

## Iconoclastas, Antirréticos, e o Poder da Imagem

Prof. Dr. João Lupi<sup>1</sup>

**Resumo:** a questão iconoclasta (quebra das imagens religiosas) no Império Bizantino provocou uma forte reação (antirréticos) por parte dos defensores do culto (iconófilos ou iconodoulos) cuja argumentação se baseia na Economia da Salvação (o Plano da Providência na História) e na Encarnação do Verbo. É nesses argumentos que se encontram sugestões interessantes para os fundamentos ontológicos e teológicos da Estética. **Palavras-chave:** iconoclasta, imagem, ícone, Encarnação, bizantino.

**Abstract:** the iconoclastic movement aroused a controversy about the legitimacy of the worship of images in Christian Churches and Liturgy. The arguments proposed by the iconophiles, who favoured the cult, are still relevant for Ontological and Theological Aesthetics.

O Império Bizantino, ou Romano do Oriente, durou onze séculos, ao longo dos quais viveu uma das mais tumultuadas histórias de relações entre religião e política – para ser mais exato: entre teologia e vida quotidiana. De fato, as questões doutrinárias estavam sempre afetadas por interesses do palácio e do domínio imperial: uma heresia esfacelava o Império, e logo um acordo de ortodoxia o reunia. Poucas vezes, a humanidade viveu mais intensamente os problemas teológicos, sobretudo os referentes à pessoa de Cristo e à sua relação com a Trindade. Afinal, as perguntas sobre quem é Jesus Cristo afetavam toda a população e a estrutura geopolítica bizantina, que oscilava entre conquistas, perdas e reconquistas de cidades ou de províncias inteiras, mas dependendo das lutas de facções e partidos políticos em Constantinopla – a Segunda ou Nova Roma.

---

<sup>1</sup> João Eduardo Pinto Basto Lupi é doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Braga, 1982) e Professor Adjunto de História da Filosofia Medieval e Patrística da UFSC.

A crise iconoclasta (726-843) não foi a primeira nem a última dessas oscilações e dessas agregações de sistemas sociais, em que é difícil distinguir onde acaba a mística e começa a sensualidade, ou o que tem a ver a devoção popular com o espírito de corpo dos soldados: qualquer fator social e cultural em Constantinopla estava tão imbrincado no conjunto, que não se podia alterar um deles sem tocar em inúmeros outros aparentemente sem conexão entre si. Ora a crise iconoclasta durou 117 anos, porque estava extremamente enraizada na cultura religiosa bizantina, por isso também teve desdobramentos e frutos que permanecem até hoje – visíveis na liturgia russa e na grega.

Os iconoclastas – quebradores de imagens – eram contra o culto dos ícones, por isso favoreciam a explicação doutrinária pelo discurso; contra o discurso e contra eles (antirréticos) estavam os iconodoulos (iconódulos ou iconófilos), que, por considerarem o poder da imagem superior ao poder da palavra, desmereciam o valor da explicação discursiva. Uns e outros argumentaram e deram razões, mas, como os iconodoulos terminaram por vencer e destruíram todos os escritos iconoclastas, só temos hoje acesso completo a um lado da disputa.

Vejamos, em primeiro lugar, um pouco do cenário geopolítico.

O século VII tinha sido muito agitado para os bizantinos: primeiro, porque o rei Khosroes II, da Pérsia, tinha declarado guerra ao Império (605) e conquistado a Armênia, a Síria, a Palestina e o Egito: Jerusalém fora saqueada e roubada a relíquia da Santa Cruz. Para os (novos) romanos, revidar esse ataque assumiu o caráter de uma Guerra Santa pela Fé Cristã. E foi nesse espírito que, sob a liderança do imperador Heráclio, se lançaram à reconquista das províncias perdidas (622-628). No meio desse esforço, ainda conseguiram livrar-se de um ataque conjunto de avaros, persas e eslavos, que cercaram Constantinopla e que foram vencidos pela ação da resistência popular liderada pelo Patriarca Sérgio. Finalmente Khosroes foi assassinado por seu filho Cavadh, que estabeleceu a paz com o Império e devolveu a Vera Cruz a Jerusalém. Mas a tranquilidade durou pouco.

Cinco anos se passaram e as tropas árabes, que, por sua vez, haviam iniciado outra Guerra Santa – a da expansão do Islão –, atacaram a Pérsia, iniciando a conquista do Médio e do Próximo Oriente.

Mais uma vez, o Império Bizantino perdeu a Síria e o Egito. Mas conservou, durante algum tempo, o domínio do Mar Mediterrâneo, até que os árabes, perante a ameaça de uma frota bizantina que retomara Alexandria, iniciaram a construção de uma armada (645). Em pouco tempo se lançaram à conquista das ilhas do Mediterrâneo Oriental: Chipre e Rodas caíram em poder dos muçulmanos, que em 655 já enfrentavam os bizantinos no mar.

Nessas guerras, há questões que merecem atenção: o fato de a Síria ter escapado duas vezes ao domínio imperial, e com certa facilidade, e a convivência dos cristãos com os muçulmanos – que não aceitavam a presença de imagens humanas no culto, muito menos a sua veneração. Ora, essa convivência se deu precisamente na Síria, que nunca aceitara de bom grado a sua pertença ao Império Romano.

Mas a guerra continuava: os árabes muçulmanos, já bem equipados na navegação, atacaram a Sicília, e o Governo bizantino se dirigiu em peso para salvá-la (663-668) – mas, no outro extremo do Império, os árabes devastavam a Ásia Menor e cercaram Constantinopla. Os bizantinos seguravam as investidas inimigas, mas os árabes avançavam pelo Norte de África e chegaram ao Atlântico (678), invadindo, junto com mouros e berberes, a Península Ibérica (711). Entretanto os árabes seguidamente bloqueavam e cercavam a capital do Império (673-678) e, quando eles partiam, vinham pelo norte os búlgaros unificar a Península dos Balcãs e lançá-la contra as tropas do Império (680). Refeitos desse ataque, os romanos viram-se de novo cercados pelos árabes (718-719).

Foi nesse contexto que se chegou à crise gerada pelos iconoclastas: um império atacado por todos os lados, tendo perdido grande parte de suas províncias, arriscando-se a ficar limitado aos territórios europeus em torno de Constantinopla, e em contínuo contato com povos cuja religião repudiava o culto às imagens. Qualquer divergência interna, mesmo doutrinal, punha em perigo a sobrevivência dessa imensa estrutura política – ou o que dela sobrara – construída por Roma.

## **Passemos, então, aos acontecimentos da crise.**

Em 726, o imperador Leão III opôs-se ao culto das imagens: mandou retirar uma famosa estátua de Cristo e aproveitou o ensejo de um maremoto que causou muito pânico na cidade para alegar um sinal divino em favor das suas ordens. Mas outras razões parece que estavam por trás das suas intenções: nomeadamente o fato de os monges apoiarem a iconodoulia e o governo estar preocupado com o crescimento dos mosteiros, que retiravam mão-de-obra à economia e estavam isentos de tributos, atacar as imagens era diminuir o poder dos monges. Mas o patriarca Germano recusou-se a assinar o edito de destruição dos ícones (e teve que renunciar), o Papa Gregório II condenou o iconoclasmo e os gregos se revoltaram, enviando uma frota a Constantinopla. A frota foi destruída e o imperador venceu a primeira investida. O Papa excomungou (730) o imperador, mas as decisões de Roma não impressionaram Constantinopla.

A quebra das imagens continuou, e as discussões permaneciam a favor dos iconoclastas: o novo imperador, Constantino V Coprônimo, sufocou uma insurreição (742), renovou os ataques à iconodoulia e convocou um Concílio em Constantinopla (754), onde reuniu 338 bispos que condenaram o culto das imagens, considerando-o idolatria. Mas os opositores consideraram esse Concílio inválido, porque estava acéfalo: nenhum patriarca se fizera presente. Essa oposição, apoiada pelo Papa, gerou perseguição, sobretudo, contra os monges que defendiam o culto. Mas Constantino V foi um governante de sucesso no que se referiu a obras públicas, urbanização da capital e revitalização do comércio, além de ter repellido as incursões dos árabes, e desse modo manteve apoio popular. Seu filho, Leão IV, também iconoclasta, morreu (780) sem sucessores, e sua mulher, Irene, que era grega, atuou como regente na menoridade do herdeiro. Ao assumir, revogou as leis contra o culto das imagens e convocou (786) um Concílio favorável à iconofilia – e foi aqui que a força militar entrou na discussão teológica, pois as tropas fiéis a Constantino V dissolveram o Concílio. Foi necessário apelar para outras tropas, as da Trácia, para que Irene conseguisse realizar um Concílio – o II de Nicéia e VII Ecumênico –, onde se restaurou o culto às imagens e se condenou o iconoclasmo; o Con-

cílio acéfalo foi anulado e se deu ganho de causa aos monges.

Mas o reinado conjunto de Irene com seu filho Constantino VI foi atribulado, pleno de intrigas e crimes, e a imperatriz acabou (802) no exílio: a defesa das imagens não teve bons patrocinadores e o retorno à perseguição foi imediato. Passados poucos anos, o novo imperador, Leão V, convocou novo Concílio (815), que se reuniu na igreja de Santa Sofia, repudiou o Concílio iconófilo de 787 e instaurou a iconoclastia como doutrina oficial do império. O patriarca Nicéforo, que era adepto do culto, foi deposto.

Finalmente, em 829, assumiu o poder o último imperador iconoclasta, Teófilo, que promulgou novas leis contra o culto das imagens e perseguiu cruelmente os não-cumpridores. Após a sua morte, em 842, o poder passou para a imperatriz Teodora, que, no ano seguinte, reuniu novo sínodo em Constantinopla, restaurando o culto das imagens e pacificando definitivamente a Igreja quanto a essa questão. Até hoje, a Igreja Ortodoxa (grega) celebra, no primeiro domingo da Quaresma, a Festa da Ortodoxia em memória desse fato.

A partir daí, o culto dos ícones desenvolveu-se de tal modo nas igrejas orientais – derivadas da Ortodoxa Greco-bizantina –, que se tornou uma característica do Cristianismo da Europa Oriental e do próximo Oriente: é como se a própria Igreja, em todo o seu esplendor material, se tornasse uma teofania, uma imagem teófora, portadora de Deus por meio do ícone.

Esses foram os fatos principais, e os atores que marcaram o desenrolar mais evidente – político, militar e de palácio – da questão iconoclasta. Precisamos, porém, de conhecer os autores cujas obras mais influenciaram a doutrina e as argumentações em defesa da iconodoulia, pois é nessa defesa que procuraremos os temas referentes ao poder da imagem.

João Damasceno (c.675-750), filho de um dos líderes da comunidade cristã de Damasco, notabilizou-se por ser um dos primeiros teólogos a dialogar com os muçulmanos. Sua obra *A Fonte do Conhecimento* constitui uma das primeiras sínteses da teologia cristã medieval e foi muito utilizada na Europa ocidental, com o nome de *A Fé Ortodoxa*, título da terceira parte da obra. Nela João inclui os

iconoclastas e os muçulmanos entre os hereges e rebate os argumentos contra o culto das imagens. Em alguns sermões e também no *Discurso contra os caluniadores das santas imagens*, ele volta ao tema e defende a legitimidade da reverência às imagens como sinal da profissão de fé.

Teodoro Abu Qurrah (c.755-c.830) foi bispo de Harran, na Mesopotâmia, e, tal como João Damasceno, foi monge no mosteiro de Mar Sabas. Foi o primeiro cristão ortodoxo a escrever teologia em árabe – o tratado que utilizamos foi por ele redigido entre 800 e 810.

Nicéforo, patriarca de Constantinopla (758-828), assumiu a sede patriarcal em 806, mas, como contestou a doutrina imperial iconoclasta, foi mandado para o exílio em 815. Lá escreveu os *Antirréticos* ou refutações (*Antirrêsis kai anatropê*) nos anos 818 a 820: é o tratado mais completo de que dispomos para explicar a Economia (plano divino) da Salvação como fundamento da relação ícone-modelo.

Teodoro Estudita (759-826), monge do mosteiro de Studio, redigiu alguns comentários e exortações (*kathêkesis*) sobre a vida comum dos monges e sobre o martírio. Muito respeitado, teve grande influência sobre os monges e sobre o desenlace final da questão, para o que contribuiu particularmente sua obra *Três antirréticos contra os iconômacos*, na qual refuta as críticas dos iconoclastas.

As obras que mais interessam à argumentação acerca do valor das imagens foram originalmente escritas em dois idiomas: em árabe (Abu Qurrah) e em grego (João, Nicéforo e Teodoro). Mas João era sírio e sua cultura era síria (o que inclui certamente a aportação greco-bizantina), embora escrevesse em grego e discutisse com os muçulmanos árabes. Essa variedade de idiomas e culturas em confronto dificulta um tratamento filológico da questão como um todo: as especificidades do vocabulário variam com os autores. Mas, como queremos estudar a questão e não cada autor, não nos podemos deter na filologia; teremos de nos ater à amplitude das argumentações. É de fato o conjunto que nos interessa conhecer e expor, e não o que pensaria João em sírio, quando escrevia em grego ou discutia em árabe. Por outro lado, a evolução teológica das igrejas ortodoxas e da Igreja Católica Romana seguiu, desde a questão iconoclasta, caminhos muitas vezes desencontrados, e as distinções conceituais não têm signifi-

cados semelhantes, conforme o contexto doutrinal. Assim, enquanto, na teologia ortodoxa, seria conveniente distinguir entre ícone e imagem, para a nossa linguagem tal separação não se impõe, e utilizaremos mais geralmente o termo *imagem*, por ser a mais correta tradução de ícone.

O argumento fundamental em defesa do culto das imagens é, como já dissemos de passagem, a Economia da Salvação e seu núcleo central, que é a Encarnação do Verbo na Pessoa de Jesus Cristo. A Encarnação é uma teofania, uma presença divina no corpo, e esse é o *mistério* central do Cristianismo. Por esse motivo, a corporeidade e a humanidade de Cristo eram, desde o início da pregação apostólica, os assuntos alvo das maiores discussões entre pregadores e teóricos. As doutrinas oscilavam entre apresentar um homem completo no qual encarnava uma hipóstase inferior ao Pai ou um homem que seria apenas um aparente reflexo do “logos” consubstancial ao Pai. É a Teologia da Encarnação que está em jogo, quando se representa uma imagem de Cristo e se lhe presta reverência. De certo modo, a crise iconoclasta e toda a discussão que ela envolveu é apenas um episódio (talvez o mais longo e grave) de toda uma sucessão de debates acirrados sobre a pessoa de Cristo. Vejamos, um pouco mais de perto, um dos mais agitados, que precedeu quase imediatamente o iconoclasmo.

Se Cristo tinha ou não vontade humana foi objeto da disputa contra o monotelismo, que levou um Papa, Honório I (625-638) a conceder apoio à heresia do imperador bizantino Heráclio, expressa no edito *Ekthesis* (638). Outro Papa, Martinho I, condenou o *Typos*, de Constante II, em 649, e foi por isso preso, seqüestrado (653), julgado por traição em Constantinopla, torturado e exilado na Criméia, onde morreu. Contra o monotelismo se reuniu o sexto Concílio Ecumênico, III de Constantinopla, em 680-681, onde se afirmou, a par com a perfeita e imaculada divindade de Jesus Cristo, a sua completa humanidade, sustentando que nEle há uma natureza e vontade humanas “que recebeu de nós, que no tempo Ele assumiu a nossa natureza” (Carta do Papa Agatão ao Concílio, incluída nas atas, *apud* PERCIVAL, p. 331 a). O Concílio aceitou a carta do Papa e reiterou a fé na plena humanidade de Jesus Cristo, criticando aqueles que “destruem a per-

feição da Encarnação do Senhor ao representar sua pessoa diminuída de faculdades humanas” (ibid., 344 b).

A argumentação iconoclasta partia da questão da relação entre Deus e o homem na pessoa de Cristo, e portanto inseria-se nessa secular discussão teológica. Assim o entendeu o Concílio acéfalo de 754, na Epítome ou Declaração. Depois de lembrar como o demônio induz os homens ao pecado da idolatria e como esta foi combatida por Moisés e os profetas, e por Cristo e os apóstolos – sob inspiração do Espírito Santo –, afirma que essa mesma inspiração teria guiado os imperadores (Leão Isáurico e Constantino V) a convocar assembléias de bispos, para “examinar as fraudulentas imagens coloridas (*homoiwmatwn*) que rebaixam o espírito humano, da adoração de Deus (*latría*) para a baixa adoração da matéria e da criatura” (PERCIVAL, p. 543, citando HEFELE: *History of the Councils*). E continua: “essa ilegítima arte de pintar criaturas vivas é uma blasfêmia contra a doutrina fundamental da nossa salvação, ou seja, a Encarnação de Cristo – e contradiz todos os seis Santos Concílios”. Segue-se a enumeração das heresias ou doutrinas equivocadas que trataram da pessoa de Cristo e foram rejeitadas pela tradição: “porque não se pode imaginar ou supor nenhuma espécie de separação, nem de confusão na união das duas naturezas em uma só substância ou pessoa – união que é para nós incompreensível e por isso inquestionável e inefável” (ibid.,). E prossegue argumentando: se o iconófilo diz que a pintura representa o Cristo todo em sua unidade, está fazendo confusão das duas naturezas e circunscrevendo (limitando fisicamente) a natureza divina, que não pode ser materializada; mas, se ele diz que o ícone representa só o corpo de Cristo, está dividindo e separando as duas naturezas, que não podem ser separadas.

Nicéforo não deixa de concordar com o cerne desse problema (não com o argumento) quando diz a respeito dos defensores do iconoclasmo: “A acreditar neles estaríamos forçados a dividir a união hipostática de Cristo” – e um pouco antes – “Com tais noções estão revirando a divina Economia de Nosso Senhor” (NICÉFORO, 1989, p. 59). Ou seja, todos concordam que, por trás da aceitação ou não da representação em imagens, está, como pano de fundo principal, a

questão cristológica – mas é precisamente essa, como veremos, que dá força ao ícone.

Há, porém, um outro argumento contra as imagens que têm maior amplitude e, ao mesmo tempo, mais clareza de imposição da proibição: é a rejeição à idolatria, expressa no Antigo Testamento, de forma contundente – não farás imagens. É um argumento de maior amplitude, porque é aceito em três religiões: judaísmo, islamismo e entre muitos cristãos; é mais impositivo, porque é enunciado como uma proibição taxativa: “Não farás para ti imagem esculpida, nem figura alguma do que há em cima no céu, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te curvarás diante delas, nem as servirás.” (Ex. 20, 4-5) E continua: “porque eu o Senhor teu Deus...”; o mesmo mandamento é repetido à letra em Deut. 5, 8-9. Ou seja, era proibido aos hebreus fazer imagens de qualquer espécie e, se as encontrassem feitas por outros, não poderiam prestar-lhes homenagem; seus descendentes judeus e cristãos entenderam que a proibição, tal como todo o Antigo Testamento, se estendia a eles. A questão estava em saber se essa proibição era tão objetiva, como parecia nas palavras da Torah, ou se se referia apenas à proibição de idolatria. É aqui que entram as duas escolas rivais de interpretação da Escritura.

A Escola de Alexandria inspirava-se nos métodos alegóricos utilizados no Museu, para estudar as obras clássicas da literatura helênica, mas buscava sua metodologia mais imediata em Filon, o exegeta judeu que, na Alexandria contemporânea de Jesus Cristo, usou e difundiu amplamente a interpretação não-literal da Bíblia. Os cristãos alexandrinos seguiram seu exemplo, no que foram imitados pelos estudiosos das regiões mais próximas: Egito, Norte de África, Arábia e Palestina, onde tanto clérigos como monges de modo geral adotaram a alegoria como princípio de leitura da Escritura. A Escola de Alexandria teve o Didaskalion como seu centro inicial, onde pontificaram Clemente e, sobretudo, Orígenes, o grande mestre da hermenêutica cristã oriental.

A Escola de Antioquia tinha tendência oposta, pois sustentava que a interpretação da Escritura devia ater-se à literalidade do texto. Nem uma vírgula deveria ser interpretada fora do sentido filológico e semântico. A Escola foi fundada por Luciano, natural de Samosata e

martirizado em 312. Notável exegeta, refez a tradução dos Setenta, de acordo com textos hebraicos; foi mestre de Ario e esse fato talvez explique por que muitos dos seguidores de seu método adotaram as doutrinas arianas. Entre os primeiros adeptos da exegese literal, está Eustáquio (c.270-335), que, na obra *Sobre a pitonisa de Endor contra Orígenes*, deu início à disputa entre Antioquia – e seu método filológico, gramatical e histórico – e Alexandria e seu alegorismo.

Entre os mais influentes antioquinos, conta-se Diodoro de Tarso (c.320-394), Teodoro de Mopsuesta (c.350-428), discípulo do anterior, e o grande patriarca e orador João Crisóstomo ((c.350-407). Vamos destacar, porém, Epifânio, bispo de Salamis (em Chipre), natural da Palestina (c.315-403), pois em sua obra se verifica claramente a influência da exegese literal sobre o iconoclasmo.

Numa carta de Epifânio, há uma passagem na qual conta como ele mesmo destruiu uma imagem de Cristo pintada numa cortina, porque ficou “irritado ao ver dentro de uma igreja de Cristo, e contra a doutrina das Escrituras, que havia uma imagem”(EPIFÂNIO *apud* QUASTEN II, p. 434). Depois disso, por volta de 394, escreveu um panfleto no qual chama as imagens de falsificações, obras do demônio, e o seu culto, de idolatria e contrário à proibição da Escritura. Argumenta ainda com a questão teológica, afirmando que os santos são espíritos e não podem ser representados e que Cristo, o Inefável e Inconcebível (não pode ser pensado), não pode ser pintado. Como o panfleto não teve a repercussão que ele esperava, escreveu uma carta ao imperador com os mesmos argumentos. Como o imperador não lhe deu atenção, deixou um testamento no qual, depois de repetir suas críticas, afirma: “Se alguém se atrever a olhar para a imagem divina do Verbo de Deus pintada com cores terrenas, usando como desculpa a encarnação, seja anátema” (ibid., p. 437).

Ora, enquanto a Escola de Alexandria se filiava a uma tradição clássica, basicamente platônica e neoplatônica (não por acaso Plotino tinha estudado nessa cidade), a de Antioquia apoiava-se em Aristóteles. Este era lido primeiro em grego, mas, com o passar do tempo e a afirmação da cultura e da língua síria, as traduções foram aparecendo. Na segunda metade do século V, já se traduzia Aristóteles (VÖÖBUS, 1965, p. 21), embora a tradição afirme que o primeiro tradutor foi

Sargis de Reshaina (+ 536). Diga-se de passagem que a esses tradutores sírios e ao grupo da Escola de Nisibis o Ocidente deve as traduções de Aristóteles que os árabes levaram para a Península Ibérica e daí para a Universidade de Paris.

A ascendência clássica divergente (Platão x Aristóteles) serviu, portanto, de apoio a uma tendência exegética oposta (alegoria x literalidade); mas ambas eram reforçadas por sentimentos e longas tradições de independência política – como províncias do Império Romano, tanto o Egito como a Síria sempre estiveram numa situação de inconformidade, quando não de revolta, contra o poder estrangeiro. E a Síria de tal modo se sentia um caso à parte dentro do Império Romano do Oriente, que, sempre que lhe era possível, se desligava dele. Isso aconteceu diversas vezes, como quando Khosroes II, da Pérsia, no início do século VII, invadiu o Império Bizantino (conforme assinalamos acima). Mas, quando os árabes, meio século após, repetiram a proeza, “o Deus da vingança nos libertou das mãos dos romanos por intermédio dos árabes (...) Foi de grande vantagem para nós sermos salvos da crueldade dos romanos, e de seu ódio implacável contra nós” – escrevia Bar-Hebraeus (ou Abul Faraj), escritor do século XIII, sobre a conquista da Síria (cit. KNOWLES, 1983, p. 90). Ou seja, a Síria desenvolvia com afinco uma cultura própria, tendencialmente divergente da ortodoxa, para afirmar sua identidade – note-se, porém, que a Síria de então abrangia uma área de influência cultural muito maior do que a que corresponde ao atual país do mesmo nome.

Ora, quando o separatismo político se apóia no cultural e ambos reforçam o religioso (teológico), não é de admirar que a tendência de interpretação da Escritura se afirme em sentido oposto ao do Patriarca e do Imperador; e quando um imperador sírio – Leão Isáurico – assumiu o poder em Constantinopla, a teologia síria, que interpretava à letra a proibição do culto das imagens, dominou o Império e a Igreja. É significativo que a tendência oposta se apoiasse nas igrejas da Grécia e que estas se revoltassem contra o iconoclasmo, que, de certo modo, era sírio; mais ainda, que fosse uma imperatriz grega – Irene –, que restaurou o culto no interregno das duas fases iconoclastas.

Mas a interpretação literal e o separatismo sírio não explicam todo o iconoclasmo; os argumentos fundamentais, como vimos, eram mais graves.

As respostas à interpretação literal da proibição bíblica, que identificava o culto das imagens com a idolatria, foram desenvolvidas por Abu Qurrah – o que não deve admirar, uma vez que sua diocese ficava no âmbito de influência da escola síria ou de Antioquia. Sidney Griffith, na Introdução ao tratado, resumiu assim os principais argumentos do autor: 1. o entendimento humano necessariamente parte do que é sensível para chegar ao inteligível; a própria Escritura é constituída de palavras e textos que são elementos corporais e sensíveis. Portanto o uso de coisas materiais para o homem se elevar do material ao inteligível não ofende a Divindade; 2. a prática de fazer imagens é tão antiga e difundida entre os cristãos que só pode ter origem nos apóstolos. Ora, estes utilizavam rituais litúrgicos e outras formas sensíveis de vida religiosa, então o uso de imagens deve ser considerado resultado da vontade apostólica – e divina –, criando novos procedimentos para uma Nova Aliança (distinta da Antiga); 3. alguns dos mais antigos doutores da Igreja falam no culto das imagens e na legitimidade da sua veneração. Ora, se a doutrina deles foi aceita na tradição, ninguém se pode afastar deles sem se afastar da Igreja; 4. a proibição de fazer imagens era endereçada aos israelitas por causa da sua freqüente tentação de idolatria, mas não se aplica aos cristãos, que sabem venerar imagens sem as adorar. É neste ponto que Abu Qurrah se alonga, mostrando que a proibição não podia ser tomada tão à letra, pois, já em outros livros do Antigo Testamento, se citam casos em que as imagens foram legitimadas desde os tempos da construção da Arca da Aliança e depois na construção do templo de Jerusalém.

Diz Abu Qurrah que, para saber como obedecer ao mandamento, é preciso conhecer as intenções divinas na sua economia (o plano de salvação da humanidade). O capítulo XX do Tratado é um dos mais densos a esse respeito, e o autor insiste em repetições e exemplos que poderíamos agrupar nesta seqüência: 1. Deus proibiu que se fizessem imagens e proibiu a prostração perante imagens; 2. Deus expressamente ordenou a confecção de imagens, como os querubins da Arca e a decoração do templo; 3. os profetas e homens

santos fizeram imagens e prostrações (cita exemplos da Bíblia) e não foram castigados; 4. a razão pela qual os profetas procederam desse modo está latente na contradição entre 1 e 2, que os levou a interpretar a proibição de imagens como a interdição de ídolos, e a prostração como adoração. Abu Qurrah destaca os diversos procedimentos e motivos que levaram os profetas a interpretar Ex. 20, 4-5 de uma forma não-literal: (a) a proibição era um exercício de economia (*at tadbû*, no original em árabe), isto é, tem que ser entendida dentro da administração da Providência ou do Plano de Salvação que Deus fez para a humanidade, ou seja, procede por fases com exigências distintas; (b) considerando esse plano e providência, os profetas “compreenderam o sentido e os propósitos da proibição”; (c) eles “entenderam o sentido das palavras divinas”, que não se referem ao objeto ou à ação em si mesmas, mas à intenção de idolatria; (d) a proibição foi um “exercício dentro do plano divino, que não tinha valor absoluto”, quer dizer, para certas pessoas em certa época Deus falou de uma maneira, mas para outras pessoas e épocas Deus fala de outra; (e) é por isso que os profetas, ao fazerem imagens, procederam de forma diferente do que tinha sido dito à população em geral, “porque eles entenderam o sentido das palavras divinas sem que fosse necessário que Deus lhes desse um mandamento para o fazer” – e o sentido era só este: que os israelitas não deviam adorar nenhum outro Deus; (f) eles o fizeram, porque “reconheceram qual era a razão da proibição”. Aliás, a diferença entre o agir dos homens santos e o da população (dos tempos de Moisés) aparece ainda no mesmo capítulo, quando, a propósito de Salomão, o autor afirma que Deus dá as suas ordens “de acordo com a capacidade da sua inteligência”. Mas a Escola de Antioquia e seus prolongamentos na Síria dos séculos VII e IX não aceitavam a interpretação moral da Escritura, nem o sentido místico, nem a alegoria; só o sentido literal – as imagens são idolatria e, portanto, interditas, rejeitadas, repudiadas.

Vale lembrar que, muito antes de Abu Qurrah ter feito todo esse exercício de exegese, já o concílio de Nicéia de 787 dissera: “Saúdamos a imagem da venerável e vivificante Cruz, e as santas relíquias, e recebemos as imagens santas e dignas de louvor; nós as saudamos e beijamos, conforme as antigas tradições da Santa Igreja Católica de

Deus, isto é, a dos nossos Santos Padres, que também as receberam e as estabeleceram em todas as santíssimas Igrejas de Deus, e em todos os lugares por onde se difundiram” (4.a sessão, *apud* PERCIVAL, p. 541).

A relação entre imagem e protótipo é uma questão fundamental na crítica dos iconoclastas ao culto das imagens. Nas propostas ou perguntas enviadas por Constantino V ao concílio acéfalo, já se dizia que ou a imagem é consubstancial ao protótipo (que ela representa) ou não é; se não é, não pode ser verdadeira; mas se é, então tem de ser herética, porque das duas uma: ou as imagens separam as duas naturezas (divina e humana) de Cristo, representando só a natureza corporal, ou as unificam demais e limitam a divina natureza, e em ambos os casos se trata de heresia. “Se a imagem é boa – diz a primeira *peusis* ou pergunta de Constantino –, ela é consubstancial ao seu protótipo (cit. NICÉFORO, 225 H, 15, p.72). Ora, diz Nicéforo, depois de uma profusão de insultos contra o imperador (bobo, palhaço, bêbado, ímpio, fala-barato..), “é claro que uma cópia ou uma imagem não são da mesma natureza do original, senão não seriam artificiais; uma coisa é a essência, e outra a arte”. E prossegue: “A natureza foi tirada do nada para o ser pelo demiurgo e artista de todas as coisas. Mas a arte imita a natureza, não se identifica com ela. Pelo contrário, a arte toma a imagem visível e natural como modelo e como protótipo, para dela tirar um objeto que se lhe assemelhe, que seja digno de comparação, como se pode constatar na maior parte das produções artísticas “ (NICÉFORO, 225 B.C.D. p.72-73). E depois de comprovar o absurdo da consubstancialidade da imagem com o protótipo, afirma: “Pois é impossível que aquilo que é apenas semelhança se identifique estrita e integralmente com a verdade do modelo” (ib.228 A). A argumentação continua utilizando a noção de arquétipo como sendo distinto do ícone: seria insensato dizer que o ícone produz o arquétipo, pois a identidade entre ambos é somente na visibilidade, e não na substância. Se fosse identidade substancial, a relação seria recíproca, e o ícone seria causa do arquétipo (ou protótipo) pensamento que só pode, diz Nicéforo, ser resultado de uma mente falsa e desorientada (229 A, p.75).

De fato, todos os iconodoulos defendiam que a imagem difere em essência (*kat'ousian*) do protótipo; portanto, venerar a imagem é diferente de adorar o protótipo, tanto quanto respeitar a estátua do

imperador não é culto à sua pessoa humana (cit. MONDZAIN, 1996, p. 97-98); ou ainda, no dizer de Nicéforo (ib. 88 a e b), a honra prestada à imagem repassa para o protótipo; e nas palavras do II Concílio de Nicéia: fazemos e veneramos as imagens “para que, pela representação, sejamos capazes de remontar e nos lembrar do protótipo, e ter parte na santidade de alguma delas” (quarta sessão, *apud* PERCIVAL, p. 541 b)

As imagens são sermões silenciosos e livros para os letrados, dizia João Damasceno em *A fonte do conhecimento*. Ele insiste na relação entre o crente e a imagem e no efeito moral que a imagem exerce sobre quem a contempla e venera. Nessa concepção, a imagem tem uma função pedagógica e no culto tem um papel que conduz à latria (adoração) do representado, e não dela mesma; o que importa é a atitude interior de veneração e respeito.

Mas João falava ainda de outra ação exercida pelo ícone, e que não é somente moral, mas mais propriamente litúrgica. Dizia ele (JOÃO *apud* NICENE, p.88b): “quem pode fazer uma imitação do Deus invisível, que não tem corpo, não pode ser delimitado (circunscrito) e não tem forma? Querer dar uma forma à divindade é a suprema loucura e irreverência” Com essa frase de *A Fé Ortodoxa* (cap.16) ele concordava com a questão básica dos iconoclastas: Deus não pode ser imitado nem corporeificado, mas isso – continuava ele – só poder ser tomado à letra se se refere ao Antigo Testamento, porque, com a Encarnação, Deus se fez corpo e pode ser representado na matéria sem ofensa à Sua dignidade. E tudo o que Jesus Cristo fez e disse, prossegue João, “foi escrito para lembrança e instrução daqueles que, como nós, ainda não viviam naquele tempo.” Mais ainda, como muitos não sabem ler e outros não têm tempo para leituras “nossos Pais na fé aprovaram que esses eventos fossem pintados em imagens como atos de grande valor, de modo a constituir um memorial conciso do que aconteceu” (ib). Assim, continua o Damasceno, nos lembramos pelas imagens, mas não as adoramos; ao que prestamos culto é àquilo ou Àquele de que as imagens são o *tipo*, o retrato de um modelo. Dessa forma a função dos ícones como memoriais é nos animar a imitar o valor dos santos e glorificar a Deus.

O conselho de João é retomado pelos iconófilos posteriores: “como podem os cristãos ser criticados por fazer imagens da figura de Cristo representando-O em sua pregação, ou as figuras dos santos no cumprimento dos seus afazeres, se elas são memoriais que nos motivam a exprimir gratidão ao Messias por ter encarnado por nossa salvação, e para imitar os santos em tudo o que passaram por Seu amor? Neste sentido, olhar para as imagens deles, mesmo que essas imagens não tenham com eles nenhum contato, é como vê-los a eles mesmos” (ABÛ QURRAH, 1997, p. 63). E continua: os escritos também são representações de palavras, e estas de coisas, mas as imagens todos entendem, e os escritos não. “Conseqüentemente”, de certo modo as imagens são superiores ao discurso escrito: ambos são memoriais das coisas para as quais apontam, mas como memoriais os ícones são mais expressivos do que os escritos no seu propósito de instruir quem não sabe ler, porque para eles os ícones são mais confiáveis do que os escritos” (ibid., p. 64).

Essa função moral e litúrgica da imagem pode ser expressa, para falar em termos atuais, como uma psicologia da relação crente-ícone (ou imagem). Mas a argumentação dos iconodoulos comporta e analisa uma teologia da imagem que tem mais a ver com a ontologia e que apresenta pelo menos dois temas importantes: a humanização do sobrenatural e a circunscrição do que é incircunscritível, ou seja, como dois aspectos da materialização do espírito, o ícone torna próximo do homem aquilo que lhe é radicalmente superior e ao mesmo tempo que sobrenaturaliza o humano traz à forma (circunscreve) material. Aquele que, por estar na eternidade, não pode ser limitado nem no tempo, nem no espaço. A teologia da imagem é assim uma Teologia e uma Ontologia que se constrói com paradoxos. Passemos, então, a discutir esta contradição: a imagem não é da mesma substância do modelo (arquétipo ou protótipo), mas, de algum modo, o comporta, porque o torna presente.

A imagem não tem contato com o representado, não tem a mesma natureza dele; no entanto há entre eles uma tal relação, que o que se faz à imagem é como se fosse feito ao que por ela é figurado. Esse ponto é explicado por Abû Qurrah com um exemplo: se os judeus, que não querem imagens, vissem os nomes dos profetas escritos num pa-

pel, e este papel espezinhado e sujo, não considerariam esse ato um ultraje aos mesmos profetas? “Ora os nomes não têm contato real com os profetas. E contudo os judeus querem que seja mostrado respeito a esse pedaço de papel “ (1997, p. 64). E acrescenta: “Se os ícones são superiores aos escritos, também são superiores aos nomes”. No entanto, mesmo que o ícone não tenha contato com o original, o que se faz ao ícone nos põe em contato com aquilo que é figurado; assim o diz o mesmo Teodoro ao falar da cidade que Deus mandou Ezequiel representar: “O profeta fez certamente um ícone da cidade diante dele, tal como Deus lhe dissera. Tudo o que fosse feito ao ícone entrava em contato com ela; a ela seria feito algo idêntico ao que era feito ao ícone “(Ibid., p. 66). E da mesma forma acontece com os escritos: o que é feito a eles nos põe em contato com o que eles indicam.

É difícil entender este “entrar em contato “se não há identidade na substância e, portanto, não há contato substancial; talvez se possa interpretar que Abû Qurrah emprega uma noção ambivalente de relação: a imagem não tem relação de contato conatural (não é da mesma natureza) com aquilo que representa, mas coloca os homens em relação de contato com o figurado. A relação ícone-protótipo não é, pois, a mesma do homem (ou ato humano) com o protótipo por meio do ícone. O ícone ou imagem é um intermediário, tem esse poder, mas não tem participação no ser original.

O ícone é uma representação: essa afirmação implica dois aspectos parcialmente contraditórios, ao menos na aparência, já que representação significa que o representante, ao mesmo tempo, *é e não é* a coisa representada. Não é, enquanto é somente imagem, semelhança, algo que lembra, mas não é da mesma natureza; é, porque a imagem não apenas produz um efeito na mente de quem o vê: ela torna presente a *res*, aquele que é significado (re-presenta). Ora se o ícone atualiza a presença é porque sua semelhança é mais do que aparente.

Para os iconodoulos, esses dois aspectos (é, não é o ser figurado) não se contradizem, mas se complementam; porém, para os iconoclastas, a contradição é real e, em qualquer caso, a figuração é idolátrica e ofensiva à dignidade divina – lembremo-nos de que eles são, filosoficamente, aristotélicos, por isso não admitem a simultaneidade do ser e não ser.

A representação, contra-argumentam os iconófilos (os adeptos da imagem), não é certamente o próprio representado, pois, quando Ezequiel diz que viu a glória de Deus num carro de fogo, com as figuras de quatro rostos – de homem, de leão, de touro, e de águia (Ez. 1, 10-26) e acima deles um trono e uma “aparência” de homem, explica: “Esta é uma representação da glória divina, e quando eu a vi me curvei diante dela”. Ora, continua Teodoro Abu Qurrah ao comentar este trecho: “Ezequiel sabia perfeitamente que o que ele via era uma representação, tal como ele disse. Longe dos santos profetas pensar que Deus fosse alguma coisa parecida com o que eles relatavam!” (1997, p.60). E logo a seguir, comentando a dança de David diante da arca: “Ao que eles (profetas) prestavam homenagem era algo subjacente, escondido, que eles imaginavam em suas mentes, e do qual a arca era o ícone” (ib.).

Cita depois outros profetas: Isaías diz que viu o Senhor Deus (Is.6, 5) com seus próprios olhos, mas não O viu, porque, se visse Deus, morreria (segundo o dito de Ex. 33,20), e conseqüentemente o que viu era Deus e, ao mesmo tempo, não era Deus; e Oseas (12, 10) diz que os profetas fizeram semelhanças divinas.

De tudo isso, Abu Qurrah conclui: quando Ezequiel se prostrou perante o carro de fogo, o que ele homenageou “foi uma semelhança, como ele mesmo disse. Mas a semelhança era um ícone” (ibid., p. 61). Essa frase parece dizer claramente que um ícone não é só uma semelhança e, portanto, de alguma forma, é uma presença real.

A Economia da Salvação, que tem como núcleo fundamental a Encarnação do Verbo na humanidade de Jesus Cristo, constituindo uma só Pessoa, confere legitimidade ortodoxa ao ícone: porque em Cristo a divindade estava presente na humanidade, assim na imagem plástica (pintura, escultura) de Cristo se representa a forma humana sem circunscrever a divindade, nem separá-la, nem confundi-la. Mas a Encarnação tem outra conseqüência, e é que assim como a pessoa de Cristo era (e é) portadora da divindade (do Verbo, do Logos), assim o ícone é portador do sagrado. A matéria tem dignidade e capacidade de tornar presente o espírito, tal como (mas não do mesmo modo) o corpo humano tem capacidade e dignidade de receber o próprio Deus. A visibilidade do Céu na Terra através da materialidade da imagem é

mais do que simbólica, é atualização e presentificação do protótipo. Nesse sentido, a Teologia Litúrgica da Igreja Ortodoxa (grega e russa) é mais explícita e objetiva do que a Ocidental Romana, que tem as imagens santas como representações com valor predominantemente subjetivo. Assim, em termos de tendência básica (*grosso modo*) à ontologia fundamental do ícone russo e grego contrapõe-se uma psicologia religiosa do *santinho* católico romano. A oposição não é tão clara se considerarmos a prática da religiosidade popular ocidental (onde é comum castigar a imagem do santo que não realizou tal milagre que o povo pedia) que identifica a imagem com o seu protótipo; e se prolonga na mentalidade das pessoas comuns que operam essa identificação até com os personagens/atores do cinema e televisão. O ícone tem um poder teóforo (conduzir a divindade) que não é substancial, mas é de valor existencial, do mesmo modo que a imagem virtual do cinema carrega consigo um poder de efeito que não é aparente. Em ambos os casos, fica evidente uma ontologia que não é aristotélica (pois admite contradições) e que também não é cartesiana (porque admite transições entre a matéria e o espírito, e não oposições).

Para terminar com NICÉFORO (1989, 256 A/B): “Nós dizemos que aquele que imprime uma marca não separa, mas une, no sentido que produz no ícone a criatura visível e seu corpo (de Cristo) passível como o nosso, sem por isso dividir nem diminuir o modelo; antes reúne as duas naturezas, colocando-as em contato e relação, e seja quais forem as palavras que utilizemos, o ícone reforça estreitamente os laços da unidade.”

## Referências

### 1 Textos

BETTENSON, Henry (Ed.). **Documentos da Igreja Cristã**. 3. ed. São Paulo : Aste: Simpósio, 1998.

DECLARAÇÃO (Horus) DE HIEREIA de 754 (extratos): apud MONDZAIN, 275-279.

JOHN OF DAMASCUS. **Exposition of the orthodox faith**. Trad. S. D. F. Salmond. em Nicene and Post-Nicene Fathers, vol.9, 2.a parte.

NICÉPHORE. **Discours contre les iconoclastes**. Trad. apres. e notas

Marie-José Mondzain-Baudinet. Paris: Klincksieck, 1989.

PERCIVAL, Henry R. **The seven ecumenical councils of the undivided Church.** Em nicene (...) v. 14 : The seventh ecumenical council - The second council of nice; AD.787, p.521-615.

SCHAFF, Philip & WACE, Henry (org.). *Nicene and Post-Nicene Fathers.* Hendrickson Publ., 1995

THEODORE ABÛ QURRAH. **A treatise on the veneration of the holy icons** Trad. int. notas Sidney H. Griffith. Lovaina: Peeters, 1997

## 2 Referência

FAHLBUSCH, Erwin e outros (ed). **The encyclopedia of christianity.** Trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids/Leiden: Eerdmans/Brill, 2001 (Göttingen, 1986)

QUASTEN, Johannes. **Patrologia.** Trad. Ignacio Oñatibia e outros. Madrid, BAC, 1984-85, ed. 3.a (I) e 4.a(II).

## 3 História

GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman Empire.** Londres, The Folio Society, 1988 (1776-1788) vol.6.

GILLMAN, Ian ; KLIMKEIT, Hans-Joachim. **Christians in Asia before 1.500.** Richmond: Curzon, 1999.

KNOWLES, David ; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova história da Igreja.** Trad. João Fagundes Hauck. Petrópolis, Vozes, 1983, vol. II, I Parte.

VÖÖBUS, Arthur. **History of the school of nisibis.** Lovaina: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965. v. 266 subsidia 26.

## 4 Comentários

MONDZAIN, Marie-José. **Image, icône, économie:** les sources bizantines de l'imaginaire contemporain. Paris: Seuil, 1996

## Endereço do autor:

Rua das Acácias 121, A .1/202

Florianópolis - EC - Brasil

CEP: 88040-560

E-mail: lupi@cfh.ufsc.br