

¿LEGISLACIÓN CIVIL O CANON ECLESIAÍSTICO? EL STATUS DE LOS OBISPOS MONOFISITAS EN LA *HISTORIA ECLESIAÍSTICA* DE JUAN DE ÉFESO

HÉCTOR R. FRANCISCO

UNGS-CONICET-UBA. Argentina

Resumen: La política centralizadora justiniana en materia religiosa no sólo tuvo un fuerte impacto en la constitución de la Iglesia bizantina, sino que además afectó la manera en que los grupos religiosos disidentes, en particular los monofisitas, percibieron su relación con la monarquía cristiana. En este trabajo abordaremos algunos episodios de la *Historia eclesiástica* del obispo monofisita Juan de Éfeso. Estos episodios reflejan una transformación en el status jurídico de los obispos monofisitas que se encuentra en relación con la reconfiguración de la autoridad episcopal y de la percepción de la disidencia religiosa en la legislación del siglo VI.

Palabras clave: Monofisismo, legislación civil, Juan de Éfeso, cánones eclesiásticos.

CIVIL LAW OR CHURCH CANON? SOME OBSERVATIONS ON THE STATUS OF THE MONOPHYSITE BISHOPS IN JOHN OF EPHESUS' *CHURCH HISTORY*

Abstract: Justinian's centralizing religious policy had a strong impact not only on the formation of the Byzantine Church, but also affected the way in which dissident religious groups, particularly the Monophysites, perceived their relationship with the Christian monarchy. This paper analyzes some episodes of the *Ecclesiastical History* of the Monophysite bishop John of Ephesus. These episodes reflect the shift in the legal status of the Monophysite bishops related to the transformation of the definition of episcopal authority and perception of religious dissent in the legislation of the sixth century.

Key words: Monophysitism, civil law, John of Ephesus, Church Canon.

Recibido: 20.10.2010 – **Aceptado:** 10.12.2010

Correspondencia: HÉCTOR RICARDO FRANCISCO - hfrancis@ungs.edu.ar. Licenciado en Historia con especialización en Antigua y Medieval. Tel. 054-011-43077198. Docente de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Es un fenómeno generalmente aceptado que los siglos V y VI constituyen un período crucial en la fijación de un modelo relación entre Iglesia y poder civil¹. Durante estos siglos se sentaron las bases de las profundas diferencias que habrían de distinguir los modelos ecle-siológicos desplegados en el mundo bizantino y el occidente latino. Partiendo de una matriz común, ambas tradiciones atravesaron desarrollos diversos en los que, sin embargo, podemos reconocer problemáticas comunes. Una de ellas fue la naturaleza contradictoria de la constitución de la Iglesia a la vez como mani-festación terrena de mundo venidero (y, por lo tanto, una institución política) y su trascendencia a todo orden mundano. Esta contradicción se presenta de manera más potente en los alcances y límites de la intervención del poder civil en los asuntos eclesiásticos, cuestión que adquirió especial relevancia en la historia del cisma que siguió a la convocatoria del concilio de Calcedonia (451). No son pocos los estudios dedicados al complejo proceso que transformó a una hetero-génea corriente de oposición tanto a la definición cristológica del concilio como sus cánones disciplinares en un cisma². Sin embargo, la relación entre la Iglesia monofisita y la monarquía en el siglo VI ha sido un tema raramente analizado en profundidad³. Contrariamente a lo que se sostenía hasta mediados del siglo

¹ La bibliografía en torno a la ecle-siología bizantina es verdaderamente extensa, nos limitamos a señalar algunas lecturas relevantes: BURKITT, F.C. (1904), *Early Eastern Christianity*. Londres: MACMILLAN; SCHWARTZ, E. (1913), *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig: TEUBNER; BAUMSTARK, A. (1932), *Grundgegensätze morgenländischen und Abendländischen Christentums*, Rheine: VIENERIUS; DVORNIK, F. (1944), *National Churches and the Church Universal*. Wetsminster: Dacre Press; CONGAR, YM-J. (1968), *L'Écclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. París: Cerf; HUSSEY, J.M. (1986), *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press. MEYENDORFF, J. (1989), *Imperial unity and Christian division. The Church 450-680 AD*. Nueva York: SVS Press. DAGRON, G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. París: Gallimard.

² Al respecto la bibliografía disponible es inabarcable, nos limitamos en este punto a recomendar al lector una bibliografía inicial que puede resultar de utilidad: GRILLMEIER, A. & BACHT, H. (1951), *Das Konzil von Chalcedon*. 3 vols. WÜRZBURG: ECHTER-VERLAG; FRENZ, W.H.C. (1972), *The rise of monophysite movement*. Cambridge: Cambridge University Press; GRAY, P.T.R. (1979), *The defense of Chalcedon in the East (451-553)*. LEIDEN: BRILL; GRILLMEIER, A & al. (1986-1996), *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. 4 Vol, Londres: Continuum International Publishing Group; BLAUDEAU, P. (2006), *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la géo-ecclésiologie*. Roma: Ecole française de Rome; MENZE, V.L. (2008), *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford: Oxford University Press, 2008; ANGOLD, M. (2008), *The Cambridge History of Christianity. 5 Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.

³ Al respecto cabe mencionar los trabajos de JONES, A.H.M. (1953), "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" *JTS*, n.s. 10. 1959, 280-298; HARVEY, S.A. (1988)

XX⁴, el cisma anticalcedoniano no desarrolló una identidad distintiva. En este sentido, la emergencia de una identidad monofisita no debe ser entendida como el reflejo de particularismos a la ortodoxia impuesta desde un centro cultural, sino como el resultado de un proceso social que se encuentra en el corazón mismo de la cultura cristiana de la antigüedad tardía⁵.

En este trabajo analizaremos un aspecto particular de la construcción de la Iglesia monofisita como comunidad de culto, esto es, la manera en que la historiografía monofisita en lengua siríaca del siglo VI intentó resolver la tensión entre identidad comunitaria y eclesiología a partir de su problemática integración en el orden político tardorromano. Dicha tensión fue, como veremos, un elemento crucial en el desarrollo de una identidad que, sin abandonar los motivos tradicionales, resignificó la definición de la Iglesia como manifestación terrestre del orden celestial. En particular, nos concentraremos en la oposición entre legislación civil y cánones eclesiásticos como mecanismo polémico en la obra historiográfica de Juan de Éfeso. Esta polémica apuntaba a reconstruir un modelo eclesiológico como una comunidad escindida de las estructuras tradicionales de poder que debía redefinir su noción de Iglesia en virtud de su aislamiento de aquellas. En este sentido, la composición de “historias” fue una herramienta central en la formación de una identidad –y, en consecuencia, de una eclesiología– anticalcedoniana que actuó en conjunción con otros discursos (como homilías y tratados polémicos) para generar la separación entre un “nosotros” y un “ellos”. El discurso historiográfico es un terreno fértil para observar una transformación en la situación relativa del monofisismo dentro del orden religioso

“Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches”, *Byzantion* 58, 295-308; VAN GINKEL, J.J. (1992), “John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite”, en LAVENANT, R. (1992) *VI Symposium syriacum. OCA* 247, Roma: Pontificium Institutum Orientale, pp. 323-333.

- ⁴ Las lecturas “étnicas” del cisma monofisita derivan en mayor o menor medida de la obra de WOODWARD, E.L. (1916), *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*. Londres, LONGMANS, GREEN & CO; Cf. VÖÖBUS, A. (1973) “The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia”, *CH* 42, 17-26. Estas lecturas fueron ya desacreditadas por Jones (1953). Para una actualización del debate ver TER HAAR ROMENY, B., ATTO, N., VAN GINKEL, J.J., IMMERZEEL, M. & SNELDERS, B. (2009), “The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project”, *CHRC*, 89.1-3, 1-52; DEBIÉ, M. (2009), “Syriac Historiography and Identity Formation”, *CHRC*, 89.1-3, 93-114; PRICE, R. (2009), “The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451–553)”, *CHRC*, 89.1-3, 307-325.
- ⁵ CAMERON, A (1998), “Ascetic closure and the end of Antiquity”, en WIMBUSH, V. & VALANTASIS, R. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 147-161.

imperial. Dicha transformación fue, como veremos, el fruto de la evolución en la definición misma del concepto de herejía, cuyo eje se desplazó desde el plano teológico al plano jurídico mediante la integración de los cánones eclesiásticos y la legislación civil⁶. Esta definición de la herejía en un sentido “político” habilitó el camino para la formalización de una eclesiología propiamente “bizantina” en la que el disenso ya no se percibía meramente en términos doctrinales sino también jurídicos y, a la vez, preparó el camino para la separación definitiva de los monofisitas de su adscripción a la Iglesia imperial.

La política religiosa de Justiniano y sus sucesores

No cabe duda que uno de los aspectos más relevantes del período justiniano fue la gran reforma administrativa y legal emprendida a partir de la década del 530⁷. La monumental obra legislativa del emperador se ubicaba en el centro de su proyecto restaurador que abarcó no sólo los problemas civiles sino que además se amplió a cuestiones eclesiásticas. Ciertamente, la intervención imperial en los asuntos eclesiásticos ya se había manifestado a lo largo de los dos siglos anteriores y había generado múltiples tensiones entre las autoridades eclesiásticas y el poder civil⁸. Estas tensiones fueron particularmente visibles en la legislación pertinente a los crímenes de tipo religioso⁹, en especial la herejía, que experimentaron un proceso de definición estricta a lo largo del siglo.

Pero la principal consecuencia de la legislación justiniana fue la identificación más estrecha entre la ley (*νόμος*) y un heterogéneo y ambiguo *corpus* de disposiciones eclesiásticas (*κάνονες*) desarrollado desde el siglo IV¹⁰. Estos *κάνονες* eclesiásticos no tuvieron sus primeras codificaciones hasta la segunda mitad del siglo VI cuando Juan Escolástico, futuro patriarca de Constantinopla

⁶ MAGDALINO, P. (2006), “The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion”, en *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres.

⁷ EVANS, J. (1996), *The Age of Justinian*. Londres: Routledge.

⁸ Al respecto nos remitimos al trabajo de BECK, H.G. (1981), “Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz”, *Sitzungsberichte der öster-reichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Bd. 384, 3-60.

⁹ Cf. C.J. 1.3.44; 1.4.29; 1.5.12; 1.5.18; 1.11.9.

¹⁰ El canon eclesiástico incorporaba las decisiones de los concilios ecuménicos, con un poder vinculante universal para todos los cristianos y algunos de los cánones de los más importantes concilios provinciales del siglo IV más las constituciones apostólicas y textos patrísticos con un peso menor. Al respecto ver MACRIDES, R.J. (1990), “Nomos and Kanon on paper and Court”, en R. MORRIS (ed.) *Church and People in Byzantium*. Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 61-85.

(565-577), las compiló y sistematizó. La heterogeneidad de orígenes y las numerosas contradicciones y ambigüedades hacían de su aplicación un embrollo similar al de la ley civil y su aplicación quedaba en buena medida supeditada a la interpretación de las autoridades competentes¹¹. Pero además se “canonizaron” muchas disposiciones civiles, en su mayoría promulgadas por Justiniano en temas como disciplina eclesiástica¹². El efecto de este proceso fue la disolución de toda distinción entre leyes eclesiásticas y leyes civiles, lo que, en cierta medida, no constituía una novedad, pero tal equiparación conllevaba una serie de resultados paradójicos que profundizaron la confusión. Por un lado, reforzaba el campo de acción y el poder vinculante de la legislación eclesiástica; pero, al mismo tiempo, habilitaba el eventual control imperial sobre ella, a partir de la sanción que éste concedía a los cánones, asegurándole el rol de supremo legislador¹³. Pero, por otro lado, al equiparar νόμος y κώνον sometía a este último a los mismos criterios que la legislación civil en caso de contradicciones. Si el emperador se encontraba *legibus solutus* a la ley civil podría, en la misma medida, quedar liberado también del κώνον eclesiástico.

Por otro lado, las disposiciones legales en torno a la persecución de los herejes derivan de la misma misión del emperador de proveer la unidad dogmática de la Iglesia. Desde el siglo IV, los edictos se convirtieron en el principal instrumento de condena de las facciones opuestas a la Iglesia imperial. Sin embargo, la legislación se había limitado a actuar contra herejías particulares sin generar una definición abstracta. Fue el mismo Justiniano que sancionó una definición legal de herejía, que fundaba su pretensión no ya en doctrinas particulares contrarias a los concilios, sino en virtud de la obediencia a la autoridad de la Iglesia imperial. Así, en varios pasajes de sus leyes encontramos declaraciones que definen la herejía en términos abstractos: “[...] pues llamamos herejía a lo que es creído o practicado en contra la Iglesia católica y apostólica y de la fe ortodoxa”¹⁴ y “[...] llamamos debidamente heréticos a aquellos que no comparten la perfecta

¹¹ Ver por ejemplo: SOMMAR, M.E. (2003), “Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation”, en JONES HALL, L. (2003), *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge: Cambridge University Press, 89-101.

¹² Cf. *Nov.* CXXXI.

¹³ Troianos, S. (1985), “Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἀγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας,” *Βυζαντινά* 13, 291-296; Banfi, A. (2005), *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origin del privilegium fori in diritto romano e bizantino*. Milán: Giuffrè 281-317.

¹⁴ C.J. I, 5, 18,4. Αἱρέσεις δὲ καλοῦμεν ρὰς παρὰ τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλῆσιν καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν φρονούσας τε καὶ θρησκευούσας.

comunión con la Iglesia católica por medio de sus sacerdotes amados por Dios”¹⁵. Las precedentes definiciones no ponen tanto el énfasis en la diferencia doctrinal como en la desobediencia a la disciplina eclesiástica o la expresa separación del *corpus* de la Iglesia por medio del rechazo a la comunión con sus sacerdotes¹⁶. En consecuencia, los herejes se encontraban fuera de la ley en tanto no obedecían el mandato imperial de la correcta observancia de la ortodoxia y el apropiado servicio al Estado, en tanto no realizaban los adecuados ritos para asegurar la providencia divina y la prosperidad del Imperio.

Además, la centralización administrativa justiniana se había proyectado a la esfera religiosa generando una resignificación de las tradicionales competencias episcopales al concederles el control, pero no una jurisdicción efectiva, sobre los crímenes de tipo religioso¹⁷. Hasta cierto punto, el impulso legislativo de Justiniano, a pesar de su retórica restauradora, constituía un punto de ruptura con una larga tradición de distinción de competencias y, aunque la intervención de instancias civiles sólo se producía en virtud del requerimiento de aquellas, la jurisdicción imperial en asuntos religiosos comportaba una fuerte limitación de los fueros eclesiásticos. De esta manera, la legislación del siglo VI rompía con un modelo de interacción entre Estado e Iglesia que se estructuraba sobre la base de la colaboración equilibrada entre ambas instituciones y amenazaba la estricta competencia episcopal en los asuntos religiosos. Con esta interacción, la Iglesia se transformó definitivamente en parte de la administración imperial, y sus leyes internas, los cánones de los concilios, al asumir fuerza de ley se transformaron en tema de competencia civil¹⁸. Este fenómeno puede percibirse en la proliferación a lo largo de la segunda mitad del siglo VI de las ya mencionadas compilaciones legales sobre asuntos religiosos que combinaban los cánones de los concilios ecuménicos y regionales, considerados formadores de la ortodoxia, y las distintas disposiciones civiles acerca de asuntos eclesiásticos, realizadas entre los siglos VI y VII¹⁹.

¹⁵ *Nov.* CIX. Proem. Τοὺς τοίνουν τῆς ἀχράντου κοινωρίας κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν οὐ μεταλαμβάνοντας παρὰ τῶν ταύτης θεοφιλεστάτων ἱερέων αἰρετικούς δικαίως καλοῦμεν.

¹⁶ Cf. LO NERO, C. (2001), “Christiana dignitas: new Christian criteria for citizenship in the Late Roman Empire”, *Medieval encounters*, 7.2, 146-164.

¹⁷ Ver C.J. 1.5.1, 22, y 1.5.18, 12-13; Banfi (2005), 290-292.

¹⁸ BANFI (2005), 287.

¹⁹ En este sentido debemos destacar las tres primeras grandes colecciones de leyes civiles relativas a temas eclesiásticos. La obra del jurista Atanasio de Emesa: G.E. HEIMBACH (ed) Αθανασίου σχολαστικού εμψηφου. Επιτομή των μετα τον κωδικα νεαρων διαταξεων κατα τιτλους

Ya mencionamos los efectos de la legislación antiherética de Justiniano, que se inició a comienzo de su reinado con una serie de medidas legales dirigidas a la eliminación de los derechos cívicos de paganos, samaritanos, maniqueos y diversos grupos heréticos entre los que se encontraban comprendidos nestorianos y eutiquianistas²⁰. Sin embargo, esta legislación no fue aplicada inmediatamente a los monofisitas severianos. Aunque la mayoría de sus principales líderes permanecieron en el exilio, Justiniano moderó sensiblemente las duras medidas represivas de su antecesor Justino I y realizó varios intentos de conciliación entre ambas facciones. Sin embargo, el reconocimiento del concilio de Calcedonia como piedra angular de su política religiosa restringía las posibilidades de un acuerdo. Mucho se ha discutido en torno a su ambigua actitud hacia los monofisitas, y aún más se ha especulado acerca de las razones que la motivaban. Pero resulta innegable que la combinación de diálogo y represión fue parte de una política calculada cuya consecuencia inmediata fue una profundización de la injerencia imperial en los asuntos eclesiásticos²¹. Luego de una serie de intentos de conciliación dogmáticas entre severianos y calcedonianos iniciados a principios de la década del 530 –y que finalizaron en fracaso– un edicto imperial promulgado en el año 536 deponía a los principales líderes monofisitas –Antimio de Constantinopla y Severo de Antioquia– y los condenaba al exilio²². El fracaso de dichas conversaciones relegó a los monofisitas severianos a la posición de un

συγκειμενη μετα και των εκλαστου παρατιλων. *Anekdotia*. 1 Leipzig, 1838, 1-184. junto a la *Collectio LXXXVII Capitulorum*, G.E. HEIMBACH (ed.), *Anekdotia*. 2 Leipzig, 1840, 202-234. la *Collectio XXV Capitulorum*. Resulta interesante notar que esta obra ha sido atribuida a la iniciativa del mismo Juan Escolástico (antes de su consagración como patriarca) quien, recordemos, fue el promotor del edicto promulgado por Justino II. G.E. HEIMBACH (ed.), *Anekdotia*. 2, Leipzig, 1840, 145-201. y la *Collectio Tripartita* N. VAN DER WAL & B.H. STOLTE (eds) *Collectio tripartita*. Groeningen, EGBERT FORSTEN, 1994.

²⁰ C.J. 1.1.5. Cf. ANASTOS, M.P. (1964), “Justinian’s Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 553”, *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, 8, 1-11.

²¹ Sobre el tema ver MEYENDORFF, J. (1968), “Justinian the empire and the Church”, *DOP*, 22, 45-60; HARVEY, S.A. (1990), *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press, 1990; HARVEY, S.A. (2001), “Theodora the “believing Queen: A study in Syriac Historiographical Tradition”, *Hugoye* 4.2; EVANS, J. (1996), *The Age of Justinian*. Londres: Routledge, 183-192; PAZDERNIK, C. (2005), “Justinianic Ideology and the power over the past”, en MAAS, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 185-212; VAN GINKEL, J.J. (1999), “Persuasion and persecution; Establishing Church unity in sixth century”, en H.L.J. VANSTIPHOUT, & al. (eds.), *All Those Nations: Cultural Encounters within and With the Near East*. Gröeningen: Styx, 61-69.

²² *Nov.* XLII.

grupo cismático (más que herético) y su jerarquía quedó dispersa y alejada tanto de sus comunidades como de los centros tradicionales de poder. No obstante, los intentos de conciliación continuaron y varios líderes monofisitas, entre ellos el patriarca de Alejandría Teodosio y Juan de Éfeso, gozaron del favor de la corte constantinopolitana. Estos intentos de conciliación desembocaron en el quinto concilio ecuménico de Constantinopla (553) y la condena de los *tres capítulos* que, nuevamente, no lograron los resultados esperados. El emperador ensayó un nuevo acercamiento entre monofisitas y diofisitas a partir de la doctrina del astartodocetismo (establecido como dogma por edicto imperial en el 562)²³. Pero este último esfuerzo de acercamiento fracasó por la abierta oposición que estas doctrinas encontraron en Occidente, algo que oscureció sus últimos años con la sombra de la herejía.

El fracaso de los intentos de conciliación teológica ensayados por Justiniano orientó la política religiosa de su sucesor Justino II en una dirección diferente²⁴. Inicialmente, esta nueva política contemplaba una actitud relativamente favorable a los monofisitas, que se habría guiado por las mismas premisas que rigieron las políticas de Anastasio y Zenón, basadas en *Henotición* o el edicto de Unión (482) promulgado por este último²⁵. En un edicto promulgado en el año 571, que habría sido el fruto de conversaciones desarrolladas en los años previos²⁶, el emperador hacía su propia exposición de fe neocalcedoniana²⁷, en la que, sin embargo, evitaba pronunciarse explícitamente acerca del concilio. En su declaración final el edicto exhortaba: “a todos ustedes a reunirse en la misma y única Iglesia católica y apostólica [...] y que nadie incite de aquí en más a disputar sobre personas (πρώσοπα) y palabras (συλλαβάς)”²⁸. Esta declaración final,

²³ Ver FREND (1972) 255, GRILLMEIER & al. (1986-1996) 467-472.

²⁴ Sobre la política religiosa de Justino II nos remitimos al trabajo clásico de CAMERON, A. (1976), “The early religious policies of Justin II”, en BAKER, D. (1976), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford: Clarendon Press, 51-67.

²⁵ Cf. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, 486; MIGUEL EL SIRIO: *Crónica*, CHABOT, J.B. (ed.) *Chronique de Michel le Syrien*. 4 vol. París, E. LEROUX, 1899-1910, 331-336. Además ver FREND (1972) 316-322; ALLEN, P. (1981), *Evagrius Scholasticus the Church historian*. Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense 22-25 y 212-213; CAMERON (1976) 51-55.

²⁶ De acuerdo con MIGUEL EL SIRIO: *Crónica*, 339-341, se produjeron varias negociaciones previas a la promulgación del edicto. Sin embargo, Evagrio no confirma esta afirmación.

²⁷ Ver GRILLMEIER & al. (1986-1996) 438-462.

²⁸ Evagrio Escolástico: *Historia eclesiástica*, V, 4, 260-261. Con el término “palabras” (**sul labaj**) que bien se podría traducir por “sílabas” se refiere a la disputa por las preposiciones **eh** y **ek** entre monofisitas y calcedonianos. En su traducción del edicto, MIGUEL EL SIRIO: *Crónica*, 341 traduce respectivamente por **ܠܘܟܘܢܝܘܬܐ** y **ܠܘܟܘܢܝܘܬܐ**.

si bien buscaba establecer un punto medio aceptable a todos los bandos en la disputa, transformaba sensiblemente los términos del debate y garantizaba a la autoridad civil un lugar prominente en la persecución de crímenes religiosos. Este llamado a la concordia religiosa, lejos de resolver la disputa religiosa, ponía un fin a ella en base a la imposición de los poderes civiles por sobre las autoridades eclesiásticas²⁹. Ciertamente, cualquier tentativa de finalizar el cisma en base a la sola autoridad imperial parecía destinada al fracaso. Lejos de asegurar la unidad entre ambas facciones, el resultado fue la multiplicación de divisiones al interior de ellas. Si bien varios obispos monofisitas participaron de las negociaciones y aceptaron restablecer la comunión con los calcedonianos, los más radicalizados entre los monofisitas rechazaron el acuerdo exigiendo una condena explícita del concilio³⁰. En suma, cada uno de los bandos interpretó la declaración como una confirmación de su propia postura, por lo que el único resultado posible era el mantenimiento del *statu quo*³¹.

Legislación y status episcopal en la obra de Juan de Éfeso

El fracaso de la política conciliadora del edicto de Justino II reavivó la persecución dirigida contra los monofisitas. En el año 572, el emperador promulgó un edicto que ordenaba que todos los obispos monofisitas debían someterse a sus disposiciones bajo amenaza de prisión o exilio. Como dijimos, varios obispos acataron la disposición imperial aunque su sometimiento no derivó en el fin de las medidas represivas. El único testimonio de los sucesos que rodearon el edicto de Justino II es la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso quien fue además un protagonista privilegiado de los acontecimientos³². A lo largo de la tercera

²⁹ BANFI (2005) 284.

³⁰ BROOKS, E.W. (1929-30), "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575", *Bizantinisches Zeitschrift* 30, 1929-1930, 468-476.

³¹ *Todos aprobaron este edicto, diciendo que estaba expresado en lenguaje ortodoxo. Sin embargo, ninguna de las facciones de la Iglesia se unió enteramente, porque el edicto declaraba claramente que lo que anteriormente ha sido inmaculado y sin cambio había sido defendido por las Iglesias debería continuar así en todo el tiempo siguiente.* Evagrio Escolástico: *Historia eclesiástica*, V, 4, 261.

³² Publicada por BROOKS, E.W. (ed.), *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia. CSCO*, 105/106, *Scriptores Syri* 54/55, 1935-36. Juan de Éfeso compuso en siríaco su *Historia eclesiástica* en la década del 590 en los momentos finales de su exilio en Constantinopla. Si bien la elección de esta lengua nos revela un público esencialmente provincial, probablemente los monjes de los monasterios de Alta mesopotamia, la lógica que regía a la *Historia eclesiástica* no era ni regional ni étnica, por el contrario, el autor incorporó su narrativa en el marco del Imperio cristiano. La *Historia eclesiástica* comprendía una historia universal desde Julio César hasta Mauricio, y estaba dividida en tres partes de las cuales sólo se conserva parcialmente la tercera. La primera parte

parte de su obra, Juan ensayó una defensa de varias figuras prominentes de la oposición al concilio (que, en cierto sentido, constituían una defensa personal), muchas de las cuales habían aceptado restablecer la comunión con los herejes. Si bien Juan mantenía la línea que separaba a los detractores y los partidarios del concilio, los constantes cismas al interior de cada facción volvían borrosas las fronteras entre ambos. En este sentido, la polémica desplegada en la *Historia eclesiástica* no se dirigía exclusivamente a los herejes calcedonianos. En ella también estaban comprendidos quienes impugnaban la autoridad de aquellos líderes monofisitas que habían restablecido la comunión con los herejes pero a los cuales Juan reconocía cierta legitimidad en su lucha contra el concilio.

En consecuencia, su percepción de la ruptura en la comunión entre diversas facciones no suponía una separación absoluta entre Iglesias antagónicas. La preocupación que guiaba toda su obra se puede resumir en dos interrogantes: ¿dónde reside la verdadera Iglesia? ¿Quiénes ejercen legítimamente la autoridad sobre ella? Pero su respuesta no parecía segura. A diferencia de otras historias polémicas, como las obras de Zacarías de Mitilene³³ y Juan Rufo³⁴, la línea que

(completamente perdida) era una breve crónica de los emperadores romanos desde finales del siglo I a.C. hasta el segundo concilio de Éfeso. La segunda parte comprendía el período 451-571 y se conservan en las obras de historiadores posteriores. Los fragmentos de esta segunda parte fueron publicados por CHABOT, J.B. (ed.), *Incerti auctoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta*. CSCO 104, *Scriptores syri* 53, 1933. La tercera y única existente (casi completa) de las tres partes estaba dedicada al período 571-588/9; HONIGMANN, E. (1939), "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse", *Byzantion* 14, 615-25; ALLEN, P. (1979), "A New Date for the Last Events in John of Ephesus' *Historia Ecclesiastica*", *OLP* 10, 251-254; BROCK, S. (1979-80), "Syriac Historical writing. A survey of the main sources", *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5, 6.

³³ BROOKS, E.W. *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, I*. CSCO 83/87, *Scriptores syri* 38, París, 1919. BROOKS, E.W. (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta, II. Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensensis*. CSCO 84/88, *Scriptores syri* 39, París, 1924; BROOKS, E.W. *Vita Isaiae monachi*. CSCO, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, 1907, pp. 3-15/1-10; BROOKS, E.W. *Fragmentum Vitae Petri Iberi*. CSCO, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, 1907 pp. 11- 12; Kugener, M. A. *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique*. PO 2.1, 1907, pp. 7-115.

³⁴ NAU, F. *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophories*. PO 8.1, 1912, pp. 8-194; BROOKS, E.W. *Narratio de obitu Theodosii Hierolymorum et Romani monachi. Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum I*. CSCO 7/8, *Scriptores syri* 7/8, París: 1907, pp. 21-27/13-19; C. HORN, & R.R. PHENIX, *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden: Brill, 2008. pp. 282-301; RAABE, R. *Petrus Der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts*. Leipzig: J.C. HINRICH, 1895; C. HORN & R.R. PHENIX, *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden: Brill, 2008. pp. 2-281.

separa ortodoxia y herejía se volvía borrosa en el marco de un pesimismo generalizado³⁵. Su *Historia eclesiástica* evocaba la pureza de unos pocos, inmersos en un mundo caracterizado por la corrupción. La persecución, la pérdida de la disciplina y la división del cuerpo eclesial fueron los motivos dominantes en su obra, que describía un mundo degradado en el que incluso aquellos que habían sido designados por Dios para guiar al pueblo elegido habían sucumbido a la locura de la herejía y, con ellos, arrastraban a todo el mundo hacia su perdición. No obstante, al responder estos interrogantes a partir de la radical oposición entre espiritualidad y el mundo, el autor respondía a las necesidades pastorales de una elite eclesiástica dispersa que se dirigía a comunidades lejanas. Los opositores al concilio seguían conformando la verdadera Iglesia, que debía su existencia a una cadena de obispos y monjes confesores que mantuvieron el celo por la fe a pesar de todas las adversidades. Ellos eran modelos de salvación y de regeneración de una Iglesia que buscaba infructuosamente volver al orden perdido.

En otras palabras, debemos considerar los episodios dedicados a la persecución en la *Historia eclesiástica* como mecanismos (expresados en un lenguaje tradicional) que daban respuesta a los desafíos que planteaba el nuevo escenario jurídico desarrollado desde mediados del siglo VI. En dicho escenario se había generado una superposición de esferas que permitió, por un lado, la cristalización de un cuerpo legislativo que combinaba los cánones eclesiásticos y la legislación civil en materia religiosa y profundizó, por el otro, la injerencia del emperador en los asuntos eclesiásticos. En este contexto, las amargas quejas de Juan de Éfeso por el trato recibido por los monofisitas de parte de quienes ostentaban la autoridad eclesiástica y civil adquirieron una dimensión que excedía ese mero registro martiroológico. En ellas podemos reconocer la estrecha vinculación entre el fenómeno que hemos descrito anteriormente y las acciones dirigidas contra la jerarquía monofisita. En definitiva, la motivación que guiaba la tercera parte de la *Historia eclesiástica* era la impugnación de una relación específica entre las jurisdicciones civil y eclesiástica. Esta impugnación se desplegaba en dos frentes concurrentes: En primer lugar, la relación entre el orden eclesiástico y autoridad civil en los “procesos” iniciados contra los miembros del clero calcedoniano. Esta definición se extiende, en segundo lugar, a la definición de status jurídico de la Iglesia monofisita. El surgimiento de un intento de codificación de las regulaciones en materia eclesiástica demuestra un punto de inflexión en la evolución de las relaciones entre Estado e Iglesia, que se desarrolló paralelamente con la progresiva

³⁵ Cf. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 3-5.

inclusión de los monofisitas en el marco legal como disidentes de la uniformidad religiosa y, en consecuencia, fuera de la legalidad. En este sentido, Juan de Éfeso fue un testimonio crucial de la conclusión de un ciclo en la exclusión de la Iglesia monofisita del marco legal y su definición como una secta cismática. Como veremos, el autor reflejó este proceso de acuerdo con los cánones historiográficos tradicionales, contraponiendo dos modelos de intervención imperial a partir de la *Kaiserkritik* habitual en la historiografía cristiana.

Un catálogo de las formas que adquieren las medidas represivas dirigidas contra los monofisitas guarda una estrecha relación con la prohibición de nuevos debates establecida en el fragmento que hemos citado del edicto del 571. En última instancia, el detonante de la persecución no habría sido el debate teológico sino la oposición de los líderes monofisitas, ya sea de palabra o de hecho, a acatar la presunta unidad religiosa sancionada por el emperador³⁶. Por lo tanto, es interesante destacar que estas medidas no constituían tanto un ataque directo contra una posición teológica como la voluntad de los patriarcas de Constantinopla de afianzar su autoridad sobre una facción disidente. Este control estaba en relación con la presencia en la capital imperial de una gran cantidad de miembros del clero monofisita que había decantado en una intrincada red de establecimientos, monasterios, hospicios e iglesias que funcionaban como centros de irradiación alrededor de los cuales se reunía una comunidad que, aún después de la muerte de Teodora, conservaba una fluida, aunque menguada, comunicación con los círculos cortesanos³⁷.

Vistas en conjunto, las medidas represivas concretas desplegadas en el relato emergen como el resultado del encuadre de los debates teológicos en el marco más amplio de la legislación civil. Pero al mismo tiempo, y en tanto daban por terminado un debate, encubrían la ambigüedad del status legal de los severianos. En este sentido, debemos recordar que dentro del amplio espectro de los opositores al concilio de Calcedonia, los monofisitas severianos nunca habían sido condenados como herejes por la legislación imperial, lo que los distanciaba de los eutiquianistas extremos. Por otra parte, los mismos severianos guardaban

³⁶ En el inicio del libro II, Juan de Éfeso refiere un episodio ocurrido durante la reclusión de Pablo el negro quien es condenado a muerte por haber escrito un libelo en el que atacaba al emperador y al patriarca en una historia *de las cosas que habían acontecido en la Iglesia a causa de Juan de Sirmin*. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 55.

³⁷ VALLEJO GIRVÉS, M. (2006), “Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII): Insularidades y ámbitos monásticos” en MOTOS GUIRAO, E. & MOREFAKIDIS FILACTÓS, M. (2006), *Constantinopla. 500 años de su caída*. Granada, 4-6.

civiles en apoyo de la jerarquía calcedoniana⁴². La liturgia monofisita, con sus rasgos distintivos⁴³, constituía una práctica subversiva que debía ser anulada no sólo porque de ella emergía una comunidad escindida de la ortodoxia imperial sino porque además sus prácticas resultaban nocivas al bien público⁴⁴. En última instancia, el ataque se concentraba en controlar la celebración litúrgica de los disidentes en la capital. Pero la aplicación de este edicto era al menos problemática desde el punto de vista legal ya que el principal argumento para invalidar estas medidas era que los monofisitas no constituían, ni siquiera desde la perspectiva de los calcedonianos, una herejía⁴⁵.

Las anécdotas de la *Historia eclesiástica* tomadas en su conjunto nos revelan que la estrategia comprendía una serie de acciones que se ordenaban de acuerdo a dos fases sucesivas. En primer lugar, las acciones apuntaban a la subordinación del clero disidente mediante las comuniones forzadas. Juan señalaba que los miembros del clero calcedoniano irrumpían en los monasterios monofisitas junto a las autoridades civiles y obligaban a los monjes “[...] a comulgar de sus manos, y el sacramento era introducido por la fuerza en sus bocas”, mientras que aquellos que se libraban de este acto forzoso eran trasladados a otros monasterios y allí confinados⁴⁶. Así, la comunión, aunque en apariencia no era necesariamente un acto voluntario, se transformaba en la marca de sumisión de los disidentes a la autoridad patriarcal. A menudo las comuniones forzadas incluían la presencia de testigos —generalmente laicos— que aseguraban su irreversibilidad⁴⁷. Dentro de esta fase se incluía un segundo paso que implicaba la reordenación de sacerdotes y obispos:

Y luego de obligar por la fuerza a muchos de sacerdotes del partido de los ortodoxos (ⲛⲓⲁⲛⲁⲓⲛⲓⲣⲥ) [...] luego de haber oficiado con él de acuerdo con el orden (ⲛⲁⲃⲃⲁ) del gr. τὰξίς de su sacerdocio y realizaran todo rito del sacerdocio [...] ordenó y dijo “Mandamos a aquellos que se nos han sometido después de haber sido nuestros adversarios que sean depuestos del sacerdocio y ordenados nuevamente”⁴⁸.

⁴² Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 8.

⁴³ Cf. GRILLMEIER & al. (1986-1996) 76-77.

⁴⁴ Cf. C.J.1.5.2-22.

⁴⁵ *Collectio Tripartita*. 72-74.

⁴⁶ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 10.

⁴⁷ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 12. En el caso de la comunión forzada de Pablo el negro, Juan destaca que la presencia de miembros del senado de Constantinopla y de los ciudadanos de Alejandría (de donde era originario Pablo) garantizaba que no pudiera negar con posterioridad el hecho.

⁴⁸ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 12.

Esta acción dirigida contra de las personas era complementaria a una segunda fase que apuntaba a sus bienes. En algunos casos los monjes disidentes eran expulsados de los monasterios y sus bienes confiscados. Entre los más significativos Juan destacaba el caso del monasterio ubicado en el suburbio de Sycae –fundado por él mismo– cuando fue encarcelado en una de las islas del mar de Mármara⁴⁹. En otros casos, luego de haber sometido a los monjes por medio de la comunión forzada, los monasterios quedaban bajo la directa autoridad del patriarca. Cualquiera sea el caso, los monasterios debían ser consagrados nuevamente:

*Y así el Patriarca (Juan de Sirmin) primero iba con su clero y celebraba liturgias y sacramentos en los monasterios y en ellos proclamaba el sínodo cismático y ponía en ellos sus imágenes (ἑἰκόνας del gr. εἰκόν) [...] y un día después iba el emperador y el otro la emperatriz y hacían donaciones [...]*⁵⁰

Como podemos apreciar, las medidas y procedimientos contra los monofisitas tenían por objetivo apropiarse de aquellos espacios desde los cuales el clero monofisita ejercía su liderazgo. La estrategia no resultaba nueva ya que en la *Vidas de los santos orientales* Juan mencionaba varias instancias, tanto en Mesopotamia como en Constantinopla, en las que iglesias y monasterios notorios en manos de los monofisitas sufrieron el hostigamiento de las autoridades eclesiásticas⁵¹. Sin embargo, la ausencia de una dimensión exclusivamente teológica de las medidas le confiere a la persecución un carácter particular. En efecto, las autoridades otorgaban escasa atención a los aspectos doctrinales. En este sentido, es sintomático que Juan rara vez mencionara que las autoridades exigieran una retractación de sus posiciones teológicas ni una aceptación pública del concilio. Por el contrario, todas las acciones emprendidas por los perseguidores constituían actos simbólicos por medio de los cuales el espacio y las personas eran apropiados por la autoridad patriarcal. La lista de los pasos seguidos por los perseguidores es indicativa: la comunión forzada, la reordenación de sacerdotes y obispos, la reconsagración del espacio mediante la celebración de la liturgia –y la proclamación del sínodo durante ella– y, por último, la instalación de imágenes. Todos estos pasos no

⁴⁹ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 107-108.

⁵⁰ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 11.

⁵¹ BROOKS, E.W. *Lives of the Eastern saints*. PO XVII, 9, 21, 42, 96-97, 126, 213; PO XVIII, 420.

apuntan al control de las conciencias sino a la apropiación del espacio y de las personas que habitan en él⁵².

El caso extremo, y quizás el punto más conflictivo, de esta lógica puede percibirse en el caso de los intentos de reconsagrar a los obispos disidentes. Como dijimos, no fueron pocos los obispos que aceptaron, por la persuasión o la tortura, la comunión con los partidarios del concilio⁵³. Pero, paradójicamente, este acto de apostasía no siempre abría el camino a una condena por parte del autor. Por el contrario, Juan reconocía que muchos miembros del clero apóstata actuaron heroicamente al negarse a ser reconsagrados en sus cargos, una medida que, desde el punto de vista canónico, podía considerarse abiertamente ilegal. En estos casos, los obispos monofisitas invocaban en su defensa los cánones eclesiásticos, como lo hizo el obispo Eliseo quien, ante el intento del patriarca Juan de Sirmin de reordenarlo como obispo, se rehusó a aceptar su instalación en una nueva sede, desafiando al patriarca a ir más allá en sus medidas:

A pesar de ser indigno de ello, soy obispo ordenado por los ortodoxos y no me ordenarás de nuevo. Si crees que está de acuerdo con el orden (ἄξιον del gr. τῶξις) deponerme del episcopado deberás primero deponerme del bautismo, en el cual he sido bautizado, y bautízame de nuevo⁵⁴.

Eliseo invoca en su defensa el orden (τῶξις) eclesiástico en tanto su ordenación había sido canónicamente válida. Sin embargo, el santo no provee argumentos más específicos al respecto. Estos argumentos se encuentran explícitamente en otros dos episodios en los que el autor recurre nuevamente al discurso directo para expresar sus propias posiciones. En el primero de estos episodios, el obispo Esteban de Chipre invoca, en un discurso ante el emperador, el canon 19 del concilio de Nicea como argumento en favor de la validez de su ordenación:

Oh! La cristiandad está perdida y el orden (ἄξιον del gr. τῶξις) de la Iglesia cristiana ha sido violado y los cánones (ἄξιον del gr. κῶνονες) han sido tergiversados y pisoteados [...] Que muestre [se dirige al Justino II con respecto al Patriarca Juan] los cánones donde aprendió esto o

⁵² Por lo tanto, Juan otorgó preeminencia al gesto y a la palabra exterior sin hacer referencia a las conciencias individuales. En este sentido, la publicidad, y no su interioridad, es lo que le otorga validez al acto. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 12.

⁵³ En particular, Juan menciona a Pablo el negro de Antioquía: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 55-57, Pablo de Asia: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 14 y 109-110, Elías: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 14-15, y Esteban de Chipre: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 15-18.

⁵⁴ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 15.

diga que por ignorancia y desconocimiento de los cánones de la Iglesia actúa así, o si, conociéndolos, los insulta y los pisotea en su orgullo y su arrogancia y falsedad” [...] “El canon 19 de los 318 padres manda con respecto a la herejía corruptora de Pablo de Samosata y de otras parecidas a él que sean bautizados de nuevo y si alguno de ellos es digno que sea hecho de nuevo sacerdote. Esta disposición fue hecha por la perversidad de su herejía. Ahora que primero este hombre explique cual es su pretexto para actuar así”⁵⁵.

A diferencia de Eliseo –que había sido confinado en un monasterio por orden del patriarca–, Esteban salió airoso del debate en tanto su discurso había conmovido al emperador quien, convencido casi milagrosamente por las palabras del santo, prohibió en lo sucesivo la reconsagración de aquellos miembros del clero monofisita que se había sometido a la autoridad patriarcal:

Y cuando el emperador escuchó estas cosas, y supo que Esteban estaba en lo cierto y estaba apoyado canónicamente, se despabiló y como aquel que se despierta de un sueño profundo, condenó y rechazó lo que se había hecho, y dijo, “verdaderamente esto se ha hecho con maldad e ilegalmente (σάρα κείνο) y es contrario a todo el orden de la Iglesia y anular el sacerdocio y crearlo de nuevo es abominable y contrario a los órdenes de la Iglesia [...]” y promulgó un Typus pragmaticus (σάραβ κείνοτς ια)⁵⁶ estableciendo que nadie osara anular el sacerdocio, salvo en el caso de las herejías en el que el canon lo ordena⁵⁷.

En este caso, resulta paradójica la intervención imperial en favor de los monofisitas. En efecto, Juan destacaba que la resolución del conflicto partió de la decisión del mismo emperador, quien intervino reconociendo la superioridad de los cánones eclesiásticos y prohibiendo su trasgresión. El discurso del santo había restablecido, al menos momentáneamente, al monarca dentro del paradigma de emperador piadoso y respetuoso de los cánones eclesiásticos. Este modelo trazaba el impreciso límite de los alcances de la intervención imperial. La autoridad absoluta del emperador, entendida como su completa libertad legislativa, instituía la superioridad de los cánones de los concilios sobre aquella autoridad. Pero la victoria de Esteban resultó efímera. El autor señalaba a

⁵⁵ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 16-17.

⁵⁶ τύπος πραγμάτικον i.e. pragmatica sanctio, ver: BERGER, A. (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman law. Transactions of the American Philosophical Society* 43.2. Filadelfia, The American Philosophical Society, p. 648.

⁵⁷ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 18.

continuación que el patriarca Juan logró dejar sin efecto la orden imperial por medio de sobornos (سوزج) aunque se vio obligado, al menos en este caso, a respetar la voluntad imperial⁵⁸.

En el segundo episodio, varios obispos monofisitas que habían aceptado recibir la comunión junto a los calcedonianos defendieron la validez de sus obispos congregados ante el patriarca Juan de Sirmin con argumentos similares:

Muéstranos, Oh Grande y primer gobernante de la Iglesia, ¿en qué canon o disposición eclesiástica has aprendido y recibido la anulación del sacerdocio de los obispos ortodoxos y de los otros sacerdotes?, muchos de los cuales han sido sacerdotes más tiempo de lo que tú, padre, has vivido. Y sin embargo, los depones y los ordenas de nuevo en el sacerdocio de las dos naturalezas, cuyos seguidores proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la misteriosa y santa trinidad. ¿En qué constitución eclesiástica has descubierto o concebido este derecho de anular el sacerdocio de los verdaderos ortodoxos y crear de nuevo en su lugar, otro sacerdocio de los sinoditas? Cuál es tu pretexto, o qué falta encuentras en nosotros, o qué herejía, que contemple el canon, que tomas y depones aquellos que encuentran falta en ti, y huyen de la comunión contigo a causa de la herejía de las dos naturalezas, y a causa de las blasfemias del sínodo, y de la carta de León, que proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la santa trinidad. [...] Si, en efecto, consideras que has recibido de la herejía a aquellos que has tratado con tanta crueldad como si fueran cautivos tomados en batalla, y los ordenas de nuevo, ¿por qué observas una parte del canon, pero omites el requerimiento previo?⁵⁹

En el discurso de los obispos aparecía un tercer elemento que complementaba la argumentación ya esgrimida por Esteban. No se trataba sólo de impugnar la reordenación de los obispos, sino que además los obispos destacaban la contradicción misma del patriarca que incurría en la herejía al aceptar la validez del concilio de Calcedonia. Las medidas promovidas por el patriarca no sólo suponían una tergiversación de los cánones conciliares sino que además eran la prueba tangible de su herejía. Los acuerdos teológicos previos, incluso el edicto de Justino II, reconocían una fórmula cristológica común que rechazaba los extremos tanto monofisita (Eutiques) como diofisita (Nestorio y los *Tres capítulos*). Por lo tanto, mientras que los calcedonianos incurrían en

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 20.

contradicción al continuar sosteniendo al concilio y el Tomo de León, no existía en los monofisitas herejía alguna que condenar y, por lo tanto, no se les aplicaba la legislación relativa a ella, dado que su definición de fe era consistente con el credo niceno-constantinopolitano.

Los tres testimonios que hemos citado constituyen en conjunto un resumen de la defensa que ensayó Juan en sus dos primeros libros de la tercera parte de la *Historia eclesiástica*. Debemos recordar que esta defensa no se dirigía exclusivamente a defender la posición de los monofisitas ante sus adversarios calcedonianos sino que además se apuntaba a los más radicales entre los monofisitas que habían condenado a los miembros del clero apóstata. El respeto por el orden (ἑσθλὴ / τάξις) eclesiástico (tanto como ordenamiento jurídico interno de la Iglesia como la adscripción a una doctrina) estaba en el centro de su argumentación. Pero la lógica que guiaba a las autoridades eclesiásticas se apartaba de los argumentos tradicionales de Juan y se desplazaba hacia una lectura particular de las disposiciones relativas al clero herético. Esta lectura reinterpretaba los cánones eclesiásticos a partir de una redefinición (en términos abstractos) de la herejía que surgía de la legislación civil. El canon 19 del concilio de Nicea estipulaba que los sacerdotes heréticos (la medida estaba dirigida explícitamente para los seguidores de Pablo de Samosata) debían ser reconsagrados para ser aceptados nuevamente dentro de la ortodoxia, mientras que los sacramentos impartidos por ellos carecían de validez⁶⁰. Este canon guardaba una estrecha relación con un edicto imperial –contenido en la *Collectio Tripartita*– que apuntaba en una dirección similar con respecto a nestorianos y Eutiquianistas⁶¹. La aplicación

⁶⁰ *Y en cuanto a los paulicianistas que han buscado refugio en la Iglesia católica, se ha decretado que deben ser rebautizados, y si algunos de ellos que en el pasado eran considerados del clero y no se les encuentra culpa e irreprochables, que sean rebautizados y se les imponga las manos por un obispo de la Iglesia católica.*

Περὶ τῶν Παυλιανιστᾶντων, εἴτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος. Εἰ δὲ τινες ἐν τῷ παρεληλυθόντι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φαλεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου: Texto griego tomado de BRIGHT, W. *Canons of the first four General Councils*, 1892, Oxford: Clarendon Press, XIV-XV.

⁶¹ *Cf. las disposiciones de la Collectio tripartita 74, acerca de la invalidez de las ordenaciones heréticas: Los que piensan como Eutiques o Dióscuro son semejantes a los Apolinarianistas, y son considerados como esos mismos, porque no reconocen el cuarto concilio. Y no está permitido que clérigos y obispos sean elegidos por ellos. Y además el que ha sido consagrado [obispo] y se ha convertido que sea exiliado y confiscado, y no consagrarán ni iglesias, ni monasterios ni lugares de reunión para el culto. Y además la casa y la propiedad, que allí está reunida, lo toma a la Iglesia. Οἱ τὰ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκοῦρου θρονοῦντες ὅμοιοι τοῖς ἀπολιναριανισταῖς εἰσι καὶ τοῖς*

de este antecedente a un nuevo contexto constituía una novedad en términos jurídicos, y su aplicación a una forma de monofisismo moderado como el de los severianos resultaba, por lo menos, problemática. Juan esgrimía una argumentación que apelaba a la tradición en la que los cánones eclesiásticos se encontraban por encima de la legislación civil. Por supuesto, tanto la lógica de Juan como la de los calcedonianos se sustentaban en la pretendida conformidad con una tradición previa y, en este sentido, ambas lógicas no diferían en lo esencial. Ambas otorgaban *privilegios* específicos al clero ortodoxo que debían mantenerse fuera del alcance de la legislación civil. Ciertamente, Juan de Éfeso creía estar en lo cierto al considerar ilegales todas estas medidas que, por otra parte, no tenían antecedentes en períodos anteriores. Pero al mismo tiempo su infructuosa insistencia demostraba que la definición legal de los monofisitas en la capital había cambiado drásticamente hasta desplazarlos hacia los márgenes de la legalidad.

Conclusión

El desarrollo de los acontecimientos en la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso confirma que el desarrollo del cisma monofisita fue un proceso gradual en el que operaron una variedad de factores que no se agotaban simplemente en el debate teológico. Esto no significa negar el profundo impacto de los argumentos doctrinales. Para Juan, el apoyo imperial al concilio de Calcedonia constituía una ruptura momentánea en el orden eclesiástico, cuya restauración dependía de la definitiva conversión del emperador a la ortodoxia anticalcedoniana. Dentro de este patrón la persecución, aunque una realidad innegable, excedía el mero registro positivo para devenir en una estrategia retórica que le permitió construir un principio de autoridad carismática y, por extensión, una identidad comunitaria. En un sentido, la persecución asumía un significado ejemplar, en tanto justo castigo de Dios por las divisiones entre los ortodoxos⁶². Pero las adversidades sufridas por ellos eran además el testimonio de un carisma espiritual que devenía del estricto apego a la tradición conciliar. Esta tradición

αὐτοῖς ὑπόκειται. Μὴ ἀκολουθοῦντες ταῖς ἀγίαις δ' συνόδοις. Καὶ οὐκ ἔξεστιν αὐτοῖς ἐπισκόπους ἢ κληρικούς ψηφίζεσθαι· ἐπεὶ ὁ ποιῶν καὶ ὁ γινόμενος ἐξορίζεται καὶ δημεύεται. Οὐτε ποιῶσιν ἐκκλησίας ἢ μοναστήρια ἢ συναγόνται ἐπὶ θρησκείᾳ· ἐπεὶ τὸν οἶκον ἢ κτῆσιν, ἐνθα συνῆλθον, ἡ ἐκκλησία λαμβάνει, ἐν ᾧ συνελθεῖν αὐτοῖς γνώμη τοῦ δεσπότην δειχθῆ παρα τῷ ἄρχοντι.

Cf. C.J. 1.5.8, 1.5.18, 1.5.19.

⁶² Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, 4, Cf. 88-89. Cf. MIGUEL EL SIRIO: *Crónica*, 339.

conciliar se articulaba con la vocación por el martirio en defensa de la fe como forma de definir de la autoridad eclesiástica en el contexto de la polémica con sus adversarios calcedonianos.

Por otro lado, la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso fue compuesta como una reacción a un nuevo contexto político y religioso en el que el status jurídico de la Iglesia monofisita era puesto directamente en cuestión. Sin embargo, su autor se mantuvo dentro de los estrictos límites de una tradición historiográfica cuyos orígenes estaban en relación con un modelo eclesiológico establecido desde el siglo IV⁶³. Juan de Éfeso fue, junto a Evagrio Escolástico uno de los últimos exponentes del género de historias eclesiásticas cuyo paradigma había sido Eusebio de Cesarea. Por su estructura y contenidos, la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso no supuso un alejamiento con respecto de una eclesiología propiamente eusebiana, y su autor no ponía en duda el papel providencial del Estado romano. De la misma manera que otros historiadores monofisitas Juan no concebía a los anticalcedonianos como una Iglesia separada de la Iglesia imperial. En este sentido, la eclesiología subyacente en su *Historia eclesiástica* no difería esencialmente de la que había formulado casi un siglo antes Zacarías de Mitilene⁶⁴: el estricto respeto a los cánones eclesiásticos y la autoridad espiritual de los obispos opositores al concilio constituían sus columnas vertebrales. Sin embargo, Juan de Éfeso se enfrentaba a desafíos cualitativamente diferentes a los que enfrentó el historiador de la era de Anastasio. Los monofisitas de Siria, perseguidos y divididos por las querellas internas, se transformaban progresivamente en una comunidad de culto marginada de las estructuras formales del Estado autocrático.

La conjunción de las instancias eclesiástica y civil en un marco conflictivo —o más aún, antagonico— se expresaba de manera más dramática en la contraposición entre cánones eclesiásticos y legislación civil. Esta contraposición estaba directamente relacionada al desafío que significaba la redefinición del status jurídico de la Iglesia monofisita en el marco de una progresiva ampliación de las

⁶³ CHESNUT, G.F. (1976), *The first Christian Histories*. París: Beauchesne; FERGUSON, T.C. (2005), *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*. Leiden: Brill, 2005; MARASCO, G. (2003), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill.

⁶⁴ BLAUDEAU (2006) 581-618. Sin embargo, su eclesiología se apegaba a un modelo en el que la sucesión episcopal alejandrina garantizaba una continuidad de la ortodoxia de acuerdo a patrones tradicionales.

competencias del poder civil en materia eclesiástica. Como vimos, a lo largo de la era justiniana la redefinición de los conceptos de cisma y herejía en un sentido jurídico (como todo aquello contrario a la unidad religiosa, fuera de la legalidad) habilitó la aplicación de una serie de sanciones legales hasta ese momento reservadas a grupos condenados en los tres primeros concilios ecuménicos (arrianos, Pablo de Samosata, Eutiquianistas y nestorianos). Este cambio en la situación legal de los monofisitas, creemos, estaba en relación con un nuevo marco de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, donde la primacía de este último daba un nuevo sentido al concepto de ortodoxia, que Paul Magdalino ha identificado, siguiendo las definiciones de Hans Georg Beck, con un “sentido político” de la ortodoxia⁶⁵. En este sentido amplio y totalitario de la “ortodoxia política y ritual”, toda disidencia a la ortodoxia estatal era considerada herejía.

⁶⁵ BECK, H.G. (1978), *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich, Beck; citado en MAGDALINO, P. (2006) 3-4.

Referencias bibliográficas

- ANASTOS, M.P. (1964). "Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 553", *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, 8, 1-11.
- ALLEN, P. (1979). "A New Date for the Last Events in John of Ephesus", *Historia Ecclesiastica*, *OLP* 10, 251-254.
- ALLEN, P. (1981). *Evagrius scholasticus the Church historian*. Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- ALLEN, P. & HAYWARD C.T.R. (2004). *Severus of Antioch*. Londres: Routledge.
- ANGOLD, M. (2008). *The Cambridge History of Christianity. 5 Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BANFI, A. (2005). *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origin del privilegium fori in diritto romano e bizantino*. Milán: Giuffrè.
- BAUMSTARK, A. (1932). *Grundgegensätze morgenlandischen und Abendländischen Christentums*, Rheine: Vienerius.
- BECK, H.G. (1978). *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich, C.H.Beck.
- BECK, H.G. (1981). "Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz", *Sitzungsberichte der öster-reichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Bd. 384, 3-60.
- BERGER, A. (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman law. Transactions of the American Philosophical Society* 43.2. Filadelfia, The American Philosophical Society.
- BLAUDEAU, P (2006). *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la gèo-ecclésiologie*. Roma: Ecole française de Rome.
- BROCK, S. (1979-80). "Syriac Historical writing. A survey of the main sources", *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5, 1-30.
- BROOKS, E.W. (1929-30). "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575", *Bizantinisches Zeitschrift* 30, 1929-1930, 468-476.
- BURKITT, F.C. (1904). *Early Eastern Christianity*. Londres: Macmillan.
- CAMERON, A. (1976). "The early religious policies of Justin II", en Baker, D. (1976) *The Orthodox Churches and the West*, Oxford: Clarendon Press, 51-67.
- CAMERON, A (1998). "Ascetic closure and the end of Antiquity", en Wimbush, V. & Valantasis, R. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 147-161.
- CONGAR, YM-J. (1968). *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris: Cerf.
- CHESNUT, G.F. (1976). *The first Christian Histories*. Paris: Beauchesne.

- DAGRON, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. Paris: Gallimard.
- DEBIÉ, M. (2009). "Syriac Historiography and Identity Formation", *CHRC*, 89.1-3, 93-114.
- DVORNIK, F. (1944). *National Churches and the Church Universal*. Wetsminster: Dacre Press.
- EVANS, J. (1996). *The Age of Justinian*. Londres: Routledge.
- FERGUSON, T.C. (2005). *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*. Leiden: Brill.
- FREND, W.H.C. (1972). *The rise of Monophysite movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAY, P.T.R. (1979). *The defence of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden: Brill.
- GRILLMEIER, A. & BACHT, H. (1951). *Das Konzil von Chalkedon*. 3 vols. Würzburg: Echter-Verlag.
- GRILLMEIER, A & al. (1986-1996). *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. 4 Vol, Londres: Continuum International Publishing Group.
- HARVEY, S.A. (1988). "Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches", *Byzantion* 58, 295-308.
- HARVEY, S.A. (1990). *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- HARVEY, S.A. (2001). "Theodora the "believing Queen: A study in Syriac Historiographical Tradition", *Hugoye* 4.2. <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Harvey.html>
- HONIGMANN, E. (1939). "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse", *Byzantion* 14, 615-25.
- HUSSEY, J.M. (1986) *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- JONES, A.H.M. (1953). "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" *JTS*, n.s. 10. 1959, 280-298.
- LO NERO, C. (2001). "Christiana dignitas: new Christian criteria for citizenship in the Late Roman Empire", *Medieval encounters*, 7.2, 146-164.
- MACRIDES, R.J. (1990). "Nomos and Kanon on paper and Court", en R. Morris (ed.) *Church and People in Byzantium*. Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 61-85.

- MAGDALINO, P. (2006). "The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion". En *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres.
http://64.233.169.104/search?q=cache:PAP6DumQp2gJ:www.byzantinecongress.org.uk/plenary/VI/VI_Magdalino.pdf+paul+magdalino+orthodoxy&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=ar
- MARASCO, G. (2003). *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill.
- MENZE, V.L. (2008). *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MEYENDORFF, J. (1968). "Justinian the empire and the Church", *DOP* 22, 45-60.
- MEYENDORFF, J. (1989). *Imperial unity and Christian division. The Church 450-680 AD*. Nueva York: SVS Press.
- PAZDERNIK, C. (2005). "Justinianic Ideology and the power over the past", en MAAS, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 185-212.
- PRICE, R. (2009). "The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)", *CHRC*, 89.1-3, 307-325.
- SCHWARTZ, E. (1913). *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig: Teubner.
- SOMMAR, M.E. (2003). "Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation", en Jones Hall, L. (2003) *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 89-101.
- TER HAAR ROMENY, B.; ATTO, N.; VAN GINKEL, J.J.; IMMERZEEL, M. & SNELDERS, B. (2009). "The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project", *CHRC*, 89.1-3, 1-52.
- TROIANOS, S. (1985). "Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοῦς γίους ἐ κκλησιαστικῶς κανόνας", *Βυζαντινολ* 13, 291-296.
- VALLEJO GIRVÉS, M. (2006). "Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII): Insularidades y ámbitos monásticos", en MOTOS GUIRAO, E. & MORFAKIDIS FILACTÓS, M. *Constantinopla. 500 años de su caída*. Granada: Universidad de Granada, 185-195.
- VAN GINKEL, J.J. (1992). "John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite", en LAVENANT, R. *VI Symposium syriacum. OCA* 247, Roma: Pontificium Institutum Orientale, 323-333.
- VAN GINKEL, J.J. (1999). "Persuasion and persecution; Establishing Church unity in sixth century", en H.L.J. VANSTIPHOUT & al. *All Those Nations: Cultural Encounters within and With the Near East*. Gröeningen: Styx, 61-69.

VÖÖBUS, A. (1973). "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia",
CH 42, 17-26.

WOODWARD, E.L. (1916). *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*.
Londres: Longmans, Green & Co.