

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Reflexiones exegéticas sobre la Iglesia y el Imperio en el cercano Oriente medieval. El cristianismo entre dos ecumenicidades.

: Francisco, Hector R. (UNGS / UBA).

Cita:

: Francisco, Hector R. (UNGS / UBA). (2007). *Reflexiones exegéticas sobre la Iglesia y el Imperio en el cercano Oriente medieval. El cristianismo entre dos ecumenicidades. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/800>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: “Reflexiones exegéticas sobre la Iglesia y el Imperio en el cercano Oriente medieval. El cristianismo entre dos ecumenicidades.”

Mesa Temática Abierta: N°87 *El Mundo Medieval hoy o cómo interpretar la Edad Media en el siglo XXI: enfoques, temas y propuestas.*

Universidad, Facultad y Dependencia: UNGS, Instituto de Ciencias UBA, Filosofía y Letras

Autor: Héctor R. Francisco

Dirección, teléfono, fax y dirección de correo electrónico: Piedras 1730 PB “B” (1140) Capital Federal, TEL 43077198, FAX 43007633, e-mail hfrancisco@fullzero.com.ar

Las diversas aproximaciones en torno al problema de la relación entre la Iglesia y el Estado en la Antigüedad tardía coinciden en señalar la estrecha vinculación entre ambas instituciones. Según esta perspectiva, el dominio universal romano se unía a la ecumenicidad cristiana de manera inseparable. El propósito de este trabajo será proponer una comparación de la eclesiología imperial en el período protobizantino y la desarrollada por el movimiento anticlacedonio con el fin de analizar las diversas percepciones en torno a la problemática relación entre la Iglesia y las estructuras políticas vigentes en el cercano oriente. Ambas eclesiologías se construyeron a partir de una exégesis histórica que tomaba como modelo la Historia sagrada pero, partiendo de un similar punto de partida, presentaron diversas miradas en torno a la idea de Iglesia. Partimos de la siguiente hipótesis: el modelo ecuménico planteado por la Iglesia del imperio romano adquirió, en sus márgenes, discursos alternativos que permitieron establecer nuevas formas de identidad basadas en la primacía del discurso ascético sobre la ecumenicidad Estatal.

La eclesiología imperial bizantina. Un intento de caracterización.

Una vez finalizado el período de persecuciones de principios del siglo IV, las comunidades cristianas enfrentaron el desafío de su incorporación dentro del marco normativo de la “constitución” Imperial. El edicto de Galerio del 311 concedió el *status* de persona jurídica plena a las Iglesias cristianas consideradas “*el cuerpo cristiano*”¹ y las incorporó dentro de la estructura del derecho público a la esfera de la *utilitas publica*² con un papel equivalente a los funcionarios imperiales.³ La consecuencia

¹ Eusebio *Historia Eclesiástica* X, 5

² Schwartz, E. *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig, 1913, p. 149.

³ Dig., I.1.1.2 Este carácter particular de la Iglesia dentro del Estado bizantino es objeto de debate. Por un lado Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*. Darmsstadt, 1959. y Beck, H. G. “Kirche und Klerus im staatlichen leben von Byzanz” en *REB*, 24, 1966 pp. 1-24. ven a la Iglesia incorporada al Estado como

inmediata fue su inserción dentro de las competencias legislativas del Emperador lo que implicaba un cierto control de éste sobre sus actividades.⁴ La Iglesia no sólo fue el soporte ideológico de la autocracia imperial señalando su papel providencial sino que también, por medio de la liturgia como elemento de articulación de las esferas humana y divina, asegura la prosperidad del cuerpo político en tanto es a la vez un cuerpo religioso. Este papel de la Iglesia como garante de la *Res publica* se proyecta al campo dogmático a través de los debates en torno a la correcta adoración (*orthopraxis*) por medio de la correcta expresión de las verdades de fe (*orthodoxia*) dándole a los debates cristológicos una dimensión (entre otras) política.

La pertenencia de la Iglesia a la esfera del derecho público le atribuía la función primordial la práctica religiosa que garantizara el favor divino para el Imperio. Este favor se diferenciaba de la equivalente noción pagana por su carácter teleológico. La *oikonomía* divina era la manifestación de la voluntad de Dios en el devenir histórico que atribuía al imperio el papel de instrumento en la consumación de dicho plan. La consecuencia central de esta incorporación de la Iglesia a la esfera de competencias Imperiales será la formulación de una eclesiología que identifica al cuerpo del Imperio, la *romanitas*, con el cuerpo de creyentes, la *cristianitas*, uniendo el dominio universal romano a la ecumenicidad cristiana tal como la definía el Patriarca de Constantinopla, Antonio IV, en una carta escrita entre 1394 y 1397 al príncipe Basilio I de Moscú:

*“El santo Basileus ocupa un lugar importantísimo en la Iglesia (...) porque los emperadores siempre han afirmado y fortalecido la religión en toda la tierra, han reunido los concilios ecuménicos, han garantizado las reglas fijadas por los sagrados cánones sobre dogmas justos y sobre la vida de los cristianos dándoles fuerza de leyes, han dado numerosas batallas contra las herejías (...) El santo emperador es consagrado basileus y autócrata de los romanos, es decir de todos los cristianos (...) No está bien hijo mío que digas: ‘tenemos una Iglesia pero no un emperador’ porque no es posible que los cristianos tengan una Iglesia sin emperador, ya que el Imperio y la Iglesia forman una comunidad muy unida y es imposible disociarlos.”*⁵

un departamento burocrático. En cambio, Hussey, J.M. *The Orthodox church in the Byzantine empire*. Oxford. 1986, pp. 299-303 la rechaza.

⁴ Ullmann, W., “El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo”, en Bertelloni, F., *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires. 2002, pp. 14-15.

⁵ *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, II, 188-92; cf. *Russkaya Istoricheskaya Biblioteka*, VI, Appendix 40, cols. 265-76.

Sin embargo, esta forma de entender la relación Iglesia-Imperio no puede ser calificada meramente como *cesaropapismo* (que dice más de la percepción occidental de la relación Estado – Iglesia en Bizancio que de la misma concepción bizantina),⁶ ya que su aplicación en la práctica encerraba una paradoja. Ésta emergía de la instrumentalidad del Imperio en el cumplimiento de la providencia divina. Si bien ambas instituciones eran percibidas como dos funciones complementarias en el plan divino para el mundo, a la vez su distinción limitaba los alcances de la figura imperial en su autoridad sobre la Iglesia.

En tanto ambas instituciones derivaban de la providencia divina, es decir, se incorporaban al Plan divino de la Historia de salvación, la equiparación de ambos conceptos hace del Emperador el engranaje central en la vida interna de la Iglesia. Esta posición articuladora del emperador no es resultado, como se ha sostenido, de la mera “orientalización” de la monarquía romana,⁷ sino de la particular evolución de la religión desde el principado.⁸ Pero si el derecho público romano atribuía al emperador el papel de *pontifex maximus*, lo que en la tradición pagana ligada al principado no presentaba ninguna objeción significativa, en el ámbito cristiano presentaba situaciones difíciles de resolver desde el punto de vista práctico. El mismo Eusebio intentó resolver esta paradoja. Por un lado el Emperador, en tanto es un imitador de Cristo incluye en sus funciones los aspectos sacrificiales de la monarquía y la dota de un carácter casi sacerdotal. El Emperador estaba revestido de una misión divina, es decir orientar a sus súbditos a la piedad.⁹ Esta concepción será desarrollada más tarde por Justiniano cuando consideró el rol primordial del Emperador era velar “*por esa cosa esencial y necesaria entre otras, que es la salvación de las almas*”¹⁰ para lo cual el Emperador debe “*preservar intacta la pura fe de los cristianos y defender contra toda perturbación el estado de la muy santa Iglesia Católica y apostólica*”¹¹.

⁶ Dagron, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. 1996 París. Pp. 290-322

⁷ Como asumía Rostovtzeff, M. *Historia Social y económica del Imperio romano*. Vol. 2, Cap. 12

⁸ Altheim, F. *El dios invicto*. Buenos Aires. 1966. pp. 117-120 y 141-146

⁹ *Vita Constantini* IV,24.

¹⁰ C.J. I, 5, 18 “Πα/ντων ποιου/ντων προ/νοιαν τ=ν συμφερο/ντων τοι=φ η(μετε/ροιφ υ(πηκο/οιφ ε)κεινου μα/λιστα πα/ντων ω(φ πρω/του και/ τω=ν α)λλων α)ναγκαιοτ/ατου πεφροντι/καμεν του= τα/φ αυ)τω=ν σω/ζειν ψυξα/φ”

¹¹ *Adversus Originem*, PG, 86, 1, 946-947 “Η(μι=ν με/ν α)ει/ σπουδη/ γε/γονε/ τε και/ ε)/στι το/ τη/ν ο)ρθη/ν και/ α)μω/μητον πι/στιν τω=ν Ξριστιανω=ν και/ τη/ν κατα/στασιν τη=φ α(γιωτα/τηφ του= θεου= καθολικη=φ ε)κκλησι/αφ α)τα/ραξον δια/ πα/ντων φυλα/ττισθαι.”

El mantenimiento de la ortodoxia constituía un objetivo central en la ideología imperial, Averil Cameron la explica como fruto una sociedad que tendía hacia la uniformidad y la jerarquización, y se expresaba en un discurso cristiano que catalogaba, interpretaba y condenaba la diferencia.¹² Pero el resultado de esta misión imperial era necesariamente paradójico. La dirección en la que el Estado tardoromano se dirigió a suprimir todo disenso conllevaba a un doble efecto. En primer lugar a una permanente redefinición de la “herejía” que abría caminos en la medida que precisaba dichas definiciones, en la medida que la legislación es a la vez condenatoria del disenso y creadora de otros nuevos. En segundo, la herejía no es nunca totalmente anulada, aparece en nuevas formas inesperadas cada que vez que se suprime alguna. Cada paso legislativo es un golpe infructuoso contra la hidra. Esta cualidad es la regla principal de un juego en el que “ (...) *the orthodox emperor requires resistance in order to be able to assert his orthodoxy, just as he requires enemies on whom to trample in endless triumphal iconography in order to assert his eternal victory.*”¹³

El problema fundamental es que la ortodoxia y el imperio son equivalentes ¿Pero quién sanciona a quién? Esta paradoja fue percibida por primera vez durante las controversias trinitarias del siglo IV. La más importante atribución del emperador en cuanto a los asuntos eclesiásticos era la convocatoria a concilios. Así actuó Constantino en la convocatoria del primer concilio de Nicea, en función de su carácter de gobernante supremo y de los asuntos de la Iglesia como *status rei romanae*. El emperador promulga las decisiones, dotándolas de un carácter legal y los mismos funcionarios imperiales supervisan su aplicación.¹⁴

Por otro lado, Eusebio remarca como el Emperador, frente a los obispos reunidos en Nicea, se refería a sí mismo con el título de επισκοπο/ποφ τω=ν εκτο/φ (obispo de los de afuera) mientras que los obispos eran επι/σχοποι τω=ν ει)/σω τη=φ εκκλησι/αφ (de los que están adentro de la Iglesia).¹⁵ Esta declaración suponía una clara demarcación de competencias entre los aspectos dogmáticos reservados para el clero y los aspectos disciplinarios, rituales (es decir las

¹² Cameron, Averil “Ascetic clousure and the end of Antiquity” en Wimbush, V & Valantasis, R. *Asceticism*. Oxford. 1998

¹³ idem p. 157

¹⁴ Ullmann *Op. Cit.* p. 26

¹⁵ *Vita Constantini* IV,24 PG 20 col. 913-916.

manifestaciones externas del dogma) como competencia Imperial.¹⁶ Como recuerda Ullmann, si tenemos en cuenta el amplio campo semántico de la palabra “obispo” (en el sentido de supervisor, guardián o tutor) se puede entender el marco en el que actuaba Constantino, que interpretaba la unidad del cuerpo de creyentes como parte de las competencias del Estado en tanto aquel pertenece al *status rei Romae*. Tal como lo explicaba Justiniano en sus novela VII “*Pues es poca la diferencia entre sacerdocio y el Imperio...*”.¹⁷ Pero no podemos inferir de la concepción del Emperador como “Obispo de los de afuera” como el reconocimiento de funciones sacerdotales en el emperador sino todo lo contrario. Por medio de esta argucia retórica el Emperador no se convierte en *Episcopus episcoporum*¹⁸ tal como intentó reivindicar sin éxito Constancio II sino que la distinción entre sacerdocio y monarquía adquiere un carácter ambiguo y problemático, generador de múltiples tensiones. En la práctica, la autoridad imperial en materia religiosa no era absoluta y emergía de una condición tautológica; el emperador adquiere ese papel de legislador siempre y cuando se comportara de manera ortodoxa. En este sentido, el papel de esta ideología resulta más una limitación que una extensión de sus funciones.¹⁹

La tensión resultante de esta paradoja en la concepción providencialista del Imperio romano se expresaba con mayor claridad en la exégesis imperial. Esta forma de exégesis que adapta elementos bíblicos a la teología política imperial, y que puede caracterizarse de profundamente “histórica”, permanece abierta a un abanico de posibilidades que alternativamente limitan o refuerzan diferentes aspectos. La “tipología imperial” adquirió dos lenguajes predominantes. En primer lugar, asimilaba la figura del emperador, en tanto legislador, a figuras bíblicas como Moisés, David, Pablo de Tarso o el prototipo de emperador piadoso, Constantino y al Imperio como *typos* del pueblo de Israel. Lejos de ser la base del “cesaropapismo”, la asociación entre el emperador con los reyes bíblicos condicionaba su autoridad a la sanción de la Iglesia quien monopolizaba la interpretación y transmisión de dicha tipología.

En segundo lugar, el lenguaje escatológico. El Imperio era un reflejo terrenal de la monarquía de divina y, de la misma manera que Dios era el gobernante supremo de las

¹⁶ Ullmann *Op. Cit.* pp. 26-27

¹⁷ Nov. VII, 2,1

¹⁸ Dagrón, *G.Op. cit.* p. 148

¹⁹ Dagrón *Op. Cit.* pp. 312-314

jerarquías celestes, el Emperador gobernaba en la tierra con la colaboración del clero.²⁰ Esta lectura providencialista se había arraigado profundamente en tiempos constantinianos y formaba parte del patrimonio cultural común. Esta característica significaba un serio límite para cualquier reformulación de una teoría (si es que así puede llamársela) acerca del lugar que debía ocupar el Imperio en la Historia de salvación.²¹ A su vez, esta limitación condicionaba las variables sobre las que se podía construir un modelo de sociedad cristiana. Gregorio de Nacianzo definía el carácter político del cuerpo de creyentes a partir de la exégesis de 1Pe. 2: 9. Para el padre capadocio la Iglesia era un *sacerdocio real* (*Basileíon hieráteuma*) asignándole un valor político.²² Este tipo de exégesis imperial, sustentada en interpretaciones providencialistas, era heredera de las tradiciones judías y helenísticas acerca de la realeza sagrada.²³ El esquema providencialista del devenir histórico abría una puerta permanente en la percepción del cambio como una preparación para la segunda venida de Cristo. Los acontecimientos adquirirían sentido dentro del plan divino para la creación y, en la medida que cada uno de ellos apuntaba hacia la consumación final (*synteleía*) del orden temporal, su lectura se acomodaba de acuerdo con modelo bíblico.²⁴

La eclesiología monofisita. Una Iglesia de ascetas y mártires.

La exégesis histórica anticalcedoniana es un buen ejemplo de la manera en que el papel providencialista de la monarquía imperial podía ser refutada sin necesidad de abandonarla completamente. A principios del siglo VI Juan Rufo, en sus *Pleroforias*,²⁵ explicaba las catástrofes políticas del Imperio romano occidental a partir de una exégesis histórica que apuntaba directamente a descalificar las pretensiones calcedonianas de constituirse en ortodoxia desde dos puntos de vista alternativos. En primer lugar parte de la misma concepción imperial de la Iglesia como *typos* del Israel histórico y de la monarquía imperial como los reyes sucesores de David y Salomón. Sin

²⁰ Dvornik, F. *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. DOS, 9 Washington, 1966 pp. 611-850

²¹ Mango, C. "Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse" en AAVV 1984 pp. 431-432.

²² Gregorio de Nacianzo *Disc. Contra Juliano I*, 35 y II,26

²³ Podskalsky, G. "Representation du temps dans la eschatologie impériale byzantine" en AAVV *Le temps Chrétienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles*. París. 1984, pp. 439-450 p. 439 y 445

²⁴ Magdalino Magdalino, P. "The history of the future and its uses. Prophecy, Policy and Propaganda." En Beaton R. y Roueché C, *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*. Aldershot. 1993 (1993) p. 3

²⁵ Editada por F. Nau. *Patrologia Orientalis* 8 pp. 8-194.

embargo, en lugar de referirse a David, Salomón o Melkisedek como paradigmas, sobresale la figura de Ajab como arquetipo del rey tirano que empuja a su pueblo a la idolatría. En cambio, los “héroes” de la causa anticalcedoniana se transforman en los profetas de la causa de Dios frente a su pueblo desobediente. El recurso a la tradición profética (en especial las figuras de Jeremías y Elías) permitía al Juan adaptar la metáfora providencialista del Imperio como del pueblo de Dios para enfatizar la ruptura del pacto entre Dios y los hombres, y la ruina del pueblo elegido. Las profecías de Jeremías, Isaías y Elías,²⁶ o las Lamentaciones²⁷ son un marco de referencia permanente que construyen una “retórica de la diferenciación” que reconstruye la historia para refutar esta visión de la relación entre el Estado y la Iglesia. Si David, Salomón o Melquizedek formaban parte de los paradigmas de monarca piadoso, los anticalcedonianos también contaban con una batería de paralelos bíblicos que demostraban que no siempre el monarca se comportaba como garante de la ortodoxia. A partir de esta premisa, los historiadores monofisitas pudieron encontrar una clave interpretativa para condenar el concilio y a la vez generar una reflexión sobre los alcances de la voluntad Imperial en temas dogmáticos, sus límites y sus efectos en la unidad de la Iglesia.

El segundo elemento de su exégesis histórica es la escatología paulina²⁸ sobre la que se basó una nueva percepción del papel del Estado romano y su injerencia en la definición de fe. La combinación de dos fragmentos de la primera y segunda epístola a Timoteo, identificaba en los acontecimientos de su propio tiempo el cumplimiento de las profecías pseudopaulinas acerca de las divisiones en la Iglesia que se producirán en los últimos días, que estaban caracterizados por la decadencia moral de los hombres, la apostasía y la rebeldía general de los hombres hacia el plan de Dios.

En las *Pleroforias* la idea de desobediencia, trasgresión o rebelión se superpone a la figura del Anticristo. Por lo tanto no es su significación escatológica sino su valor simbólico lo que se encuentra en primer plano. Por el momento nos basta hacer dos observaciones. La primera nos remite a la incorporación de la profecía paulina como ingrediente central en el marco de la estructura narrativa. Ésta se compone de una

²⁶ *Pleroforias* p. 116

²⁷ *Pleroforias* p. 150-151

²⁸ En especial la desarrollada en las primera y segunda epístola a los tesalonicenses y Romanos 8: 19-25

sucesión de “testimonios” relativos a intervenciones milagrosas de santos que condenan la política imperial en el concilio de Calcedonia. De esta manera, es imposible disociar la relación prodigio, tipología bíblica y condena a herejía, ya que los prodigios adquieren su legitimación en tanto señales de la voluntad divina gracias a su estrecho vínculo con la referencia bíblica que le da forma y significado. Como observa Steppa,²⁹ el papel asignado por el discurso histórico a los herejes es confirmar la autoridad carismática del santo a través de la oposición permanente de dos campos: un “nosotros” virtuoso y obediente y un “ellos” perverso. De esta manera, la confrontación entre el Santo y los herejes, de la misma manera que los relatos de milagros, resaltaba esta oposición para generar un lazo de identidad entre el lector / audiencia y el santo o sus herederos espirituales.³⁰ Es por esa razón que el hagiógrafo apela a un juego de opuestos. La oposición “nosotros” frente a “ellos” no proviene de la Historia (en tanto es un pasado narrado) sino de su contexto de producción (en tanto narración sobre ese pasado). Al enfatizar una cierta comprensión de los herejes se enfatiza a la vez la autoridad espiritual de los santos ortodoxos y, en consecuencia, el milagro confiere autoridad tanto a las palabras del santo como a sus defensores. Efectivamente, en tanto éste posee la aprobación divina, que se expresa por medio de la intervención sobrenatural, sus palabras adquieren autoridad ya que emanan de del milagro mismo. El narrador se apropia de ellas y les confiere un significado de validación de su comunidad, en tanto es heredera del santo y difusora de su memoria.

Dentro de la narración el texto bíblico era el elemento decodificador. La presencia de la exégesis paulina de la figura del Anticristo como parte del relato obedece a una larga tradición exegética. La segunda carta a los tesalonicenses y la segunda carta de Juan, interpretaban la figura del Anticristo como una figura ligada al judaísmo.³¹ En el discurso de Juan Rufo, la herejía, el judaísmo y el Anticristo caen bajo una misma semántica, es decir, el paradigma de la desobediencia de Dios. Por extensión, los calcedonianos eran una *mimesis* de ambos, porque habían transgredido la ley divina y por esta razón, quedaban excluidos del cuerpo eclesial, eran un “otro” que carecía de legitimidad, no era el verdadero pueblo de Dios, sino unos rebeldes.

²⁹ Steppa, J. E. *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture*. Piscataway. 2002 pp. 144 y ss.

³⁰ Steppa *Op. Cit.* p. 144

³¹ Filoxeno afirmaba con respecto a los judíos “ellos esperan al anticristo, el falso Mesías.” PO 13.2 p. 249. *Apocalipsis de Zorobabel*. pp. 129-160.

La profecía paulina de una “última rebelión” que precede a un Anticristo proviene de un vocabulario heredado de la patrística de los siglos anteriores y que se aplica, en diferentes contextos, para definir a los herejes como la antítesis de Cristo. El juego que interconecta la figura del “Anticristo” de la primera carta de Juan y el “hombre del pecado” de la segunda carta a los tesalonicenses permiten construir un antecedente bíblico que transforma a la herejía en la rebelión profetizada por el apóstol Pablo. En este juego Juan Rufo apela a la tipología bíblica para encontrar una herramienta retórica que le permitiera incorporar eventos en un modelo de devenir histórico cuyo eje se centraba en las escrituras. Pero la incorporación de la Biblia no se relacionaba necesariamente a la expectativa de la “inminencia del fin del mundo” sino a una lógica simbólica en la que la justicia divina castigaría a los herejes y premiaría a quienes se mantuvieran en la fe.

El resultado de este uso de la Biblia era establecer una clara división entre un “nosotros” (la comunidad anticalcedoniana) y un “ellos” (los defensores del concilio) simbolizados por la figura del anticristo y los judíos, paradigmas de la desobediencia y la rebeldía contraria a Dios. Los santos que constituyen el “nosotros” son la verdadera Iglesia, legitimada por la permanente intervención divina en su favor. Frente a ellos se encuentran los herejes, desobedientes y rebeldes que han abandonado a Dios por los designios de un monarca tiránico. Su Iglesia es una *pseudoiglesia* y el Imperio, que es la formulación terrenal de esa comunidad espiritual, se convierte en algo carente de legitimidad y que pierde el favor divino. Es así como los anticalcedonianos encontraron una herramienta de refutación de la ideología imperial, marcada por concepciones providencialistas de la monarquía como defensora de la fe. La figura del anticristo y del “*hombre del pecado*” eran, desde una concepción mimética de la Historia de salvación, los antecedentes efectivos en un discurso que se preocupaba menos por el fin de los tiempos que por sus efectos propagandísticos.

Un peso mucho mayor tiene el uso de las cartas paulinas en las *Vidas de los Santos Orientales* de Juan de Éfeso.³² En los episodios relativos a la *Vida de Addai el corepiscopo* y la *Vida de Tomás* la persecución imperial es asociada a las profecías

³² Editado por Brooks, E.W. *Patrologia Orientalis* 17-19, París, 1923-25.

paulinas acerca del fin de los tiempos.³³ La percepción del anticristo y los últimos días bíblico es un *typos* de la herejía imperial y la persecución desatada por sus partidarios. En este sentido, el fin era visto no tanto como un acontecimiento cósmico sino como un juicio retributivo tanto para quienes se mantienen firmes como para los que cometen apostasía al comulgar con los herejes.³⁴ Para Juan de Éfeso, igual que para Juan Rufo, la imagen del anticristo y los últimos días servía para caracterizar la persecución y a la vez proveer de un rumbo de acción definido para los que la sufren. En este sentido no podríamos de hablar de una simple “desescatologización” del discurso. La fe en el fin de los tiempos seguía latente en la cultura cristiana de la antigüedad tardía pero su realización se posponía a un futuro incierto.

Las escrituras alcanzaban un carácter profético y a la vez tipológico. Las profecías apostólicas en torno al anticristo y los últimos días proveían de paradigmas con los cuales interpretar el presente histórico. Es en este sentido que la estrecha vinculación entre relato histórico y texto bíblico funcionan como una unidad coherente. Los “héroes” anticalcedonianos representan el paradigma de hombre santo: asceta virtuoso, celoso de la recta fe y activo pastor de su comunidad. Su intervención es un compendio de analogías bíblicas y un modelo de líder eclesiástico cuyo comportamiento se guía por el precepto paulino en un contexto prefigurado por la providencia divina. En oposición, el anticristo asume el lugar de personaje histórico y, a la vez, paradigma de una sucesión de personajes históricamente reconocibles.

El escenario está compuesto a partir de un vocabulario que enfatiza diferentes principios de autoridad que se organizan en una polaridad “nosotros” y “ellos” que se reconoce a partir de conceptos específicos que distinguen unos de otros. Por un lado, desde el lugar del “ellos” se reúnen la herejía, el poder político y la amenaza. Por otro lado, el “nosotros” es definido a partir de la autoridad espiritual, el sacrificio por Jesús y su superioridad sobre los poderes terrenales. Para Juan de Éfeso, la obediencia a la dignidad imperial no puede resultar en la violación de Dios, es decir, sacrificar a los dioses paganos.³⁵ De esta manera, en el relato se encuentran opuestas la obediencia debida a Dios y aquella debida al emperador. El punto esgrimido no es el resultado una

³³ *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales.* pp. 125-126: 1Jn 2: 18; 1Pe 4: 7; 1Cor 10: 11

³⁴ *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales.* p. 293-294.

³⁵ *Juan de Éfeso. Vidas de los santos orientales.* Pp. 126-127

mera oposición a la autoridad imperial sino una negación de su propio carácter de su significado providencial.

Para los historiadores anticalcedonianos, el devenir histórico se enmarca en un contexto primariamente escatológico. El cisma es percibido como la consumación de las profecías apostólicas acerca de la rebelión que precedía al fin de los tiempos. Pero esta percepción no emanaba de una expectativa concreta sino de su valor tipológico. La revelación divina realizada a través de las intervenciones milagrosas de los santos expresa a la vez la autoridad espiritual de la Iglesia anticalcedoniana y la ilegalidad de la Iglesia adicta al sínodo. La acción de Dios se evidencia en la presencia del texto bíblico en forma de citas, paráfrasis, *typoi* y otros mecanismos similares. La Biblia incorporada al texto histórico forma parte de una “retórica de la separación” en la que el mensaje central era la polarización entre un “otros” (la Iglesia imperial) y un “nosotros” la Iglesia anticalcedoniana.

La principal herencia de los historiadores del movimiento monofisita fue haber encontrado un lenguaje, a través de la tradición exegética deuteropaulina y católica, que permitiera percibir la diferencia. Su oposición a la teología calcedoniana no devenía del hecho de ser la “teología imperial” sino exactamente al revés. La teología imperial debía ser rechazada por calcedoniana. En consecuencia, la Iglesia imperial se transformaba en una “pseudoiglesia”, una comunidad de culto ilegítima cuyos ritos carecían de todo valor de “comuniación” con lo divino. Este hecho derivaba en su ruina en términos políticos.

Junto con su contenido escatológico se puede percibir en esencia una fin claramente propagandístico. Así los historiadores anticalcedonianos nos permiten ver una imagen en negativo de la ideología imperial. En la medida que esta teología política implicaba una lectura providencialista y a la vez escatológica, transformando al imperio romano en una manifestación terrenal del cielo; Juan Rufo y Juan de Éfeso muestran claros mecanismos de inversión de esta percepción a partir de la definición de la herejía como una enfermedad que socava la salud del cuerpo eclesial. Según esta lógica, el Imperio ha cometido apostasía como su *typos* (Israel) y eso produjo el consiguiente abandono de Dios. En otras palabras, gracias a su herejía ha dejado de ser el pueblo elegido, la

manifestación terrena del orden celestial para convertirse en un orden político meramente humano, es decir sometido a las leyes de las cosas terrenales. El discurso escatológico de los escritores anticalcedonianos de las primeras décadas del siglo VI se inscribe, por lo tanto, en un contexto litúrgico y político. Sus fundamentos estaban en la escatología paulina y su finalidad era esencialmente propagandística. La herejía resultaba una mancha, un anatema, una enfermedad que contaminaba el cuerpo eclesial y la alejaba de su ideal de comunidad de culto. El resultado era el alejamiento del favor divino y la ruina moral y política.

La Historia sagrada no sólo era la representación, sobre la cual los historiadores anticalcedonianos reconstruyeron la Historia del cisma, sino que también modeló, conciente o inconscientemente, las prácticas cotidianas de aquellos actores en el conflicto. Una de esas prácticas fue la construcción de una jerarquía eclesiástica paralela a la jerarquía ligada a la Iglesia imperial. Una vez establecida la ruptura era imprescindible definir los criterios que puedan diferenciar un “nosotros” de un “ellos”. Esta operación exigía categorizar, definir, limitar prácticas válidas e inválidas que pudieran polarizar una situación que, de hecho, era ambivalente. El relato histórico era, por cierto la herramienta más útil que tenía una determinada facción para realizar la operación de polarización. El método genético empleado por los historiadores de la Iglesia permitía establecer “genealogías” que vinculaban (más allá de su existencia real) las facciones en pugna con antecedentes concretos. El objetivo era doble, por un lado vincular al “nosotros” con un antecedente autoritativo y por otro desarticular el “ellos” opuesto.

En este contexto debe entenderse el valor de las prácticas ascéticas como formadoras de la identidad de la Iglesia monofisita. La innegable oposición entre la vida monástica y las tentaciones de la vida mundana, podían aportar argumentos válidos para la confrontación facciosa. En el caso de la Iglesia monofisita, como en muchos otros ejemplos, las virtudes ascéticas ocuparon el lugar de los *officia* eclesiásticos para la legitimación de sus líderes. En una Iglesia, cuyo discurso se orientaba con mayor frecuencia a la universalización y al cierre a partir del papel de un Estado jerárquico y omnipresente, el carisma ascético era la salida necesaria en una lógica de resistencia.

La teología imperial, como vimos, no atribuía, desde un discurso totalizante, ningún espacio para la disidencia. Esta tendencia se movía en dos direcciones. La primera, ya

mencionada, la asimilación entre Iglesia y Estado, atribuyendo un papel central al emperador, y el clero asociado a él, en la identidad de la Iglesia. La segunda es la negación de una identidad cristiana a los movimientos disidentes y confinándolos a la condición de herejía. Pero, por sobre todo, se hace evidente en la teología política, que se asentaba sobre los ya analizados modelos bíblicos.

Ya hemos señalado que, en la formulación de esta ideología, los niveles litúrgico-escolástico juegan un papel central que habían sido eventualmente refutados por los historiadores anticalcedonianos. Pero un desafío aún mayor fue el de crear un propio principio de legitimidad en la medida que eran excluidos del cuerpo eclesial y relegados al *status* de herejía. Es en este contexto que encontramos la profunda relación entre ascésis y evolución del movimiento monofisita.

En suma, es en este carácter legitimante del ascetismo, y no en un supuesto exclusivismo monástico, donde queremos fundar nuestro análisis de la eclesiología anticalcedoniana. La Biblia, como modelo de autoridad carismática y fuente de identidad, se convirtió en el modelo sobre el cual la Iglesia anticalcedoniana construyó su propia percepción a la vez que creaba modelos de funcionamiento y organización. El corolario de este discurso fue el proyectar en el discurso historiográfico patrones de comportamientos acordes a las representaciones derivadas del discurso exegético.