianismo o iconoclasmo en el propio Imperio bizantino, alcanzando a la propia sucesión imperial). Están en juego la piedad y la devoción popular, junto con la concepción de la propia oración (iconos, por ejemplo) y la concepción humana (libertad, integridad, salvación, carne y materia, espiritualización, antropologías positivas divinizadas o negativas). Cuando vemos el desarrollo del Islam desde la perspectiva del Damasceno, en línea con estas herejías cristológicas, captamos mejor la gravedad y desarrollo de aquellas cuestiones teológicas desde una sociedad, la nuestra del siglo XXI, acostumbrada a la tolerancia por indiferencia y a un cierto ecumenismo irenista desde la indefinición.

Muchas citas bíblicas se podrían aportar. Los himnos cristológicos paulinos sintetizados y elaborados al final en Colosenses (Col 2,9) valgan de base: "En Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Ἐν αὐτῷ γὰρ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς). El desarrollo es largo y las precisiones continuas muchas, pero nos baste esto aquí, refiriéndonos simplemente a la insistencia en aquellos pasajes del inicio de los Evangelios de Lucas y Mateo donde se nos muestra la humanidad de Cristo, creciendo, desarrollándose, de niño a adulto, como "perfecta" imperfecta persona que debe formarse, aprender, crecer, desarrollarse (los apócrifos de la infancia, sea dicho, nos muestran un Jesús más divino, taumatúrgico, y menos infantil y humano).

La cuarta parte del libro es donde abordará los misterios, el sacramento de la eucaristía y culto de los santos. Empieza con la resurrección y la ascensión al cielo de Jesucristo, buen punto de partida pues no se desentiende de la humanidad, sino que permanece unido a ella, divinizándola, dándole la gloria de la persona única de Cristo, de la naturaleza divina compartiéndola con la naturaleza humana. Esto le da pie a resolver algunas cuestiones, que son los capí-

tulos siguientes, y continúan la reflexión sobre el entrelazarse de las naturalezas humana y divina, y el manejo de los conceptos de naturaleza (humana o divina) y persona (única persona de Cristo en dos naturalezas) y la relación entre la divinidad (única en tres personas) en Cristo. Así se pregunta, en breves capítulos, si la "hipóstasis" de Cristo es increada o creada, respondiendo que ambas cosas, la divinidad increada toma carne creada (IV.5). Sigue con una duda originada a raíz de la idea de la eternidad de las almas, atribuida a Orígenes, que nos llevaría a relativizar la encarnación y separarla de la unión con la humanidad, pues el alma de Cristo sería eterna (IV. 6, pp. 239-241, col. 1109-1112). Pero en cambio le da pie a recalcar que toda la persona es creada, cuerpo y alma, que el Hijo de Dios se encarna totalmente en un ser humano, cuerpo (carne) y alma (también humana y creada aunque espiritual) y que "unge" y "consagra" así toda la humanidad en el Hijo. Las citas aquí, obviamente, vienen de los grandes doctores en la cristología y teología de la encarnación: sigue con Gregorio Nacianceno, y Cirilo de Alejandría y, naturalmente, Atanasio ("el siempre celebrado Atanasio"). La "unción", es decir, el nombre de Cristo, le permite apuntalar la profunda unión entre lo humano y lo divino: ni ha sido el momento de la elección o unción como si Dios escogiera a un humano, si se llama Cristo solo al Verbo como si lo humano no hubiese sido ungido y consagrado por Dios. Cristo, ungido, es el Hijo y Verbo de Dios hecho hombre, la humanidad es ungida, es Cristo, con su divinidad. Ha sido ungido con el Espíritu, citando al salmo de la unción real (Sal 44,8 citado por Hb 1,9). Obviamente en cuanto Dios están unidos Padre, Hijo y Espíritu, pero también la encarnación y consagración de la humanidad, aunque es del Hijo, sucede con toda la divinidad. Extenso y cuidadoso discurso para no menoscabar a donde vamos, que inmediatamente incluye ya todo "lo humano": María, el bautismo de la carne por el agua (todo materia, y Espíritu), los misterios y sacramentos, los humanos que participaron de la santificación, y son santos con el único que es Santo.

En continuidad con lo anterior, se menciona la antigua cuestión de si María era madre solo de un hombre o madre de Dios también, en cuanto que quedan unidas: esta cuestión ocupará el siguiente capítulo (IV. 7, pp. 241ss, col. 1114-5) donde se demuestra una vez más que su mariología y teología de los santos está intrínsecamente unida, como consecuencia, a toda su teología, y no es solo una cuestión devocional aparte.

El bautismo (IV. 9, pp. 245ss., col. 1121-2) nos sirve para entrelazar las dimensiones reparativa, penitencial, de conversión y de obras con aquella de la unción, la divinización, y la acción de Dios a través de la materia del agua y del aceite, pero también en sus manifestaciones corporales, como el propio bautismo de Jesús la misma agua y la figura de la paloma. En este sentido el juego

de conceptos entre vida y muerte, materia y espíritu es importante en la siguiente frase:

Cumple el agua con la imagen de la muerte, el Espíritu, en cambio, ofrece la prenda de la vida. *Acqua quidem mortis simulacrum exprimente, Spiritu autem vitae pignus et arrhabonem largiente.* Καὶ τὴν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος¹⁹.

Los conceptos son importantes: imagen (*eikona*) aquí expresa lo material, y por tanto la muerte o corrupción, pero al mismo tiempo es la "materia" del sacramento, sin pensar en el lenguaje escolástico aristotélico medieval latino, por supuesto. Y el Espíritu en cambio da la vida, y la da en la esperanza como "arra" o "prenda". Es curioso que la interpretación latina que acompaña a la Patrología de Migne use dos palabras para traducir una sola, y usando la literal "arra" no quiera prescindir de "*pignus*", "prenda", concepto latino vinculado a los sacramentos pero utilizado también en pleno medievo para designar ocasionalmente a las reliquias de los santos, sus cuerpos, como "prenda" de resurrección de la carne²⁰. "Prenda" se usa aún hoy en el lenguaje litúrgico eucarístico respecto al Cuerpo de Cristo presente en el pan y vino consagrados.

Perdón y gracia, absolución y don del Espíritu son dos dimensiones que, también de cara a la vida de fe, conviene recordar. Ni es solo un arrebatación divino independiente de nuestras acciones, ni es tan poco el voluntarismo de nuestro esfuerzo o la negatividad de renunciar, es una unción divina que sucede en nosotros. Una vez más, aunque la centralidad del discurso de Juan Damasceno sea cristológica, la presencia pneumatológica, aquí obviamente más explícita, es necesaria.

Con el bautismo sigue con las distintas imágenes del mismo en el Antiguo y Nuevo Testamento: algunas efectivamente "imágenes", "tipos" o prefiguraciones y otros "forma corporal" del Espíritu como la paloma en el bautismo de Jesús, la unción de Cristo, tan traída en esta sección (Lc 3,22). La expresión es "forma corporal", *σωματικῶ δὲ εἶδει* en las formas de paloma y fuego.

¹⁹ Lib. IV. 9, p. 246, col. 1121-2.

²⁰ Cf. Thiofrid abad de Echternach, *Flores Epytaphii Sanctorum* (ca. 1083 AD), CCCM 133, Turnholt 1996. En esta obra elogia el culto de los santos en sus reliquias, denominándolas generalmente así, reliquias, pero también "pignus / pignora". Lo mismo otro autor pocas décadas después, crítico con los abusos de las reliquias, pero situando la cuestión en su lugar teológico propio contra los excesos devocionales, y en el mismo título incluye la denominación "pignora": cf. Guibert de Nogent, *De Sanctis et eorum pigneribus*, CCCM 137, Turnholt 1993. Ambos lo usan en el sentido escatológico propio del culto de los santos en cuanto personas que han sido llamados a la gloria y están unidos a nosotros, peregrinantes, en la comunión de los santos. Uno insiste más en la presencia o mediación física de las reliquias, el otro la contrapesa espiritualmente, contra los excesos. Ambos están orientados hacia la resurrección de la carne y la comunión de los santos.

Del bautismo a la fe con la cita de Hebreos (Hb 11,1) donde se le llama "sustancia" ("*hypóstasis*") de lo que se espera y prueba de las realidades que no se ven"²¹.

En los siguientes capítulos ya entramos de lleno en las realidades materiales que desde la "economía", la encarnación de Cristo, enlazan lo divino y lo humano: la cruz de Cristo (cap. 11), la adoración hacia Oriente (cap. 12), los sacramentos o misterios (cap. 13), la genealogía del Señor y la madre de Dios (cap. 14) y el honor a los santos y las reliquias (cap. 15) que sigue en las imágenes (cap. 16) y la Escritura (cap. 17). No termina aquí el tratado sino que sigue, brevemente, con más dudas sobre Dios como creador solo del bien, no del mal, que no tiene entidad propia (una segunda teodicea final), y una serie de cuestiones contra los judíos en el sábado, la circuncisión, el Anticristo y finalmente la resurrección.

La adoración o veneración de la cruz continúa, en línea muy paulina, con el contraste entre cruz y resurrección, condena y salvación, la entrega y mayor pobreza con la gloria y grandeza de Dios. Vincula la cruz a las acciones poderosas de Cristo en el mundo, sus prodigios y milagros. En un momento determinado extiende el significado de la cruz en cuanto acontecimiento histórico pasado al "leño" o "madero" (*lignum*, ξύλον) que se venera (τίμιον) recibiendo así la cruz de Cristo adoración (σταυρός, προσκυνεῖν). Desde Jerusalén donde es obispo conoce la veneración de las reliquias de la Pasión de Cristo (sudario, lanza, clavos, etc.) extendida a Roma desde el primer momento de su descubrimiento apenas comenzada la paz para los cristianos, con el obispo Macario su predecesor en Jerusalén y santa Elena, madre de Constantino, que las lleva a Roma. Al respecto de esta veneración (προσκυνεῖν de nuevo):

Veneramos también el modelo de la venerable y vivificante cruz, aunque esté hecha de otra materia, pues no veneramos la materia (¡no ocurra tal!) sino el modelo, en cuanto es símbolo de Cristo... Así pues, veneramos el signo de Cristo, porque allí donde esté el signo, allí también estará él. En cuanto a la materia de la que está constituida la representación (τύπος τοῦ σταυροῦ) de la cruz, por más que el oro o las piedras sean preciosos, cuando la representación (τύπος) se destruye no cabe la veneración. Veneramos todo lo que está consagrado a Dios, pues dirigimos a él la veneración²².

Más adelante añade un punto interesante, cuando después de la cruz y antes de los santos habla de la "adoración hacia el oriente":

No por simpleza, ni por casualidad adoramos hacia Oriente (κατὰ ἀνατολὰς προσκυνοῦμεν). Por el contrario, prestamos una doble adoración al Creador

²¹ Lib. IV, 10, p. 249ss.

²² Lib. IV, 11, pp. 252ss. col. 1131-2.

ya que estamos compuestos a partir de lo visible y lo invisible ("ὄρατις τε καὶ ἀοράτου"), esto es, a partir de lo intelectual y lo sensible ("νοήτης καὶ αἰσθητῆς). Así como salmodiamos con la mente y con los labios del cuerpo (νῶ ψάλλομεν καὶ τοῖς σωματικοῖς χεῖλεσι), también somos bautizados con agua y con Espíritu (βαπτίζομεθα ὕδατι τε καὶ Πνεύματι). Percibimos, pues, de un modo doble al Señor: participamos de los sacramentos (τῶν μυστηρίων) y de la gracia del Espíritu (τοῦ πνεύματος χάριτος)²³.

Por eso el siguiente punto son, precisamente, "los misterios santos e inmaculados del Señor", donde μυστήριον cobra todo el valor de "sacramento" (su traducción inmediata y literal) pero también de signo, mediación material, física, pero también activa, celebrativa (acción material), y por tanto liturgia. Solo después de estas premisas se puede entender la profundidad del sentido del "culto (τιμῆς) a los santos (ἀγίων) y sus reliquias (*leipsanon*)", que vendrá a continuación, pero después de un largo discurso donde entrelaza lo humano y lo divino, lo sacramental, misterio, en lo material, corporal y físico, y lo espiritual.

Después de tocar el tema de la adoración (προσκυνεῖν) a Dios hacia Oriente y a través del signo de la cruz, y antes de afrontar la veneración (τιμῆς) a los santos y a sus reliquias, entra en los misterios, donde lo material y corporal se une a lo espiritual, y en la más profunda y noble tradición oriental, se diviniza, une a Dios, especialmente en la persona de Cristo, para continuar esa presencia y divinización, iluminación. Los misterios, para el oriente griego, son los sacramentos, para el occidente latino. Al llegar a la Eucaristía de lo que se habla es de la encarnación, y ahí no se habla ya de τύπος, de modelo o representación sino de realidad. Tipo o representación era la cruz, o las "imágenes del Nuevo Testamento" en los "tipos" del Antiguo Testamento: atención porque la "imagen" del santo no será "τύπος" sino "εἰκῶν", y de distinta consideración que la reliquia, "λειψάνον". De este término griego viene el concepto técnico de "relicario": "lipsanoteca".

Por eso, en orden lógico dentro de esta visión teológica, después de los misterios viene la veneración de los santos y las reliquias, después el capítulo de las imágenes, y finalmente la Escritura (donde también materialmente —literalmente, históricamente— se encuentra el espíritu y la divinidad, y donde también el concepto τύπος aparece):

El pan y el vino no son figura del cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo cuerpo divinizado del Señor (οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τεθεομένου). El mismo

²³ Lib. IV, 12, p. 254, col. 1133-4.

Señor dijo: Esto es —no una figura de mi cuerpo, sino— mi cuerpo y —no una figura de la sangre, sino— sangre²⁴.

En las reflexiones que siguen siempre entorno al sacramento de la eucaristía se emplean igualmente los conceptos de "ser partícipes" (*participes efficiamur*, μελλόντων λέγονται) de esa divinidad de Cristo en su cuerpo y sangre, en el pan y el vino, y se dice en futuro (μέλλω). Aquí trae la expresión del Padre Nuestro sobre el pan, que en latín y las lenguas latinas se resuelve en "cotidiano", de cada día, pero que en el griego admite la lectura de "futuro" en un sentido más escatológico, y en todo caso es, literalmente "supersustancial" o "supra esencial" (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπουσίον)²⁵. Realmente se dice futuro porque la participación de la divinidad de Cristo aún no es plena sino "ejemplar", modélica (ἀντίτυπα).

En la línea de la encarnación otro pequeño capítulo en que no nos detendremos nos muestra la genealogía de Jesús no solo paterna, legal, sino también se atreve a encaminarnos a la materna, la material, en su lógica línea encarnatoria, "económica".

Pasamos pues al capítulo explícito sobre los santos y las reliquias, capítulo 15. Comienza con una referencia precisamente a las reliquias, menos habitual en su discurso centrado en el valor de las imágenes, pero claramente referido a la "sacramentalidad" material de las mismas y, sobre todo, a su capacidad de canalizar la acción de Dios, vinculada por descontado a la persona real que fueron, como "hijos y herederos de Dios":

Los santos deben ser venerados como amigos de Cristo, como hijos y herederos de Dios... Cristo Soberano ofreció las reliquias de los santos como fuentes portadoras de salud para nosotros. De ellas surgen beneficios de muchos modos y brotan en abundancia perfumes de suave olor. ¡Qué nadie ponga esto en duda! Porque si, queriéndolo Dios, en el desierto surgió agua de una piedra áspera y dura, y también de la mandíbula de un burro cuando Sansón tuvo sed, ¿no creeremos que surja un perfume suave de las reliquias de los mártires? De ningún modo dejaremos de creer esto los que conocemos la potencia de Dios y el honor de los santos que están junto a él²⁶.

Continúa afrontando los reparos que pueden generar el hecho de que sean objetos sin vida, es más, restos mortales de alguien o cadáveres, huesos. Siguiendo el mismo comienzo, se afronta precisamente desde el hecho de haber

²⁴ Lib. IV, 13, p. 260, col. 1147-1148

²⁵ Lib. IV, 13, p. 262, col. 1151-1152 citando Mt 6,11, el Padre Nuestro. En el siguiente volumen de obras de la Patrología encontramos otro tratado de Juan Damasceno sobre el Cuerpo y la Sangre de Cristo (PG 95, 402ss).

²⁶ Lib. IV, 15, pp. 271-272, col. 1163-4 sq.

sido no solo personas vivas, honorables, sino santos, personas próximas a Dios y, en cuanto son tratados como santos, especialmente luce en ellos la consagración y unción del bautismo. Además, siguiendo la tradición antigua y medieval, no solo nos guía un juicio y conocimiento de su vida, moral y personalmente, sino que también acompañan los signos de discernimiento sobrenaturales sobre esas reliquias, en forma de milagros, que recuerdan o continúan aquellos que acompañan en vida al santo:

En la Ley, todo el que tocara a un muerto era retenido impuro, pero éstos no son muertos. Pues desde que la Vida misma, la causa de la vida, ha sido contada entre los muertos, a los que se han dormido en la esperanza de la resurrección y por la fe en él, no los llamaremos muertos. Pues un cuerpo muerto, ¿cómo puede obrar milagros? En efecto, ¿cómo a través de él serán expulsados los demonios, echadas las epidemias, curadas las enfermedades? ¿Cómo habrán recuperado la vista los ciegos, habrán sido limpiados los leprosos y se anulan las tentaciones y tormentos? ¿Cómo el Padre de las luces baja toda dádiva buena a través de las reliquias para los que piden con fe cierta? ¿Cuánto te afanarías por encontrar un protector que te conduzca ante un rey mortal y que le hable a él en favor tuyo? Pues bien, ¿no habrán de ser venerados los protectores de toda la raza, aquellos que hacen súplicas a Dios en favor nuestro? Sí, en efecto, deben ser venerados elevando templos a Dios en el nombre de éstos, presentando ofrendas, honrando su memoria (sus sepulcros, "τὰς τούτων μνημῆμας γεραίρόντας"), y en ellos regocijándonos espiritualmente, para que se haga nuestra la alegría de los santos que nos convidaron, y para que no ocurra al revés, que les irrite, cuando intentamos honrarlos²⁷.

Finalmente tocamos la cuestión fundamental del culto a los santos o su negación, sean peregrinaciones, reliquias, o la veneración de los iconos. Esa es precisamente introducirlos en nuestra oración y prácticas de piedad, en el culto. La cuestión es tener presentes no los objetos (reliquias o iconos) sino los destinatarios (personas vivas) y a Dios, en última instancia, de quien son solo mediadores:

En efecto, contra los que se irrita Dios, también sus servidores se irritan. Llenos de fe honremos a los santos con salmos, himnos y odas espirituales, con compunción y con compasión por los que están necesitados, pues Dios principalmente es honrado en ellos. Levantémosle monumentos e imágenes que podamos ver, para que nosotros nos hagamos así monumentos e imágenes vivas de ellos por la imitación de sus virtudes ("στήλας αὐτοῖς ἐγείρομεν ὁρομένας τε εἰκόνας καὶ αὐτοὶ ἐμψυχοὶ στήλαι καὶ εἰκόνες αὐτῶν τῆ τῶν ἀρετῶν μιμήσει γενόμεθα")... Veneraremos a los Apóstoles como hermanos

²⁷ Lib. IV, 15, idem.

del Señor, testigos oculares suyos y ministros de sus padecimientos, pues Dios Padre a los que conoció de antemano los predestinó a ser semejantes a la imagen de su Hijo...²⁸.

Sigue con la veneración (τιμῆς) de María la Madre de Dios, Juan Bautista, los Apóstoles, mártires y los santos padres, y finalmente, en grupo, profetas, patriarcas y justos previos al Señor. Así termina este capítulo y pasa a la veneración de las imágenes.

Aquí nos centraremos en la síntesis que ofrece, en su versión castellana, para entrar más adelante, en sus *Discursos sobre las imágenes* (las tres *Orationes*) en la terminología griega que enlazará con lo visto en las partes trinitarias, antropológica y cristológica de la *Exposición de la Fe*. El primer paso es recordar que las imágenes representan y evocan, o invocan casi, a las personas humanas que representan. En primer lugar Cristo, hombre y Dios, adoramos a Dios en la humanidad, y después su Madre, que le dio cuerpo, y los santos, santificados también:

Puesto que algunos nos reprochan que veneramos y honramos la imagen de nuestro Salvador y de nuestra Señora, y además de esto las de los restantes santos y compañeros de Cristo, habrán de oír cómo Dios desde el principio creó al hombre conforme a su propia imagen. Así pues, ¿a causa de qué nos veneramos unos a otros si no es en cuanto hemos sido hechos conforme a la imagen de Dios? Pues como afirmó Basilio, que habla y sabe mucho de las cosas divinas, "el honor de las imágenes pasa al modelo..."²⁹.

Sigue con la cuestión de la imagen y modelo que, respecto a Dios invisible parece locura o blasfemia, pero si podemos decir algo de Él, tan siquiera conocerlo, hablarle, rezarle o invocarlo es porque se nos ha dado a conocer, y ahí entra nuestra carne, cuerpo pero también palabras, escritos, voz. La misma Escritura entraría en la posibilidad desde Cristo, y la Escritura figurada para anal-fabetos. Lo cual se funda en la "economía" divina de la encarnación:

Además, ¿quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. En consecuencia, en el Antiguo Testamento el empleo de las imágenes no era acostumbrado. Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no como fue visto por Abraham en figura de hombre, ni tampoco por los profetas, sino que se hizo verdaderamente hombre en esencia. Se entretuvo en la tierra y trató con los hombres, obró milagros, padeció, fue crucificado, resucitó y ascendió a los cielos. Todas estas cosas en verdad ocurrieron —fue

²⁸ Lib. IV, 15, idem.

²⁹ Lib. IV, 16, p. 273-276, col. 1179-1180sq.

visto por los hombres— y fue escrito para recuerdo nuestro y para enseñanza de los que no estaban entonces, para que los que no lo vimos, al escuchar y creer, alcancemos la bienaventuranza del Señor.

Pero puesto que no todos saben de letras, ni tienen tiempo para la lectura, los Padres comprendieron que algunas proezas, para su recuerdo conciso, se pintaran en imágenes. Por negligencia muchas veces no tenemos en la mente la Pasión del Señor, pero cuando vemos la imagen de Cristo crucificado volvemos al recuerdo de la pasión salvadora, y cayendo por tierra adoramos, no la materia, sino a quien se representa...³⁰.

Termina, como ejemplos, la leyenda de Abgar y el paño de la Verónica, y la leyenda del icono de la madre de Dios pintado por el Evangelista Lucas, donde lo "milagroso" y sobrenatural adquiere las características de la literatura hagiográfica, más popular.

2.2. La terminología de Juan Damasceno: imagen y adoración. Los tres discursos

Juan Damasceno también escribe tres discursos sobre las imágenes, tres oraciones³¹. Conocemos ya su desarrollo teológico, que hemos visto en la síntesis de la *Exposición sobre la Fe*, con los fundamentos teológicos previos que nos la sitúan en contexto. En las tres oraciones se repite fundamentalmente de la misma manera, con las correspondientes referencias bíblicas, numerosas, y teológicas, similares, en los padres de la Iglesia griegos conocidos. Tan solo el tercer discurso u oración introducirá, de forma más esquemática y escolástica, una serie de distinciones. Aunque todos los discursos están transidos de la distinción entre la veneración a los santos y la adoración a la divinidad, es al final, en éste, donde se explicita determinadamente. Con todo la diferencia efectiva e importante es la teológica que explica, no tanto un concepto o término.

La primera de las oraciones, el Discurso I, explica lo que ya conocemos de la imagen visible de lo invisible en la encarnación, y retoma la relación entre Escritura e imagen, en paralelo, con un origen teológico similar.

Constantemente usa el término "veneración", prostración, incluso podríamos traducir en castellano "adoración": προσκύνησις, que se repite constantemente, y es el más universal. Es el que usa para referirse a cualquiera de las diversas formas de adoración a Dios que van surgiendo a través de las media-

³⁰ Lib. IV, 16, p. 273-276, col. 1179-1180sq.

³¹ PG 94, 1227sq. (*Oratio I*), col. 1283sq. (*Oratio II*) y col. 1317sq. (*Oratio III*), Paris, 1864. Sigue tratando la cuestión más adelante en otros escritos, en Migne, *Patrologia Graeca* 95, Paris, 1864: *Sobre las sagradas imágenes contra Constantino Cabalino*, col. 310sq. y la *Epístola sobre las sagradas imágenes*, col. 346sq. Existe una traducción al castellano: Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, J. B. Torres Guerra (trad.), Pamplona 2013.

ciones, o en las citas bíblicas constantes, especialmente del Antiguo Testamento, y sobre todo Pentateuco. En alguna ocasión introduce el concepto "adoración" como "latria": λατρεία, anticipando la distinción no tanto lexical como de fondo: es la divinidad la única que, directa o indirectamente, recibe adoración, bien como su esencia directa (¿aunque qué acceso directo tiene la criatura a ella, añadiríamos nosotros?) bien en las mediaciones de su "economía".

Es interesante ir reconociendo la distinción gradual que se da en la veneración o adoración, aunque no se indique, pero siga siempre el mismo recorrido. En primer lugar está Cristo, Dios de Dios, Hijo de Dios encarnado, hombre y Dios. Junto con Él, Cristo en sí, estaría la Cruz y las reliquias materiales de la Pasión: el leño o madera de la cruz, y los otros elementos venerables en Tierra Santa o los santuarios principales, sin mencionarlos, o donde quiera que se veneren como reliquias. De Oriente a Occidente, desde Jerusalén a Roma pasando por Constantinopla están presentes, desde Elena y Constantino en el primer momento después de la paz del 313 d.C. Además de las reliquias están las imágenes de Cristo, con la vinculación especial de los iconos vinculados a la tradición de Abgar y Edesa, y de san Lucas. Le seguiría la persona de la Madre de Dios, la Theotocos, también en sus imágenes, y finalmente las personas de los apóstoles, mártires, profetas y patriarcas, santos en general, también en sus imágenes o en sus reliquias, los restos de sus cuerpos santos (ungidos, consagrados, santificados).

También en los discursos se vuelve a ver la fundamentación teológica que parte de la propia Escritura, y de aquellas citas que aparentemente contradicen la praxis iconódula. Son sobre todo las numerosas prohibiciones del Antiguo Testamento de hacerse imágenes, contra la idolatría, el politeísmo, y el paganismo, como la propia Iglesia había combatido en los siglos duros de contraste y evangelización. Esos mandatos son citados sobre todo por el Éxodo, también Deuteronomio. Son habitualmente contrastados desde los mismos libros Sagrados cuando instituyen elementos materiales, símbolos e imágenes para Dios, o muestran la veneración, "proskynesis", que en estos términos rendían Moisés y los patriarcas a las autoridades de su tiempo, incluso profanas, más aún en nombre de Yahveh.

La Escritura va acompañada de la Tradición de la Iglesia. En alguna ocasión apela a tradiciones orales no escritas, al hilo sobre todo del carácter apócrifo de la tradición de Abgar y Jesús, o de san Lucas pintor, dado que no aparecen en la Escritura y son contemporáneos. También en referencia a los difusos orígenes de la tradición icónica en sí, como los propios historiadores del arte y arqueólogos podrían constatar. Las imágenes más antiguas nos dejan un margen de los primeros siglos en que el arte cristiano se perdió, pero intuimos su

existencia: catacumbas, iconos arcaicos de datación precisa incierta, referencias literarias en las persecuciones del siglo III por los emperadores romanos.

Pero la gran Tradición de la Iglesia no necesita estas referencias inciertas, sino los Concilios Ecuménicos y sus Credos, especialmente Nicea, Éfeso, Constantinopla y Calcedonia, y los santos padres. Algunos nombres ya han sido mencionados con la *Exposición de la Fe*. De hecho, el Concilio Niceno II partirá de aquí, como es habitual. Se apela a la tradición oriental, desde Jerusalén, con padres de alejandrinos, sirios y griegos. No se hacen referencias al Occidente latino.

En el primer discurso se incorporarán, en la tradición que recopila, largos testimonios previos de los cuales nos haremos eco del obispo de Chipre Leoncio de Neápolis (Limassol en Chipre) obispo de Chipre, y del gran Juan Crisóstomo. Los otros dos discursos incluyen recopilaciones de testimonios patristicos autorizados.

Leoncio de Neápolis³² se refiere no solo a los iconos, sino también a la cruz de Cristo y a las reliquias de los santos. Los términos son conocidos: la adoración, προσκύνησις, las imágenes de los santos, ταῖς εἰκόσιν τῶν ἁγίων y las reliquias de los santos, περί τῶν λειψανῶν τῶν ἁγίων (προσκυνεῖν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ καὶ ταῖς εἰκόσιν τῶν ἁγίων καὶ περί τῶν λειψανῶν τῶν ἁγίων). El punto de partida sigue siendo el mandato judío contra la idolatría, no hacerse imágenes de criatura alguna ni adorarlas como dioses, a la que responde desde los mismos textos en los mismos libros de la Biblia con la veneración (προσκυνεῖν también) de Moisés en Egipto a la autoridad o de Daniel a Nabucodonosor. Se pregunta qué es preferible: venerar así a los santos o apedrearlos. ¿Cómo amar a Dios y no ser piadoso con sus siervos? (δούλους τιμᾶν ἔμελλες). La argumentación amplía a las reliquias y los "huesos de los justos", las reliquias de los santos (τῶν δικαίων τὰ ὄσθα) que eran vistos como impuros (ἀκάθαρτα) en una consideración muy judaizante, y probablemente, dados sus escritos, la influencia judaica sea más que literaria, o una expresión contra los cristianos que leen literalmente el Pentateuco. Cita un pasaje del segundo libro de los Reyes en que un difunto es arrojado a la tumba de Eliseo y al contacto con sus huesos revive (2Re 13,21) y una resurrección operada por el mismo Eliseo, en vida, con la sunamita. No se queda en las reliquias: si tal cosa hacen los huesos secos, qué no harán las imágenes, remitiéndose a la prueba taumatúrgica, del milagro. El texto sigue dirigiéndose a un judío con las imágenes que Salomón plasma por mandato divino en el templo, o mismo las visiones proféticas de Ezequiel que representa la gloria de Dios en criaturas: εἰς δόξαν γὰρ θεοῦ τὰς τοιάντας

³² (PG 93, 1597-1610). *Quinto Sermone pro Christianorum apologia contra Iudaeos, ac de imaginibus sanctorum*. La selección de Juan Damasceno (PG 94, 1271-1277).

μορφὰς κατεσκευάσεν y sigue con un largo listado de imágenes y signos del mundo judío en memoria de Dios: la vara de Moisés, las tablas de la Ley, la zarza ardiente, la piedra de la que mana agua, el arca con el maná, el altar del fuego divino, la lámina con el nombre de Dios, el Efod sagrada y tantas otras en la que adoran a Dios los judíos por imágenes. Por otro lado, quien ama con afecto sincero, con amor a un amigo, o al emperador, besa y respeta su cetro, bastón, corona, casa, a un siervo o hijo suyo y lo "venera" así. ¡Cuánto más a Dios!³³.

Por otro lado, los cristianos no adoran la cruz como madero, adoran a través de ese acto al crucificado, Cristo. De hecho, si adorásemos la madera adoraríamos los árboles. La reverencia a un mártir reverencia a Dios de quien dió testimonio (τιμῶν), y quien venera a un apóstol venera a Cristo que lo envió (ὁ προσκυνῶν τὸν ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ τὸν ἀπόστειλαντα αὐτὸν προσκυνεῖ), y quien se arrodilla ante la Madre de Cristo, reverencia a su Hijo y le rinde veneración³⁴. La variedad de términos para la veneración nos indica que no es la distinción fundamental, sino a quién y cómo se dirige, a Dios, a través de sus siervos los santos, o la Madre de Dios, e incluso los elementos que se veneran, con todos los términos indicados. Aún así la tercera oración profundizará más la cuestión.

Cabe añadir una cita de san Juan Crisóstomo, por la autoridad suya aunque no afronte tan polémicamente la cuestión en su tiempo. De él toma la repetida comparación de la unión de las naturalezas divina y humana, donde la divina enriquece la humana como el fuego al hierro, de forma que en la carne y humanidad de Cristo adoramos su divinidad, lo mismo en su pasión y muerte.

La segunda de las oraciones³⁵ añade al inicio, como novedad, la insistencia en la sanación y renovación de la humanidad y la creación, con la materia, por la redención de Cristo. Esto hace que aquello que en el Antiguo Testamento era necesario prohibir, advirtiendo contra la idolatría, ahora pueda considerarse en cambio no un problema sino una ayuda, consagrando los santos a Dios, y los lugares santos que antes eran proscritos como idolátricos. Acusa a los emperadores de gobernar la Iglesia sobre y contra los pastores citando a aquellos reyes judíos que, como Herodes, tal cosa hicieron, y acusa de maniqueos a los que desprecian y demonizan la creación y la materia que la Escritura dice

³³ *Oratio I* (PG 94, 1273). Las referencias judías de objetos santos nos recuerdan la devoción cristiana que alguien como Egeria demuestra en su viaje a Tierra Santa, en los primeros capítulos conservados. Es un itinerario cargado de referencias bíblicas y a su vez lugares y objetos santos que va visitando: es, de hecho, una continua lectura bíblica del Antiguo Testamento *in situ*. Además de un elenco bíblico, seguramente Leoncio, o el propio Juan Damasceno, obispo de Jerusalén, están pensando en una "guía" de peregrinos en Tierra Santa como nos dejó Egeria (ut supra).

³⁴ *Oratio I* (PG 94, 1275-1276).

³⁵ *Oratio II* (PG 94, 1288sq.).

buena "Vio Dios todo lo que había hecho y era buena", al decir que la materia ha sido creada por Dios hay que reconocer que es buena³⁶.

Con todo no adoramos la materia sino al creador de la misma, que me ha hecho de materia, habitando en ella y me ha proporcionado a través de ella la salvación: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". Adoro y venero la materia por la cual se me ha dado la salud, no en cuanto tal, sino en cuanto plena de la divina gracia y eficacia. ¿Acaso el leño de la cruz no era material, y el Calvario, monte santo, las páginas de los libros de los Evangelios, y los objetos, muebles y espacios litúrgicos, e incluso, más aún el Cuerpo y la Sangre de Cristo? Y en todo ello encuentra la Iglesia adoración por la presencia del Espíritu. En todo caso, si tanto quieres abolir cumpliendo el precepto judío, tal vez debas también seguir el Sábado y la Circuncisión³⁷.

La tercera oración comienza precisamente con la serpiente, demonio o tentador que inspira desde el principio el culto como dioses a las criaturas de cielo y tierra. Envidioso de ver que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios desea él recibir su adoración a través de las criaturas, y así empezó el hombre a adorar a los demonios en todas las criaturas: el sol, la luna, las estrellas, y todo género de animal y otras cosas creadas³⁸.

A partir de aquí surge el error de los que niegan el valor de las imágenes y su veneración, diciendo con verdad que del Dios invisible no podemos hacernos imágenes ni las que veneramos contienen ninguna santidad. Pero Dios se ha hecho carne y hombre, ha condescendido él mismo a la humanidad y tomado figura, imagen y efigie en la que nosotros miramos, aunque sea, siguiendo a Pablo, como en un espejo. Esa es la figura e imagen que representamos porque Dios nos la ha dado. Y en la persona de Cristo, imagen de Dios invisible, recibimos nuestra redención y salvación (nn. 1-2).

Vuelve sobre todos los argumentos iconoclastas, que básicamente son todas las citas constantes en Éxodo y Deuteronomio exhortando a adorar al único Dios y a no hacerse imágenes de él, ni adorar imagen alguna de criatura en cielo o tierra, aves, fieras, ganados o personas. A lo que responde precisamente recordando cómo Dios ha hablado desde antiguo de tantas maneras (Hebreos) y en aquellas circunstancias les habló contra la idolatría. Lo mismo que diversamente se ha dirigido a niños y ancianos, gentes de unas lenguas y regiones y de otras, también contra la idolatría ha enseñado Dios por esos mandatos que es único, incircunscrible, incomprensible, inabarcable, etc. Pero aquí vuelve

³⁶ *Oratio* II (PG 94, 1295-1298).

³⁷ *Oratio* II (PG 94, 1299-1300). Por esta última frase parece que el "judío" a quien se dirige, como aquel de la carta de Leoncio, sea más bien un cristiano iconoclasta al que se acusa de "judaizante", y no un auténtico judío.

³⁸ *Oratio* III (PG 94, 1317).

todo el despliegue del Credo en la Unidad de la Trinidad, y su perfecta presencia y encarnación en el Hijo, con las dos naturalezas, divina y humana, en la única persona de Jesucristo, del Hijo de Dios, la Palabra de Dios hecha carne, perfectamente divina, y perfectamente humana, en su voluntad y conocimiento divinos y en su naturaleza humana en carne y alma. Todas las disquisiciones lentamente formadas a lo largo de los siglos en las controversias trinitarias y cristológicas encuentran aquí su síntesis, y su expresión práctica en la cuestión de la imagen de Dios en la criatura: en Cristo, en la Madre de Dios y en los santos. Porque además adoramos la divinidad, y no la materia, cuando adoramos su imagen en la carne, imagen y figura del Hijo, porque ambas quedan totalmente unidas. Otra cosa es la veneración de María, de quien toma la carne el Hijo, y de los santos, partícipes de la santidad de Dios en el Espíritu, hechos a imagen de Dios. Hasta ahora parece referirse al culto como adoración y veneración a Dios se emplea "adoración" (*latría*) o "prosternación" (*proskinesis*) y con los santos no parece que la distinción esté tanto en el término o concepto, como en el objeto de adoración, que incluso en los santos y en María va dirigido a Dios, como quien honra y venera al emperador por sus siervos u objetos que lo representan, como el trono o báculo. Más adelante empezará ya a distinguir términos con más precisión (nn. 3-4).

En Cristo la naturaleza humana no se separa, como si una "cuarta" persona de la Trinidad fuese, de forma que adoramos la divinidad en la humanidad, a Dios en la persona humana, y divina, de Cristo, pues es el Hijo que es totalmente Dios, Él mismo, aunque en la persona del Hijo, no del Padre. Tal vez la liturgia y la piedad, aquí en su expresión concreta de las imágenes, sea la prueba de fuego final donde todos estos matices teológicos pierden su carácter aparentemente académico, escolástico o de disquisiciones aparentemente "bizantinas" para convertirse en el meollo y expresión de la verdadera comprensión de la fe cristiana en su esencia, o su distorsión (nn. 5-6).

La adoración (*latría* o *proskinesis*) es única y al único Dios en sus tres personas, sea en el Padre, en el Hijo o en el Espíritu Santo. La prolija, detallada y extensa explicación que de ello hace Juan Damasceno nos indica que la primera gran cuestión y duda de los iconoclastas, aquello donde más necesita explicarse es precisamente en la imagen de Cristo, la adoración de su imagen hacia Dios, y la veneración de Dios en las tres personas como única adoración al único Dios. No solo las controversias trinitarias vuelven otra vez sobre la mesa, la propia concepción islámica del único Dios y la constante acusación de triteísmo a los cristianos nos viene a la cabeza, como si Juan Damasceno estuviese, precisamente, respondiendo a cualquiera de las herejías trinitarias y cristológicas desde el inicio, y al propio Islam al mismo tiempo. No son todavía los santos o sus imágenes, sino Cristo como imagen de Dios total y completamente identifi-

cado sin distinción: por un lado con el Padre, y adoramos en el Hijo al único Dios con el Padre y el Espíritu, y por otro en la unidad de la persona de Cristo de sus dos naturalezas divina y humana. Eso permite realmente el puente, el enlace, la unión o el paso (diríamos nosotros) de este mundo y su materia sensible a la totalmente otra divinidad.

Las referencias, por otro lado, al mandato judío anti-idolátrico se repiten, sin ignorarlo, pero aquí la materia, la "letra" es precisamente en lo que no se queda, de nuevo, porque la letra mata y el espíritu da vida, por eso la Ley fue pedagogo de los judíos, infantes, pero para nosotros la letra de esa ley nos habla de otra manera. No lo dice, pero el paralelismo de superar la carne, materia o letra en el Espíritu está sin claro aquí, dándole la vuelta a quienes critican las imágenes en la materia pero se quedan en la letra del Antiguo Testamento. Precisamente el Antiguo Testamento contiene no solo la prohibición de las imágenes sino también, como ya ha dicho antes, numerosas imágenes, tipos o prefiguraciones donde Dios materialmente se muestra o, más aún, manda ser representado: así toda la iconografía del Templo, sus elementos sagrados, el propio arca y sus imágenes.

Respecto a Cristo, el discurso va avanzando elementos: Imagen de Dios también en su manifestación en el nacimiento, el bautismo en el Jordán, la Transfiguración del Tabor y la Cruz, donde ya la imagen cobra rasgos de historia, evento, acontecimiento en espacio y tiempo, celebrable a su vez, "misterio" litúrgico-celebrativo (aún no usa ese término) como están ligados en la celebración a los iconos y ya en este momento la liturgia oriental muestra. No olvidemos distinguir bizantino y oriental, pues Juan es de Damasco y será obispo en Jerusalén.

Del Antiguo Testamento y la lectura de los elementos simbólicos del Templo, siguiendo siempre Éxodo y Deuteronomio, reafirma la necesidad de una lectura correcta de la Escritura, no parcial o literal, y además unida al Nuevo Testamento. Rechaza de paso cualquier lectura o "Escritura" maniquea y extiende ya a todas las criaturas, y los santos, la presencia de Dios, y todo ello nos permite llegar a su adoración.

En lo que a imágenes se trata, resumiendo, hay que preguntarse respecto a la veneración (τιμή) por la verdad y rectitud, orientadas a la gloria de Dios y de los santos, que lleven a conseguir la virtud y escapar del vicio y a la salud de las almas. Hablamos tanto de imágenes (εικόνας), ejemplos (μιμήματα), semejanzas (ὁμοιώματα), los libros de los analfabetos (βίβλους τῶν ἀγραμμάτων, casi la *Biblia pauperum o de analfabetos*) y monumentos (*monumenta*, ὑπόμνησιν: los monumentos son particularmente las memorias de los difuntos, prácticamente los santuarios o monumentos a mártires y santos). La acción ante ellos se caracteriza como veneración (προσκυνεῖν) y las acciones que mues-

tran esa veneración: besar y venerar con los ojos, labios y corazón la imagen (ὁμοίωμα) del Dios encarnado (σεσαρκωμένου Θεοῦ ὁμοίωμα), o la de su Madre, o de los santos, o de la pasión de Cristo y quienes comparten en comunión el seguimiento y la gloria de Cristo venciendo al diablo y a los demonios.

Insiste en que no adoramos imágenes, falsas, de demonios o criaturas, y como los santos padres antiguos, que destruyeron los demonios y sus altares y dedicaron esos lugares como templos de Dios y de los santos, también nosotros los consagramos con imágenes de Cristo, de la Madre de Dios y de los santos.

Vuelve sobre la naturaleza o sustancia divina única, la única divinidad invisible, y añade la cita del Evangelio donde Cristo elogia a los discípulos por que muchos quisieron ver lo que ellos ven y oírlo: ciertamente vieron corporalmente a Cristo (εἶδον σωματικῶς τὸν Χριστὸν, εἶδον οὖν οἱ ἀπόστολοι σωματικῶς τὸν Χριστὸν) y sus milagros (θαύματα). Enlaza ahora imágenes y libros, venerar por la visión y por la escucha, e incluso como aludiendo a las ilustraciones también en los libros, sea literal o "figuradamente" (valga la redundancia). Y amplía la reflexión hacia la duplicidad en unidad, no ya de las dos naturalezas, humana y divina en Cristo, sino en nosotros, cuerpo y alma, de forma que el alma se santifica y da gloria a Dios a través del cuerpo y, por tanto, también la materia y las representaciones físicas (n. 12). Termina con una historia de un santo asceta que venció las tentaciones de la libido precisamente con la imitación y contemplación de la imagen de la Madre de Dios y su virtud.

Hasta aquí hemos visto cómo el discurso teológico era muy similar y común para todas las veces que aborda la cuestión de las imágenes, y cómo enlazan siempre con la cristología y el Dios uno y Trino. A partir de ahora (n. 14ss.) cambia de discurso o de desarrollo y comienza a precisar escolásticamente los términos y sus matices, cosa que hasta ahora no había hecho, como hemos visto. La más conocida precisión o discusión entre adoración y veneración que con los siglos nos ha llegado se forja aquí. Hasta ahora no se había insistido tanto en el término, λατρεία οἱ προσκυνήσις, como en el receptor: Dios siempre, directamente o a través de sus imágenes materiales o humanas, aunque teníamos generalmente latría hacia Dios y veneración a través de los signos que lo representan.

Las disquisiciones que se plantean son³⁹:

2.2.1. Sobre las imágenes

1. Qué es imagen (εἰκόν) (n. 16). Imagen es similitud (*similitudo*, ὁμοίωμα), y modelo (*exemplum*, *paradigma*, παραδείγμα) y forma

³⁹ Elenco 1º en n. 14 y 2º en n. 15, PG 94, 1337-8 y desarrollo elenco 1º en n. 16ss, col. 1337-1338 y elenco 2º en n. 27ss., col. 1347-1348.

(*effigies*, ἐκτύπωμα) en la cual se muestra (*ostenditur*, δεικνύον) aquello que se representa. Entre todas está la imagen ejemplar (εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ) el modelo o prototipo, frente a la imagen representada, y conviene distinguirlas, como distinguimos a un hombre, con sus facultades todas, de su imagen, solo con la figura, sin vida.

2. Para qué se hace una imagen (n. 17). La imagen manifiesta aquello que está oculto, latente (κρυφίου). La presencia del hombre distante, pasado o para el futuro es el origen de su imagen.
3. Qué tipos de imágenes hay (n. 18). a. (n. 18) Imagen natural (φυσική): de la naturaleza (*fisis*, incluso esencia en castellano), como el Hijo es imagen del Padre, y quien ve al Hijo ve al Padre; b. (n. 19) Imagen de las cosas futuras, lo que ha de ser o hacer Dios, que Dios tiene por los siglos inmutable pero suceden como cosas temporales mutables; c. (n. 20) Imagen hecha por Dios a imitación de: es decir el hombre. Imagen de Dios porque es uno en mente, palabra y espíritu como el Padre, Hijo y Espíritu; imagen en el libre arbitrio y en el dominio, como dice Génesis, sobre la creación; d. (n. 21) La Escritura, que representa corporalmente aquello incorporeal e invisible, con figura, forma y modelo, como los ángeles y realidades divinas, y cita a Dionisio o a Gregorio el Teólogo (Nacianceno) que nos invita a comprender lo que no podemos ver ni figurarnos); e. (n. 22) Las imágenes que figuran y describen en anticipo aquello que ha de suceder, como las imágenes bíblicas de la Virginidad de María, la zarza ardiendo (Ex 3,2) o rocío sobre el vellón (Jc 6,40), o el mar como imagen del bautismo; f. (n. 23) Las imágenes de recuerdo del pasado de quienes destacaron y se proponen como ejemplo para huir del vicio y practicar la virtud.
4. Qué se puede representar en una imagen y qué no (εἰκονιζόμενιν) (n. 24). Las cosas incorpóreas no se pueden representar si no es porque se les haya dado una forma para poder imaginarlas y creer en ellas, como cuando representamos un ángel, al alma, o un demonio, que son incorpóreos y per se no representables.
5. Quién hizo por primera vez una imagen (n. 26). De Dios procede en la eternidad su Imagen, el Verbo, su Único Hijo. A imagen creó al hombre, y Adán vio a Dios en el Paraíso, Jacob lo vio y luchó con él, Moisés lo vio como hombre e Isaías también, en el trono. No adoraron la esencia de Dios (φύσιν) sino un modelo o imagen (τύπον καὶ εἰκόνα) de lo futuro, que sería la encarnación del Hijo.

No a los ángeles sino a la carne humana, al hombre se unió la divinidad, y por los ángeles, las figuras o imágenes de los amigos de Dios no adoraron la divinidad directamente ni los adoraron como si de la naturaleza divina se tratase, sino de una imagen. Y nosotros recibimos la divinidad, no los ángeles, cuando participamos del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, que es la materia y la divinidad unidas en la encarnación. Aunque seamos en esencia inferiores a los ángeles, la unión con la divinidad que se nos ofrece es superior.

2.2.2. Sobre la adoración (n. 27) (προσκυνήσις)

1. Que es prosternación, abajamiento, humillación.
2. Tipos de adoración (n. 28).
 - El primer tipo de adoración (*Iatría*, λατρεία): Solo se da a la naturaleza de Dios, y que a su vez tiene varios tipos (aunque el término que utilizará en todos será "προσκυνεῖν, προσκυνήσις"); a. la del siervo o criatura de Dios. Todos los siervos y criaturas adoran a Dios, como dicen los salmos; b. (n. 29) la adoración de Dios por su gloria, a través de la admiración o maravilla, y el deseo o ansia (θαύμα καὶ πόθον). La raíz de admiración y de milagro en griego es la misma; c. (n. 30) la gratitud o acción de gracias (εὐχαριστίας) por los beneficios que Dios nos hace (ἀγαθῶν). Todo lo que existe debe realmente estar agradecido por recibir de Dios la existencia, pero más nosotros que, como dice Juan el Teólogo (Evangelista) "seremos semejantes a él". "Semejantes" (ὅμοιοι) después de todo lo dicho de la "imagen" tiene aquí especial repercusión; d. (n. 31) la adoración de Dios pidiéndole conseguir el bien moral y evitar el mal que depende de Él para nosotros; e. (n. 32) la adoración por la penitencia y confesión reconociendo nuestro pecado. Tiene tres dimensiones: la caridad hacia Dios, donde mueve la bondad del ánimo; el temor de ser excluido de sus promesas, que es de asalariados o mercenarios; el temor a los suplicios, que es servil.
 - (n. 33) La adoración de las criaturas (προσκυνήσις) según la Escritura. a. Adoran a Dios aquellos sobre los que él reposa. Él es el único santo, y en los santos descansa, especialmente la Madre de Dios (θεοτόκος) y todos los santos. La santidad de esta adoración en el Damasceno debemos

leerla como mucho más que un comportamiento moral o legal correcto o perfeccionista: son aquellos que se asemejan a Dios fuerte y poderoso (ὁμοιοθέντες, δύνατος, término que denomina también las "virtutes" latinas o los milagros en la Escritura y textos hagiográficos antiguos) gracias a la acción conjunta de Dios en ellos y a la inhabitación (καὶ τῆς θεοῦ ἐνοικήσεως καὶ συνεργίας). No sucede esto por la naturaleza (φύσει) de los santos sino por institución divina, como el fuego enciende el hierro. Es el ejemplo continuamente usado en la divinización de la carne cuando el Hijo de Dios se encarnó en el seno de María. El hierro actúa con la naturaleza y propiedades del fuego sin dejar de ser lo que es. Así "seréis santos como yo soy santo" dice la Escritura (Lv 19,2). Así se vuelven "adorables", son adorados aquellos que no por naturaleza son divinos, sino que de Dios, a quien adoramos su naturaleza, reciben la suya, como el fuego da su naturaleza al hierro. De ahí viene también su participación en la naturaleza divina que, venerándolos y acercándonos a ellos, a su vez nos acercan a Dios, lo mismo que la amistad con un siervo de Dios nos facilita a nosotros serlo, como un siervo del Emperador nos permite acceder a él. También Jesús curaba por medio de los apóstoles, e incluso de su sombra y manto (Hch 19,12). El término constantemente utilizado sigue siendo "προσκυνήσιν" y derivados; b. (n. 34) La adoración de las criaturas, cosas creadas (κτίσματα). Por ellas Dios operó nuestra salvación, ya sea antes de su venida (παρουσία) o después de la encarnación (οἰκονομίαν, economía), como son los lugares santos: el Sinái, Nazaret, Belén con el pesebre y la cueva, el Gólgota, el madero de la cruz, los clavos, esponja, caña y lanza, la túnica y vestido, lienzos y sudario, el monumento de la resurrección (ἀνάστασις), el santo monte Sión, las piscina probática, el huerto de Getsemaní: todo ello lo "venero" y "adoro" (σέβω, de piedad, σέβω καὶ προσκυνῶ) como todo templo, nave (ναὸν θεοῦ ἁγίου) de Dios santo (templo santo de Dios, o templo del Dios santo, la redacción es ambivalente). La adoración se extiende a ángeles u hombres, o cualquier materia (φύσιν) que participe de la divinización, de la fuerza de Dios (θείας ἐνεργείας). Recordemos que en len-

guaje bíblico "poseído" es "ἐνεργουμένος", y no solo para el mal; c. (n. 35) La adoración ("προσκυνοῦμεν") de lo consagrado o dedicado a Dios (τά τῷ Θεῷ ἀνακείμενα) como son los Evangelios y libros santos, así como objetos sagrados de la liturgia: patenas, cálices, incensarios, lámparas y mesas, dignos de veneración ("σεβάσμια": *sébas* es veneración, *σέβασμα* objeto de veneración); d. (n. 36) La adoración ("προσκυνοῦνται") de las imágenes de aquello que vieron los profetas, a Dios mismo o cosas futuras o simbólicas, como la vara de Aarón anuncio de la Virgen, o el mismísimo Tabernáculo; e. (n. 37) La mútua y recíproca adoración ("προσκυνοῦμεν") de unos a otros como imagen de Dios que somos y creados a su imagen, siempre en la caridad, en el amor; f. (n. 38) La veneración de aquellos constituidos en autoridad ("ἐξουσία") o principado ("ἀρχαί"), como Jacob a Esaú su hermano mayor, o al Faraón como autoridad constituida por Dios; g. (n. 39) La veneración hacia aquellos que nos favorecen o los siervos de los señores, como Abraham con los hititas en Gn 23,7; h. (n. 40) Para terminar, la adoración a Dios es símbolo de temor o respeto, anhelo y veneración (φόβου, πόθου καὶ τιμῆς), y es adoración ("προσκυνήσιν") hacia su naturaleza ("φύσις").

El discurso termina con una invocación final e invitación a la alabanza a Dios en su naturaleza divina, pues solo la naturaleza de Dios y Dios en cuanto tal recibe adoración ("latría"). Pero la recibe en la Iglesia, en el templo y en el cuerpo de la Iglesia con los Padres y en la Tradición, de quien dice la Escritura (Cant 4,7) "Toda bella eres amada mía". Veneramos así ("προσκυνεῖν") a la Madre de Dios ("μέχρι Θεοῦ") no en cuanto Dios sino en cuanto madre de Dios según la carne, y a los santos, elegidos y amigos de Dios, que nos acercan a Dios y como siervos suyos recibe Dios la veneración que a Él tributamos por su medio, y nos lo acercan. Termina con un deseo de participar de la resurrección, de la gracia y de la gloria de Dios, y con testimonios y citas de los Padres de la Iglesia que lo precedieron⁴⁰.

⁴⁰ Termina en PG 94, 1419-1920.

2.3. En síntesis: las criaturas participan de la gloria de Dios en la imagen y la carne

La lectura de Juan Damasceno nos ha permitido revalorizar de nuevo la peregrinación a los santos, la oración ante las imágenes de Cristo, la Madre de Dios y los santos, la devoción a los mismos y a los objetos santos. La teología oriental sirio-palestina en griego nos ha ofrecido una línea que, en conexión con esa misma teología en la Trinidad y la Cristología, se abre a la antropología teológica y nos habla de santificación y divinización, partiendo del concepto de imagen. Es más, nos recuerda la mediación creada y material de la misma revelación y Palabra de Dios, la Escritura, a la vez que nos invita a leer igualmente "literalidad" y "símbolo o alegoría", en la "historia" de la Escritura, en la Escritura de los pobres en imágenes, y en las imágenes vivas. Porque no es solo la mediación de algo material muerto, de carne, sino ante todo la referencia a la viva. Lo mismo que la Escritura es más que pergamino con tinta, que materia, lo mismo que la Escritura es más que la letra sola de lo que dice, así la Escritura es la Palabra de Dios, su Verbo, es decir, el Hijo encarnado. Así también la encarnación da vida a la carne, y hablamos en primer lugar de imágenes vivas de Dios: su madre, la que le dio la carne, y los hombres, creados a imagen de Dios. Por eso más que de moralidad, inicialmente (digamos "moralismo") se habla de divinización y de gracia, de inhabitación divina, que es lo que hace "santos" y santifica o consagra. Los santos han sido consagrados por Dios: en el bautismo y sacramento (también agua, aceite y criaturas materiales) hemos sido consagrados. Las dimensiones espirituales, pastorales y existenciales incluso que se nos abren a la teología de la peregrinación y del culto de los santos son inmensas.

Empezamos por una lección de síntesis teológica compleja pero completa, que en las disquisiciones trinitarias y cristológicas nos permite reconocer, pensando en lo que vendrá, que el cristiano y la Iglesia se juegan mucho en algo más que disquisiciones escolásticas o "bizantinas" (el Damasceno era sirio-palestino, habría criticado igualmente lo "bizantino"). Es la esencia de la fe: es más, es la clave para poder decir que hemos conocido a Dios y tenemos acceso a Él. Nos abre incluso insospechables puntos de entendimiento con la mayestática tradición oriental de veneración al único e inefable Dios, y de disolver los peligros tanto triteístas como subordinacionistas, docetistas o arrianos en el cristianismo, e incluso de presentar la fe ante la veneración musulmana que sospecha de nuestra definición trinitaria y de la encarnación. Juan Damasceno vivió ese momento de síntesis con todas las herejías pasadas, pero también los concilios, quedándose a las puertas del último gran Concilio Ecuménico (y griego) de Nicea II.

La clásica y conocida distinción entre "adoración" a Dios como "latría" ("λατρεία") y "veneración" a los santos u objetos consagrados ("προσκυνήσις") hemos visto que no es suficiente para entender a Juan Damasceno, quien apenas usa "λατρεία" y constantemente repite "προσκυνήσις", además de no entrar en esta distinción hasta el final de su discurso, incorporando además "σεβεία", piedad, que le habría valido más antes, queriendo cifrarlo todo en el lenguaje o la escolástica. Realmente la distinción que vale es que solo es digna de adoración o veneración la naturaleza de Dios, es Dios mismo. A través de María, los santos, y la carne adoramos a Dios mismo en su naturaleza (φύσις), a la que no tendríamos ningún acceso, si no se hubiese encarnado (οικονομία). Lo mismo que la Palabra de Dios nos llega por la Escritura, también humana y creada, y la seguimos, escuchamos, veneramos y nos muestra a Dios. Pero más aún, no solo a través de la carne, la imagen de Dios llegamos a Él tangencialmente, indignamente sin tocar sus pies siquiera. Es que Él nos hace partícipes de su gloria y divinidad.

Particularmente sucede esto en los sacramentos: en el bautismo que nos hace hijos de Dios y renacer de nuevo, pero en la eucaristía donde participamos de Dios mismo, en comunión, en el pan que es su cuerpo, lo mismo que su carne histórica era también la carne y cuerpo del Hijo de Dios sin separación.

La transformación interior a la que la peregrinación invita, en la tradición occidental profundamente penitencial, cobra así el valor del sentido penitencial griego y oriental: metanoia, transformación, pero de parte de Dios mismo, transformación conforme a la divinidad, ya en nuestra misma carne, en que lo encontramos a Él, pero también existimos. Una invitación a la gloria de la resurrección. No es que el sentido penitencial moral y jurídico no sea importante: extrañamente beben de él ambas tradiciones occidentales contrapuestas, la católico-romana que estimula las peregrinaciones y la veneración de los santos, y la reformada protestante que desconfía de todo ello. Pero en nuestro siglo XXI no nos amenaza solo la tentación de la "superstición" que "materializa" e "institucionaliza" demasiado la conversión y sus medios materiales. Nos amenaza igual la reducción ilustrada moralizante en valores humanos, exclusivamente éticos y, al final, voluntaristas, que acaban atenazando al hombre en vez de liberarlo. Puede ser "bueno" pero no "hermoso" y "bello" ni, hoy por hoy, atrayente. Juan Damasceno nos recupera la idea de "hermoso", "καλός" como expresión de la imagen (εικόνας) y semejantes, con semejanza (ὅμοιοι, ὁμοιώματα) que Dios plasma en su criatura, en la que se encarna (la economía de salvación). Una sola frase al final, en la "veneración" de los hombres mutuamente, nos devuelve el sentido de toda moral: el amor mutuo.

Por eso el icono y la imagen del santo es ante todo hermosa. Más allá de "bueno", que en Occidente se ha moralizado en exceso (sin ser "malo"), se nos

llama a "embellecernos", a participar de la bondad pero sobre todo la "belleza" de Dios, a dejarnos convertir por el ejemplo moral de los santos pero no solo como bondadoso, sino como hermoso, atractivo, sorprendente, maravilloso, tautomático, usando las expresiones de Juan Damasceno para nuestra atracción a Dios en la carne, en los santos. "Toda hermosa es mi amada", "*Tota pulchra est amica mea*": Juan Damasceno lo leía de la Iglesia, nuestra tradición lo extiende a María, la Madre de Dios, la Theotocos.

3. Actualización teológico-pastoral

La teología occidental latina desarrolló mucho más desde la Edad Media el culto de las reliquias que de los iconos. Ambos hemos conservado vivamente las imágenes, sea en mosaico o tabla pintada ("icono") como en Oriente, sea más de imágenes estatuarias en color como desde el románico y gótico en Occidente, o sea ambas tradiciones como la propia Roma, tan oriental en tantos aspectos histórico-artísticos.

En Occidente las reliquias conservaron ese aspecto consagrado y de sacramentalidad que tiene el icono oriental, también en parte muchas imágenes populares, no todas. Desarrolló sobre todo una teología de la ejemplaridad y modelo, fijándose obviamente en la persona viva a quien representan. Esto es común a Oriente y Occidente: la imagen es imagen de alguien vivo. Pero tal vez pensando más en lo moral, lo mismo que la peregrinación entra en la praxis penitencial y de conversión, y aún hoy lo pensamos como "iniciación cristiana" e incluso un verdadero catecumenado, dimensión que nunca se debe dejar.

Su ejemplaridad nos habla también del Dios que se comunica en imágenes, figuras, algunas anticipos o prefiguraciones, "antitipos", otras verdaderas corporalizaciones de lo incorpóreo, siempre haciéndonos ver lo invisible en lo visible.

Como la Escritura, las imágenes terminan procediendo del Dios Verbo y Palabra que nos comunica "económicamente" no solo cosas, conceptos, palabras o ideología: se comunica a sí mismo en su divinidad, la misma del Padre, del Hijo que se encarnó y del Espíritu que nos diviniza, y también la experiencia peregrinatoria, como los sacramentos, prepara la divinización de la carne. Por eso la eucaristía es el centro: comulgar y participar, en anticipo, prenda y arra de la eternidad, la gloria y la divinización del hombre, cuerpo y alma.

Por eso la "materialidad" de reliquias, iconos y también lugares sagrados o "tierras santas" nos habla a la corporalidad y carne consagrada, "ungida" por la encarnación, la economía. Sin caer en supersticiones no rechazamos la materia, las experiencias físicas: y cuál más física que cientos de kilómetros a pie, pobremente vestido, ligeramente cargado con poco, a ser posible sin muchas tec-

nologías y facilidades en el tiempo del consumismo tecnificado, de los viajes instantáneos, de las realidades virtuales. Lo mismo se podría decir de tantas experiencias religiosas populares que necesitan la materialidad, fisicidad, aunque haya que corregirlas. Tampoco la literalidad, materialidad de la Escritura, sin el Espíritu, nos va a dar vida: también podemos cosificarla supersticiosamente.

La materialidad de las reliquias es lo que considerarán los teólogos occidentales medievales, no tan prolijamente como Juan Damasceno o los teólogos de los iconos. "Reliquia", restos, evocarán huesos secos difuntos, pero que en su día estuvieron consagrados y fueron templo del Espíritu, también "Cristos" ungidos, y esperan la resurrección. Por eso algunos autores los denominarán no solo "reliquia", mirando al pasado, sino "pignora" (plural de "pignus"), prenda o anticipo de eternidad, pues esperan la resurrección de la carne. En todo caso esa "materia" consagrada en cuanto parte de la persona, su cuerpo, ahora muerto, nos remite a la persona, viva, en la esperanza de la resurrección de la carne, conectada a nosotros en la comunión de los santos, espiritualmente, y más físicamente en ese único Cuerpo, la Iglesia, de los que estamos en comunión, en la Cabeza, como Cuerpo de Cristo. Eso hace el peregrino: participar del Cuerpo de Cristo celebrado en el altar sobre el cuerpo del Apóstol o mártir, como la tradición elevaba los monumentos a los santos y las basílicas de los mismos.

Esta teología latina occidental cobra ahora una luz más profunda y rica en matices tras la lectura de la teología oriental del damasceno.

No es solo pedagogía, y si lo es, no es solo pedagogía humana: es pedagogía, "economía" divina. Los fundamentos teológicos para esta "sacramentalidad" de la peregrinación los hemos visto muy en detalle con una terminología que nos ofrece una gran riqueza de matices, también para evitar malentendidos, excesos, desviaciones. A fin de cuentas, también los concilios medievales abordaron la sacramentalidad, "sacramentos" y "sacramentales", una vez que las cuestiones trinitarias y cristológicas estaban claras, en griego y en latín, y reliquias e imágenes se aceptaban como corolario de la encarnación, como anticipo al problema teológico sacramental. Primero sería la presencia real (controversias eucarísticas de los siglos VIII-IX), después la definición estricta de sacramentos, sacramentales, y su conceptualización. No fueron ya concilios ecuménicos, como Nicea II, sino los generales occidentales como el Lateranense IV o los de Vienne, llevándonos ya por distintos caminos la eclesialidad occidental de la oriental.

Aunque he referido toda la cuestión a un aspecto concreto de piedad popular y devoción, sin duda la teología oriental aquí recuperada, en occidente, abre posibilidades de entendimiento mayores entre nuestra modernidad y la reli-

gión, entre el materialismo y la espiritualidad, entre la racionalidad ilustrada (aunque en crisis) y una tradición secular buscando traducciones modernas. Tal vez porque hemos dejado momentáneamente el latín por el griego, hemos recordado que el cristianismo es mucho más oriental, y en sus raíces podremos encontrar sabia nueva para tiempos de cambio, como sucedió con la inmigración (también teológica) desde el este de Europa hacia occidente, en las décadas previas al Concilio Vaticano II. Probablemente nuestra búsqueda de entendimiento religioso con la modernidad nos dé sorpresas: no solo será una "modernización" del lenguaje religioso sino también una "espiritualización" y renovación de la modernidad, que está hoy por hoy tan en crisis como la propia religión. El hecho de haberlo referido a un contexto social y humano tan concreto hace que nuestro debate tan académico, histórico y aparentemente abstracto nunca pierda lo concreto, humano y real. Tratándose la encarnación y lo humano del objeto de nuestro estudio, sería absurdo no hacerlo sin perder de vista al hombre real concreto.

Incluso aquí el análisis más detallado de Juan Damasceno nos ha recordado que aquellas cuestiones teológicas históricas, tan ajenas a nosotros, tenían una base real, práctica, social e incluso existencial.

Desde un santuario como el Compostelano (podrían ser muchos otros) que fue escenario de divisiones confesionales y religiosas (desde la crítica protestante hasta el "matamoros") volvemos a contemplar la belleza de una fe que pone en camino de transformación, hoy en día, a católicos romanos, católicos ortodoxos bizantinos, griegos y orientales, a reformados, evangélicos y protestantes y, eventualmente, atrae o al menos nos permite encontrarnos también con el Islam, o al menos le pedimos al único Dios que nos haga entendernos mutuamente en paz en nuestra adoración a Él. Obviamente no es el único lugar ni referencia posible: cada uno está invitado a transportar a su entorno esta experiencia concreta, hoy tan popular, no tanto hace un par de décadas.

Me gustaría terminar citando una referencia a la actualidad de los iconos en nuestro mundo occidental, como puente además entre oriente y occidente, que termina precisamente con una cita litúrgica de un texto atribuido a Juan Damasceno. Cito a Andrea Riccardi desde la experiencia de la oración ecuménica, y comprometida en la caridad, orientada desde y hacia laicos más específicamente, desde Roma en la Comunidad de san Egidio y las iglesias de santa María in Trastevere y san Bartolomé en la isla Tiberina, la primera hermosa representación de los mosaicos paleocristianos y un icono oriental en Roma de los primeros siglos, la segunda templo de los mártires contemporáneos en orientación ecuménica entre las iglesias orientales y occidentales, católicas y reformadas:

Bajo los ojos de Cristo, de la Madre de Dios, de los apóstoles, del Precursor (Juan Bautista), de los mártires, representados en los iconos, ha pasado la historia del pueblo cristiano, con sus dolores, sus invocaciones, sus angustias. La gente ha creído con fe que aquellos ojos expresaban una mirada distinta, llena de misericordia. Si estos iconos pudieran hablar, revelarían muchos acontecimientos desconocidos. Seguramente, muchos cristianos orientales han confiado ante ellos las penas de su corazón y los secretos de su vida. Los iconos han sido golpeados por las olas de la vida humana.

No se trata solo de obras de arte, que lo son y como tal se consideran. Especialmente en el mundo bizantino y eslavo, que ha desarrollado una teología del icono, esta ha sido colocada en la estructura profunda de la fe del pueblo. El pueblo creyente, tanto el sencillo como el culto, ha dirigido su mirada hacia los iconos para adentrarse en el mundo de lo invisible, de Dios y de sus santos. Los iconos son parte integrante de la liturgia bizantina: se encuentran en el centro de la iglesia durante las fiestas, están sobre las paredes del templo y adornan su iconostasio, que separa la nave del lugar santo del altar. En las Vísperas del domingo —que recuerda la victoria sobre los iconoclastas y el esplendoroso culto de los iconos [fiesta de la Ortodoxia, domingo 1º de Cuaresma]—, en las iglesias ortodoxas se cantan estas palabras dirigidas al Salvador:

Tú, que por tu divina naturaleza no puedes ser circunscrito, habiéndote encarnado al final de los tiempos, oh Soberano, te has dignado venir circunscrito. Asumiendo la carne, has aceptado todas sus propiedades. Nosotros, por tanto, al pintar la figura que pretende representarte, damos homenaje a estas imágenes pensando en aquel a quien remiten, elevándonos con amor hacia ti, y obtenemos de ellas la gracia de las curaciones, siguiendo las divinas tradiciones de los apóstoles⁴¹.

Bibliografía

- Almazán, V., "Lutero y Santiago de Compostela", *Compostellanum* 32 (1987) 533-559.
- Arce, A. (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1996.
- Bellarmino, R., *Controversia Theologica VI*, Roma 1587.
- Calvino, J., "Traicté des Reliques", en *Opera Omnia VI*, Brunsvigae 1867, 409-452.
- Calvino, J., *Tratado sobre las Reliquias y otros: Institution de la religion chrestienne I-IV*, J. D. Benoît (ed.), Paris 1957.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, BAC 612, Madrid 2001.
- Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, CCSL 140A, Turnholti 1982.

⁴¹ A. Riccardi, *La oración, la palabra, el rostro*, Madrid 2021, 170-171. El último párrafo es cita de la liturgia bizantina.

- Gregorio Magno, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid 2010. Texto latino y traducción italiana: *Dialogorum Libri Quattuor de Miraculis Patrum Italicorum. Storie di Santi e di Diavoli*, Milano 2006.
- Gregorio Magno, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid 2010.
- Guibert de Nogent, *De Sanctis et eorum pigneribus*, CCCM 137, Turnholti: Brepols 1993
- Halkin, L. E., "Érasme pèlerin", *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969, 239-252.
- Juan Damasceno, *Exposición de la Fe*, Biblioteca de patristica 59, Madrid 2003; texto griego y traducción francesa en: *Sources Chrésiennes* 540, Paris 2011. Texto griego y traducción latina en: Migne, *Patrologia Graeca* 94, Paris 1864.
- Juan Damasceno, *Sobre las imágenes sagradas*, J. B. Torres Guerra (trad.), Pamplona 2013. Texto griego y traducción latina en: Migne, *Patrologia Graeca* 95, Paris 1864.
- Julia, D., "Pour une géographie européenne du pèlerinage", en P. Boutry - D. Julia (eds.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne. Actes de la table ronde organisée par le Département d'histoire et civilisation de l'Institut universitaire européen de Florence et l'École française de Rome (Rome, 4-5 juin 1993)*, Roma 2000, 3-126.
- Lambertinis, Prospero Cardinali de, Benedicto XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* I-IV, Patavii: Typis Seminarii, 1743, 2 ed.
- Lutero, M., *Obras selectas*, Salamanca 2001.
- Martín de Braga, *Opera*, C. W. Barlow (ed.), *Iberian Fathers*, Washington 1969. Trad. esp.: Martín de Braga, *Obras completas*, Madrid 1990.
- Messbarger, R. - C. M. S. Johns - P. Gavitt, *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto 2016.
- Onofrio, G. di, *Storia della Teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996.
- Riccardi, A., *La oración, la palabra, el rostro*, Madrid 2021.
- Rosa, M., "Benedetto XIV", en *Enciclopedia dei Papi (2000). Enciclopedia Treccani*. https://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-xiv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/ (24 de octubre de 2022).
- Rotterdam, Erasmo de, *Enquiridion militis christiani. Manual del caballero cristiano*, Madrid 1995.
- Rotterdam, E. de, P. S. Allen (ed.) *Opus Epistolarum*, Oxonii 1958.
- Theodorus a Spiritu Sancto, *Tractatus historico-theologicus de jubilaeo... cum appendice eorum omnium quae de praesentis anni jubilaei celebratione edidit santissimus Dominus Noster Benedictus XIV*, Roma 1750.
- Thiofrid abad de Echternach, *Flores Epytaphii Sanctorum* (ca. 1083 AD), CCCM 133, Turnholti: Brepols, 1996.
- Tomás de Kempis, *De imitatione Christi*, Città del Vaticano 1982. Traducción castellana: Juan de Ávila, *Obras Completas II. Escritos menores*, BAC Maior 67, Madrid 2001.

