

1. VIDA DE JUAN DE DAMASCO

Se desconocen muchos detalles de la biografía de Juan de Damasco a causa del carácter relativamente tardío y no demasiado fiable de las vidas que de él se conservan.¹ Para empezar no se sabe con exactitud cuándo vio la luz en la capital de Siria; todo lo más, cabe situar la fecha de su nacimiento en una vasta horquilla que se extiende del año 645 hasta el 676. Lo que sí se sabe es que procedía de una familia acomodada. Su abuelo Mansur había sido recaudador de impuestos en época de Heraclio (575-641), el emperador bizantino que perdió el territorio de Siria ante el avance de los musulmanes. Mansur, igual que otros cristianos que ejercían como altos funcionarios en Damas-

¹ La biografía más antigua, quizá del Siglo X, la compuso un “Juan de Jerusalén”, habitualmente identificado con el patriarca de la ciudad. Pero en realidad este texto traduce en buena medida una vida escrita en árabe, que debe de datar de los siglos IX o X. Cf. D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, Leiden, Brill, 1972, 32-35.

co, pudo mantener su rango con las nuevas autoridades. Su hijo Sergio (Sarjun ibn Mansur), el padre del futuro monje, trabajó para los Omeyas desempeñando el cargo de secretario; su nombre consta en los documentos en árabe del Califato. Juan (propriadamente Yuhanna ibn Mansur ibn Sarjun) debió de continuar esta tradición familiar tras concluir su etapa de formación, durante la cual debió de contar como tutor con un monje siciliano, Cosme, secuestrado por los árabes. Con su ayuda se formó de acuerdo con los principios del canon educativo heleno habitual en el Bizancio cristiano. Según las fuentes, alcanzó una formación especialmente avanzada en materias como matemáticas, astronomía, música y teología. En cambio no se sabe con seguridad en qué medida estaba familiarizado con el tipo de educación que recibían los jóvenes musulmanes de su época.

Parece que debió de abandonar su ciudad natal al producirse un empeoramiento de la situación en que vivían los cristianos, posiblemente hacia el año 706, durante el gobierno del califa Walid I.² En compañía de su hermano adoptivo Cosme (el futuro san Cosme de Maiuma), se retiró al monasterio de San Sabas o Mar Saba, en las proximidades de Jerusalén. Como monje dedicó su vida a la contemplación, el estudio y la predicación. En una fecha

² Que Juan de Damasco fue funcionario de los califas lo afirma la vida escrita por Juan de Jerusalén (cf. nota anterior). Actualmente existen dudas sobre este punto, bien es verdad que basadas en argumentos *ex silentio*. Cf. R. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1996, 481-482.

difícil de precisar³ fue ordenado sacerdote por el patriarca de Jerusalén, Juan V, al que quizá se refiere en algún lugar de *Sobre las imágenes* (1.3). En su monasterio Juan desempeñó una importante labor como escritor y perfeccionador del canon litúrgico. También sabemos que, como muestran los escritos aquí traducidos, desempeñó un papel importante en la querrela iconoclasta. De hecho su actuación como defensor de las imágenes sagradas hizo que después de su muerte (que se produjo posiblemente el año 749) fuese condenado por el sínodo iconoclasta de Hieria (754), que se refiere a él únicamente por el nombre árabe de su familia, Mansur. Esta condena la levantó treinta años después (en 787) el segundo concilio de Nicea, séptimo en la serie de los concilios ecuménicos, que reconoció en Juan a un campeón de la iconodulia.

2. OBRA DE JUAN DE DAMASCO

El corpus de Juan Damasceno incluye obras de tipo distinto, poesía (himnos) incluida. Si se comienza por esta sección de su trabajo se ha de indicar que los himnos que se le atribuyen están compuestos con ocasión de distintas fiestas litúrgicas; no obstante, no se sabe con seguridad cuántos de estos fueron realmente escritos por él. Como ya se ha apuntado al presentar su biografía, una parte importante de la labor intelectual que desarrolló en Mar

³ Cf. A. LOUTH, *Saint John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 6, 8.

Saba consistió precisamente en la elaboración de cánones concebidos en función de las ceremonias litúrgicas. Con todo, el grueso del corpus de Juan de Damasco lo constituyen sus obras en prosa, entre las que se encuentran escritos de carácter dogmático, textos polémicos y obras ascéticas.

En los escritos dogmáticos, de fuerte carácter didáctico, Juan no pretende desarrollar un pensamiento propio sino, ante todo, sintetizar y sistematizar, a la manera de la Escolástica, lo escrito por otros antes de él.⁴ Su obra principal en este campo es la *Fuente del conocimiento*, dedicada a su hermano Cosme, compuesta posiblemente hacia el final de su vida y dividida en tres partes.⁵ La primera, conocida como *Dialéctica*, tiene un carácter introductorio y consiste en la exposición de principios filosóficos que han de ayudar a la presentación adecuada del dogma. La segunda parte de la *Fuente del conocimiento* lleva por título *Sobre las herejías*; en ella se pasa revista a cien herejías, de las que las tres últimas (la iconoclasia, los aposquistas y el islamismo⁶) constituyen una aportación personal del autor. Por último, la sección de la obra llamada *Exposición cierta de la fe ortodoxa* contiene una presentación sistemática de la doctrina expuesta por los Padres de la Iglesia anteriores al Damasceno; la difusión e importancia que adquirió la *Exposición* la muestra el hecho de que se hayan

⁴ No es casual que Juan Damasceno sea, a través de sus versiones latinas, el Padre de la Iglesia más citado en la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino.

⁵ Cf. LOUTH, *op. cit.*, 31-189.

⁶ Propiamente Juan se refiere a los 'ismaelitas'. Cf. SAHAS, *op. cit.*, 70-71.

conservado en total doscientos treinta y siete manuscritos de este texto.

Hay además en su corpus textos de carácter polémico como el traducido en este volumen. En general, los trabajos de este tipo de san Juan se enfrentan a diversas herejías de la época como el maniqueísmo (en *Contra los maniqueos*), el monotelismo (en *Contra los monotelistas*) o el nestorianismo (en *Contra los nestorianos*). Son herejías a las que también se refiere el autor en distintos lugares de sus discursos *Sobre las imágenes sagradas*.⁷

Entre los escritos ascéticos del autor de Damasco se pueden mencionar tratados como el dedicado a la Cuaresma (*Sobre los sagrados ayunos*), los pecados capitales (que, según san Juan, son ocho y no siete: *Sobre los ocho espíritus de milicia*) o las virtudes y sus contrarios (*Sobre las virtudes y los vicios del alma y del cuerpo*). En este apartado también se incluyen las homilías que nos han llegado bajo su nombre, de autoría discutida en varios casos; no obstante, sí son probablemente suyas algunas de las más populares, dedicadas a fiestas marianas (*Sobre la Natividad de la Virgen*, *Sobre la Dormición de la Virgen*). También posee carácter ascético una obra cuya autoría le ha sido atribuida durante mucho tiempo,⁸ los *Paralelos sagrados*, florilegio que recoge testimonios de Padres de

⁷ Para el comentario sucinto de las herejías enunciadas se puede acudir, de hecho, a las notas que acompañan a esta traducción. Sobre el maniqueísmo, cf. n. 85 de la traducción; sobre el monotelismo, n. 344; sobre el nestorianismo, n. 272.

⁸ A favor de la autoría de Juan, K. HOLL, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig, Hinrichs, 1897; *id.*, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, Hinrichs, 1899.

la Iglesia, muchos de ellos tomados de escritos que no se conservan por la transmisión directa. Una obra de este tipo ha debido de tener una historia textual muy compleja y resulta difícil precisar qué papel pudo desempeñar realmente nuestro autor en la elaboración del conjunto.⁹

3. SOBRE LAS IMÁGENES SAGRADAS

Puede que la obra de Juan de Damasco con más importancia histórica (al menos desde la perspectiva actual) no sea la *Fuente del conocimiento* sino sus tres discursos *Sobre las imágenes sagradas*, textos que, como ya se ha indicado, forman parte de su producción de carácter polémico. Al primero de ellos Juan lo llamó en su título *lógos apologētikós*, discurso o escrito de defensa “frente a los que difaman las imágenes sagradas”, o lo que es lo mismo: frente a la iconoclasia.

Este es el nombre de origen griego, “rotura de imágenes”, con el que se conoce una postura religiosa desarrollada en el siglo VIII que llegó a tener gran relevancia política. Los seguidores de la iconoclasia partían de la idea de que la veneración de la imagen que representa a perso-

⁹ El repaso a la obra de Juan de Damasco concluirá indicando que también se le atribuyó durante siglos la composición de una novela, *Barlaam y Josafat*, que cristianiza elementos tomados de la historia de Buda. Hoy en día se tiende a pensar que este texto debió de ser traducido del georgiano al griego, quizá a finales del Siglo X. Cf. R. VOLK, “Das Fortwirken der Legende von Barlaam und Ioasaph in der byzantinischen Hagiographie, insbesondere in den Werken des Symeon Metaphrastes”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 53 (2003), 127-169.

nas sagradas (como Jesús, María o los santos) constituye una forma de adoración del objeto material y, por tanto, es un tipo de idolatría. Este punto de vista cuenta con antecedentes históricos, ante todo en la cultura judía desde los tiempos de la Antigua Alianza, según se indica repetidamente en la obra de Juan de Damasco.¹⁰ Por otro lado, algunos de los testimonios que aduce el autor del escrito dan a entender que la religiosidad anicónica ya había existido entre algunos cristianos de épocas anteriores.¹¹ No se ha de olvidar, además, que el desarrollo de la iconoclasia es poco posterior al nacimiento del Islam (la fecha de la Hégira es el año 622), que rechaza de manera análoga la veneración de las imágenes.

Lo que, a ojos del siglo veintiuno, habría sido una cuestión de preferencias personales en el ámbito de la devoción privada fue, de hecho, un asunto público que se convirtió en materia política cuando, en el año 726, el emperador León III 'el Isaurio' promulgó, por causas que se nos siguen escapando,¹² un edicto contrario a la veneración de las imágenes y su exhibición en los templos. A esa decisión se opuso en Constantinopla el patriarca Germán, quien finalmente se vio forzado a abandonar la ciudad en el año 730 por sus discrepancias con León; la sede vacan-

¹⁰ Cf. lo que se dice en los capítulos 1.8, 54, 56; 3.59, 72-73, 87, 125.

¹¹ En concreto es importante el testimonio de 3.89, que evidencia la existencia en el S. VII de posturas iconoclastas ante las que debió reaccionar Leoncio de Neápolis. También es interesante que Juan Damasceno contradiga en varios lugares (1.25, 57; 2.18) la idea de que san Epifanio de Chipre (entre 310-320 - 403) haya sido iconoclasta.

¹² Cf. LOUTH, *op. cit.*, 193-194.

te fue ocupada por Anastasio, quien compartía en aquel momento (su posición fluctuó a lo largo de los años) las posturas iconoclastas del emperador.

Juan de Damasco fue el gran defensor intelectual de la iconodulia o veneración de las imágenes. Al residir en Palestina, territorio que ya no estaba bajo el control del imperio bizantino, gozaba a priori de mayor libertad de expresión. Valiéndose de ello puso sus dotes como escritor al servicio de la causa de las imágenes, cuya ortodoxia defendió en los tres discursos sucesivos que se traducen con el título conjunto de *Sobre las imágenes sagradas*. Vale la pena subrayar que, a pesar de que bastantes capítulos se repiten de discurso en discurso, la obra consta realmente de tres escritos diferentes, con sus características propias, y no es un solo texto rehecho en dos ocasiones posteriores.

A propósito de ello se debe indicar que habitualmente los códices no copian juntas las tres piezas, lo cual podría indicar quizá que la tradición consideró que en realidad no se trataba de tres obras sino de tres reelaboraciones o recensiones de una obra única.¹³ Sin embargo este hecho caracteriza, como mucho, la transmisión, sin definir la naturaleza de los discursos. Importa recordar que, al principio del segundo (en 2.1), Juan Damasceno se refiere explícitamente al primero y a su alcance: el autor es consciente de que aquella pieza oratoria de carácter apologéti-

¹³ Para detalles sobre los códices de *Sobre las imágenes sagradas*, cf. B. KOTTER (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlín, Walter de Gruyter, 1975, 34-39.

co pudo no alcanzar por completo su objetivo pastoral por la dificultad que supuso para el público su estilo elevado¹⁴; por ello se plantea la necesidad de reelaborarla al objeto de producir una obra que resulte asequible a un número mayor de receptores aun a costa de renunciar a ciertos rasgos de su elaboración artística. El primero de los textos ha de ser evidentemente posterior al año 726, fecha en que se data el inicio de la iconoclasia. Pero no hace referencia explícita a los padecimientos del patriarca Germán, como sí lo hace el segundo (en 2.12), y por ello se puede suponer que uno y otro son, respectivamente, anterior y posterior al año 730, fecha en que el patriarca dejó su sede.¹⁵ Por lo que se refiere al tercer discurso llama la atención, al iniciar su lectura, que sus diez primeros capítulos sean prácticamente repetición de partes de los discursos primero y, sobre todo, segundo¹⁶; después, a partir del capítulo catorce y hasta el cuarenta, el último discurso se convierte en un ejemplo de la maestría con que el Damasceno realiza exposiciones sistemáticas, en este caso acerca de la teoría cristiana de la imagen y su veneración.

Sobre las imágenes sagradas hace referencia a un problema político por cuanto la cuestión discutida no podía ser considerada simplemente un asunto de libertad de conciencia en el Siglo VIII. Por ello Juan apela al emperador León III, de forma implícita en el primer texto (en

¹⁴ Cf. LOUTH, *op. cit.*, 203.

¹⁵ Cf. LOUTH, *op. cit.*, 208. Con todo, en el primer discurso podría haber una alusión a Germán en 1.2; cf. la nota 12 de la traducción.

¹⁶ Cf. nota 380 de la traducción.

los capítulos 1, 21 y 66) y explícitamente en el segundo, donde llega a invocarle (en 2.11) y a afirmar (en 2.16) que los iconoclastas escribirán “el Evangelio según León”. Una idea de fondo que intenta subrayar el autor en estas ocasiones es que el poder temporal de un emperador no puede condicionar las decisiones del ámbito eclesiástico; en relación con ello cita, en 2.12 y en 3.11, las palabras de Jesús recogidas en los tres evangelios sinópticos¹⁷: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Con todo, la reflexión sobre la imagen en Juan de Damasco va más allá de ello e intenta resolver el problema de la iconodulia considerándolo una cuestión ética: ¿qué es lícito representar? En último extremo (y ese parece ser el asunto clave) estamos también ante una cuestión estética: ¿es posible y lícito representar a Dios, según hacen los cristianos que pintan en tablas a Jesús, el Dios Hijo? La tesis del Damasceno viene a decir que la veneración de la imagen se ha hecho posible por la Encarnación de Jesús, desde el momento en que el Dios incorpóreo e ilimitado tiene un cuerpo material y se circunscribe a sus límites.¹⁸ Antes de que se produjera la Encarnación, en tiempos de la Antigua Alianza, la representación de Yahvé era imposible y por ello tenían todo su sentido los vetos recogidos en el Antiguo Testamento: en este punto Juan de Damasco marca distancias frente a los judíos contra los que se había dirigido desde siglos una abundante literatura polémica

¹⁷ Cf. Mateo 22.21, Marcos 12.17, Lucas 22.25.

¹⁸ Esta es la tesis planteada, al principio del primer tratado, en 1.4, en lo que se considera la “profesión de fe” de Juan de Damasco.

de la que el escritor se hace eco.¹⁹ Por otra parte, *Sobre las imágenes sagradas* también establece una barrera frente a los maniqueos cuando señala (explícitamente en 1.18) que la materia no es mala sino que ha sido elevada hasta “el mismo trono del Padre” por la Encarnación de Jesús y su posterior Ascensión al Cielo.²⁰

A san Juan le importa subrayar al tiempo que la ‘veneración’ (*proskýnēsis*) de la imagen no es veneración de la materia, ni mucho menos ‘adoración’ (*latreía*) de la misma,²¹ por cuanto es esencial tener presente que el honor de la imagen remonta a su modelo en todos los casos, tanto en lo que se refiere a las imágenes que representan al emperador como en los iconos de Jesús.²² Por último, en la argumentación del Damasceno tiene también gran importancia subrayar, contra lo que argumentaban los iconoclastas, que la veneración de las imágenes no es un fenómeno reciente sino que está sólidamente anclado en la Tradición.²³

Al lector contemporáneo de *Sobre las imágenes sagradas* le puede llamar la atención que cada uno de los discursos vaya seguido por una colección de autoridades patristicas que apoyan y fundamentan la argumentación de san

¹⁹ De la literatura precedente contraria a los judíos Juan cita, sobre todo, el *Contra los judíos* de Leoncio de Neápolis (1.54, 56; 3.84-89); también las obras del mismo título de Esteban de Bostra (3.72-73) y Juan Crisóstomo (3.95).

²⁰ Juan, que rechaza la actitud ante la imagen de los iconoclastas, los judíos y los maniqueos, también toma postura frente a las representaciones politeístas de “los griegos”, a las que en general considera representaciones del demonio. Cf. 1.24; 2.10, 17; 3.59, 88, 130.

²¹ Cf. nota 58 de la traducción.

²² Cf. 1.35, 1.51, 2.61, 2.66, 3.15, 3.41, 3.127.

²³ Cf. 1.2, 16, 23, 25, 68; 2.12, 14, 16, 20; 3.41, 84.

Juan. Este tipo de selecciones, que se habían empezado a usar en apoyo de las definiciones dogmáticas con ocasión del concilio de Calcedonia (454), constituían ya una tradición dentro de la literatura espiritual; un buen ejemplo del fenómeno lo representan los *Paralelos sagrados* a los que se ha aludido en la sección segunda de esta Introducción. Según lo esperable dadas las características culturales de su época, casi todos los testimonios están tomados de los Padres Griegos, con una sola excepción latina²⁴; los Padres preferidos o citados con más asiduidad son Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo y el Pseudo-Dionisio Areopagita.²⁵ Las tres antologías poseen características diversas. La del primer discurso es la más elaborada: aquí es donde hay más comentarios (*scholia*) del autor, añadidos a continuación de las citas literales; y al final del florilegio figuran tres capítulos adicionales con observaciones personales de Juan. En el segundo discurso solo se añaden siete testimonios (2.60-66) a los ya citados en el primero (2.24-59); además, no hay ningún comentario nuevo. La tercera antología es la más extensa y parece ser un volcado directo del repertorio escriturístico sobre las imágenes que almacenaba el autor; lo cierto es que, de los noventa y seis testimonios aducidos en este florilegio,

²⁴ San Ambrosio de Milán (*Sobre el misterio de la Encarnación del Señor*) en 3.116. Casi con seguridad Juan de Damasco ha debido de conocer este texto de Ambrosio a través de una traducción griega. En 2.64 se cita también un texto pseudoambrosiano (*Carta a toda Italia*).

²⁵ Basilio de Cesarea: cf. 1.34, 37, 39-40, 42, 44, 46-47, 51; 3.56, 58. Gregorio Nacianceno: cf. 3.64, 74, 107, 109, 119. Juan Crisóstomo: cf. 2.62-63; 3.60, 65-66, 75, 93-95, 110, 120. Pseudo-Dionisio: cf. 1.28, 30, 32; 3.43.

solo dos (en los capítulos 49 y 57) presentan un comentario nuevo.

4. EDICIÓN Y TRADUCCIONES. CARACTERÍSTICAS DE ESTA TRADUCCIÓN

La edición de referencia de *Sobre las imágenes sagradas* es la publicada por B. Kotter en 1975 dentro de la edición de las obras completas de Juan Damasceno preparada por el Instituto Bizantino de la abadía de Scheyern.²⁶ A partir de ella se han preparado distintas versiones a lenguas modernas como el inglés, el francés, el alemán o el italiano.²⁷ No obstante, no parece que haya versiones previas al castellano de un texto tan fundamental.

La presente traducción se ha hecho a partir del texto fijado por Kotter. Las discrepancias con respecto al mismo atañen solo (y muy ocasionalmente) a cuestiones de puntuación. Pero, aun siguiendo a Kotter, la traducción no sigue su peculiar presentación del texto que convierte su trabajo en una especie de “edición concordada” de los tres discursos, a cada uno de los cuales se le asigna una columna diferente dentro de la página que recoge el origi-

²⁶ Cf. KOTTER, *op. cit.*

²⁷ Traducciones al inglés: A. LOUTH (trad.), *St John of Damascus. Three Treatises on the Divine Images*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 2003. Al francés: A.-L. DARRAS-WORMS (trad.), *Jean Damascène. Le visage de l'invisible*, París, Migne, 1994. Al alemán: G. FEIGE (trad.), *Johannes von Damaskus, Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Leipzig, Benno, 1994. Al italiano: V. FAZZO (trad.), *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre: discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Roma, Città Nuova, 1997.

nal griego. El objetivo del editor es resaltar por este medio los pasajes compartidos y reelaborados en la redacción sucesiva de los discursos; de forma análoga, las citas de autores patrísticos que se añaden como tres antologías al final de cada discurso se editan como un solo florilegio entre las páginas 144 y 200 de Kotter. Este proceder puede tener ventajas desde el punto de vista de la edición del texto griego y, sin duda, ha debido de evitar muchas repeticiones en la preparación del aparato crítico.

En opinión del traductor (opinión no compartida por algún otro traductor moderno²⁸) es preferible no seguir en este punto a Kotter y no convertir los tres discursos en un solo texto unitario que nunca ha existido, según se explica en el punto tercero de la Introducción. De esta forma se intenta hacer justicia a las peculiaridades de cada parte de la obra. Las antologías de testimonios también se presentan después de cada uno de los discursos a los que acompañan. No obstante, para evitar reiteraciones superfluas de un mismo capítulo que aparezca repetido en dos o incluso tres discursos, se ha procedido de la manera siguiente: se empieza traduciendo, según el orden de los códices, los veintisiete capítulos del primer discurso y los cuarenta y uno (1.28-68) de su antología de testimonios; a continuación se traducen los textos de los discursos segundo y tercero con la peculiaridad de que, donde los discursos posteriores repiten texto de discursos previos, no se repite el pasaje en cuestión y se remite en nota al lugar donde ya

²⁸ A.-L. Darras-Worms, en la traducción francesa citada en la nota anterior.

ha sido traducido. Así se observará, por ejemplo, que en el segundo discurso se salta del capítulo 23 al 60 pues, como ya se ha dicho antes en esta Introducción, los treinta y seis primeros testimonios de su antología repiten texto que ya formaba parte del florilegio del primer discurso.