



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Ciencias Históricas

**“Las comunidades cristianas olvidadas al Este de
Antioquía”**

Tesina para optar al grado de Licenciada en Historia

Alumna:

FERNANDA PULIDO VELASCO

Profesor guía:

Jaime Moreno Garrido

Santiago, Chile

2005

*Para el Señor Profesor Don Jaime Moreno,
Pedro, la familia y los amigos.*

Lista de abreviaciones

1. H. P. = Himno de la Perla
2. O. S. = Odas de Salomón
3. H. N. C. = Homilías de Narsai sobre la Creación
4. N. M. H. = Homilías métricas de Narsai
5. H. E. = Historia Eclesiástica
6. M. N. = Memra sobre Nicomedia
7. H. A. = Homilías anónimas del Siglo IV
8. Oratio = Discurso contra los griegos
9. C. M. = Controversia contra los Macedonios
10. D. H. N. = Documentos para la historia de la Iglesia nestoriana.

Introducción

Los principales testigos del nacimiento del Cristianismo fueron ciudades que, como casi todo el resto de las ciudades del Cercano y Medio Oriente, habían sucumbido ante la cultura greco-romana, en su vertiente helenista, alrededor de tres siglos antes de nuestra era. El triunfo político-militar de Alejandro, con el consiguiente triunfo cultural occidental, produjo un cierto aletargamiento identitario en Oriente.

El nuevo orden impulsó un gran movimiento modernizador, renovador, fuertemente apoyado por quienes pertenecían a las capas más altas de la sociedad, los cuales se obnubilaron frente al éxito heleno, abandonando, así, las viejas tradiciones. Pese a esto, en los medios rurales, donde hasta el día de hoy se conserva mejor la cultura tradicional, la cultura dominante no tuvo tanta llegada, incubándose así una fuerte tensión entre dos polos: el urbano-moderno y el rural-tradicional.

Con el paso del tiempo, el impacto fue poco a poco asimilado. En efecto, el establecimiento de la *Pax romana* significó, supuestamente, el fin de las tensiones entre la cultura helena y el resto de las culturas al interior del Imperio. De este modo, el clima de aparente tranquilidad y sobre todo de estabilidad fue propicio para que el individuo comenzara un proceso de autoconocimiento, de cuestionamiento, en fin, de búsqueda de sentido y consuelo para la propia existencia, sentida como ajena y extranjera a todo el frío aparato estatal y cultural helenista. Oriente parecía poder entregar ciertas respuestas.

En todo el Imperio Romano se comienzan a revalidar y a relegitimar la antigua mística y los antiguos valores enterrados, pero no del todo olvidados, de la cultura oriental. En efecto, parecía ser que las antiguas tradiciones culturales fueron aún capaces de dar sentido y consuelo a la existencia de los marginados del sistema, es decir, hombres de las capas medias y bajas que vivían bajo el poder imperial, pese a no sentirse parte de éste. Así, comenzó una proliferación de sectas, cultos, modas, etc., entre las cuales, para los

contemporáneos, el Cristianismo era sólo una opción más dentro de una amplia oferta religiosa oriental.

Dentro de este fuerte fluir e intercambio de ideas y sensibilidades entre Occidente y Oriente, en un contexto impregnado por la búsqueda de un sentido espiritual y de la recuperación identitaria, se fue dibujando la historia del Cristianismo.

A nosotros, lo que nos interesa en particular, dentro del desarrollo del Cristianismo, es el estudio de las comunidades cristianas que se asientan al Este de Antioquía, las cuales se establecen, gracias a la evangelización de poblaciones semitas.

Estas comunidades aparecen fuertemente marcadas, en primer lugar por las relaciones político-militares entre los Imperios Romano-Bizantino y Parto-Sasánida. En segundo lugar, su historia está profundamente teñida por la polarización entre “ortodoxia” y “herejía”, que convulsiona al Cristianismo, en su búsqueda por definirse a sí mismo.

Las comunidades olvidadas, situadas en la región de habla siriaca, vale decir la región que se extiende desde el Este de Siria hasta el Imperio Persa y desde el Norte de Mesopotamia hasta las montañas de Armenia, en general tendieron a adoptar posturas condenadas como heréticas. Estas herejías son, principalmente, el arrianismo, el nestorianismo y el monofísismo, todas las cuales, en general, en sus temáticas, trasuntan un pensamiento dotado de un carácter o un sello fuertemente semita. Por el contrario, las comunidades del Oeste de Antioquía asumen una ortodoxia positivamente sancionada por el Imperio romano, y despliegan en su estilo una impronta netamente helenística.

Vislumbrando este panorama, nos parece razonable servirnos de la terminología que utiliza la teoría de la subalternidad, propuesta por pensadores Indios, a mediados de los años '80¹.

¹ SUBALTERN Studies I-II. Writings on South Assian History and Society por Ranajit Guha “et al”. Delhi, Oxford University Press, 1982-1983. Ver también SPIVAK, Gayatri Chakravorti. ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. Orbis Tertius. 3(6):, 1998 [1986].

Esta teoría tiene un fuerte sustento en el marxismo, en particular en Gramsci, el cual desarrolla las nociones de hegemonía y subalternidad para explicar la relación establecida entre al menos dos actores socio-históricos diferentes. Se trata, pues, de una relación de dominación manifestada en diversos ámbitos culturales y morales, incluida por supuesto la religión, como cuerpo integrado de creencias y prácticas altamente significativas y portadoras de sentido para quienes las detentan. La hegemonía cultural se disputa, en este sentido, en todo el campo de las instituciones sociales y en cuanto tales, las religiones son, en la época cuyo estudio aborda esta investigación, de la máxima importancia, justamente por su capacidad de afectar el núcleo de las configuraciones culturales: escalas de valores y pautas de comportamiento.

Asumiendo los riesgos que supone emplear una terminología propia del marxismo europeo de entre guerras, pensamos que el concepto de hegemonía puede enriquecer la comprensión de una dinámica histórica definida en principio por relaciones de dominación económica y militar. En el contexto de esta investigación, para el Cristianismo desarrollado por las comunidades de raigambre semita (comunidades asentadas en esa vasta franja de territorio que constituye la comarca fronteriza que los Imperios Romano y Persa se disputan) el poder económico y militar será ejercido en todo momento desde fuera, condicionando un estado de subordinación permanente.

En el aspecto cultural, el helenismo constituye la esfera hegemónica. Esto aparece, por ejemplo, en las formas retóricas y especulativas que adquieren las disputas teológicas durante los siglos de formación del Cristianismo, las que además se desarrollan en lengua griega. Se trata pues de la hegemonía del helenismo, la cual penetra e impregna los movimientos socio-culturales, todos los cuales luchan por deshacerse del yugo de la dominación externa, en este caso, la helenística.

No conviene entonces pensar la religión cristiana como un bloque cultural homogéneo sino más bien como una heterogénea configuración histórica en la cual el *ethos* semita y el helenismo se entrelazan y a menudo se enfrentan. Algunos siglos tardará en consolidarse la religión cristiana como producto imperial e institución dominante. Al examinar, en las

páginas que siguen, el devenir de dicha consolidación, podrá notarse el carácter espontáneo, no intencional del proceso. O al menos la ausencia de una intencionalidad lineal que siguiera las pautas de una sola voluntad. Más bien se trata de periplos dialécticos, despliegues tácticos y esquemas estratégicos -no necesariamente conscientes- propios de diversos grupos en conflicto. Y en nuestro caso, de grupos cuyos mundos culturales son claramente discernibles. En este sentido, nos interesaremos por estudiar el papel que jugaron las Escuelas de Edessa y Nisibis, como centros intelectuales de irradiación del Cristianismo semito-oriental.

De acuerdo a lo planteado, la presente investigación pretende aportar una caracterización cultural de los actores subalternos involucrados en la dinámica de formación del cristianismo antiguo.

El modelo que proponemos para el estudio las comunidades cristianas olvidadas al Este de Antioquia (nuestro actor subalterno) es el institucional.

Básicamente, este modelo busca estudiar las instituciones sociales, vale decir toda aquella estructura modelada culturalmente, en función de la satisfacción de ciertas necesidades. En este sentido, el modelo se preocupa, fundamentalmente, del origen y de la permanencia de las instituciones. En este caso nos ocuparemos de la institución religiosa cristiana semito-oriental.

En lo que concierne al origen, enfrentaremos el problema histórico planteado por la búsqueda de una explicación del surgimiento y la posterior consolidación de la institución en cuestión. Este problema histórico será abordado en los primeros capítulos de este trabajo. Allí, nos ocuparemos del origen de las comunidades en cuestión, de las relaciones político-militares entre Roma-Bizancio y Persia, dentro del contexto propio de la Historia del Cristianismo, estudiando además el rol que jugaron las escuelas de Edessa y Nisibis.

Por otra parte, en el modelo propuesto la permanencia de las instituciones es el tema de lo funcional, entendiendo función como la satisfacción de una necesidad. Aquí el problema no es tanto el cómo se origina la institución, sino cómo y por qué perdura dicha institución: a

mayor persistencia de la(s) necesidad(es) y mayor satisfacción de ésta(s), mayor es la duración de la institución. Esperamos que a lo largo de toda esta investigación se vayan dando claves y pistas para dilucidar este complejo tema.

Agreguemos sobre la institución misma que está compuesta por distintos subconjuntos. Estos son: el ideacional, que se compone de todas las creencias y doctrinas del grupo; el valórico, que regula lo aceptable y lo reprobable, lo digno y lo indigno y un consiguiente sistema de premios y castigos; finalmente está el conjunto conductual, que regula la ética, la moral y los ritos. Obviamente todos estos conjuntos están relacionados entre sí y gracias a su estudio podemos acceder a la mejor comprensión de la institución religiosa, que será estudiada, en la última parte de este trabajo, al examinar la producción intelectual de las comunidades en cuestión.

Por último queremos agregar una observación respecto de las fuentes consultadas. Muchas fueron originalmente escritas en siríaco, lengua que lamentablemente no manejamos, por lo que el acceso a las mismas tuvo que hacerse mediante traducciones francesas e inglesas, obviamente muy posteriores. De este modo, y en un intento por resguardar una mayor fidelidad a las fuentes originales, mantuvimos el francés e inglés de las traducciones, cuando no dipusimos de versiones en castellano. Consideramos que una nueva traducción de las fuentes, realizada por nosotros mismos, pese a todo el interés y cuidado que pudiéramos poner en este trabajo, al tratarse de una traducción de la traducción del original, la distorsión tanto del contenido, como de la forma misma sería absolutamente inevitable y por cierto lamentable.

Mapa 1. Podemos observar la situación política y el área geográfica, donde pronto se asentarán las comunidades olvidadas, hacia la época en que Jesús desarrolló su ministerio



El imperio en tiempos de Augusto. DUBY. Esc. 1:25.000.000. Barcelona, Debate, 1997.

I. Formación de las comunidades cristianas al Este de Antioquía

El origen de las comunidades Cristianas al Este de Antioquía aparece algo confuso, incluso incierto. En efecto, la formación de estas comunidades está envuelta en un hado legendario, o mítico, dadas las características de la producción literaria con que estas mismas comunidades se dotaron a sí mismas y que es la principal fuente para tratar el tema. Sin embargo, gracias al trabajo realizado por la crítica, creemos estar en un piso lo suficientemente seguro como para poder esclarecer algo de estos oscuros orígenes.

Los orígenes de estas comunidades se deben principalmente a una conjunción de factores religiosos, políticos y culturales. En efecto, el establecimiento de estas comunidades no hubiera sido posible sin la labor de cristianos, al parecer de origen judío, en la zona en cuestión. Esta labor se muestra por medio del trabajo intelectual. La producción literaria que mayor acogida tuvo, en el medio del Cristianismo siro oriental, fue por un lado, la que tiene el sello Tomasino, vale decir el Evangelio de Tomás, los Hechos de Tomás y el Libro de Tomás; y las Odas de Salomón, por otro. Efectivamente, la cristología que supone esta literatura representó e identificó a las poblaciones cristianas asentadas en la región en cuestión.

Fueron las mismas condiciones socio-políticas, de eminente hostilidad entre Roma y la comunidad judía, e incluso las desavenencias dentro de ésta misma lo que llevó a un contingente importante de judeocristianos a establecerse al Este de Palestina, formando así varias comunidades cristianas. El modelo de vida que mucha de estas comunidades adoptaron fue el ascético, con una fuerte influencia de la vida monacal. Como veremos más adelante, el modelo ascético adoptado tenía un sello bastante propio, puesto que las poblaciones locales trataron de integrar a la nueva religión elementos propios de su antigua tradición y herencia cultural.

En los orígenes del Cristianismo, aquellos judíos que sin abandonar sus prácticas adoptaron el Cristianismo para sí, fueron conocidos probablemente como los hebreos. Son los judeocristianos.

El judeocristianismo ha sido descrito, desde diferentes perspectivas.

La primera de ellas es la que considera que el judeocristianismo es un fenómeno exclusivo de la Iglesia de Jerusalén, compuesta por cristianos circundados y gobernados por la familia de Jesús.

Una segunda definición considera que judeocristiano es todo aquel cristiano que permanezca fiel a las normas judías, principalmente el descanso en Sábado, la circuncisión y la adoración en el Templo.

Los criterios geográficos y lingüísticos son una tercera forma de definir al judeocristianismo. Como veremos el judeocristianismo termina siendo asimilado al Cristianismo Oriental, que se expresaba en lengua aramea, siria, transjordana o árabe.

Finalmente, el judeocristianismo puede ser considerado como una forma litúrgica, teológica y ascética, derivado del medio judío.

Daniélou² plantea como rasgo característico de la cultura judeocristiana su preocupación con respecto al Apocalipsis, la cual impregna la totalidad de su pensamiento. La

² Este autor considera que existieron 6 formas distintas de judeocristianismo. En primer lugar el rabínico, que se dió en Jerusalén, luego hubo otro milenarista, que coupó un importante lugar en Frigia. Clemente de Roma representó a un tercer tipo de judeocristianismo: el helenístico. El Cuarto fue el que conocemos en Edessa, bajo el nombre de Encratita. Un quinto tipo fue el baptista, con los ebionitas. Finalmente, está el gnosticismo, el cual surgió de una comunidad heterodoxa judía de Samaria, la cual pasaba por una fuerte crisis espiritual. En el siglo II esta doctrina se expandió por el Mediterráneo. Desde Antioquía se propagó hacia el Este y en el siglo III encontró su siglo de oro, con

apocalíptica es una teología de la Historia, en la medida en que se ocupa de la revelación de los secretos del mundo celeste. Esta teología se basa en la doctrina de la predestinación. Todo acontecimiento puede ser conocido por los videntes³.

Los judeocristianos al comienzo no tuvieron mayores problemas con las autoridades judías oficiales, pues observaban estrictamente la ley. Se reconoció a Santiago, el hermano del Señor, como su jefe, figura central para el Cristianismo en Jerusalén. La comunidad encabezada por Santiago y compuesta principalmente por los seguidores directos de Jesús y sus familiares se mantuvo estrictamente fiel al Judaísmo⁴. Este grupo se volvió sobre sí mismos para entregarse a una revisión de los textos bíblicos con el fin de dar un significado plausible a la muerte en la cruz. Realizaron una labor evangelizadora centrada en los judíos, llevando adelante una vida comunitaria de carácter semi-monástico de raigambre esenia. Elaboraron una rica cristología y una incipiente tradición exegética, practicaron los sacramentos periódicos del bautismo con agua y de la cena con pan y vino, elementos que darían estabilidad al Cristianismo⁵.

Manes, de quien ya tendremos tiempo de hablar. DANIÉLOU, Jean. “Para que se cumpla la escritura”. En: TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo. Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988; pág. 391-393.

³ DANIÉLOU; *Para que se cumpla... Op. Cit.*, págs. 394-396.

⁴DANIÉLOU, Jean. El cristianismo como secta judía. En: TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo, Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988; pág. 384.

⁵ TROCMÉ, Etienne. El Cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea. En: PUECH, Henri Charles. Las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo. Historia de las Religiones, Vol. 5. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; págs. 239-242.

El conflicto con las autoridades judías se plantea con fuerza en la Diáspora, desde el momento en que la comunidad cristiana no estuvo únicamente formada por judíos, sino también por paganos conversos. Los etnicocristianos, o cristianos helenistas, fueron liderados por Pablo de Tarso, judío proveniente de un *milieu* heleno. Proponía abrir las puertas del Cristianismo para el resto del mundo, sin pasar por el trámite del Judaísmo, lo cual significaba abandonar las antiguas prácticas judías como la circuncisión, el sábado, las leyes dietéticas y la adoración en el Templo. Se ha incluso llegado a decir que Pablo corrompió la secta de Jesús, secta judía, “al haber abierto las puertas para que se colaran en su interior todos los elementos paganos”⁶.

Algunas de las ideas de los helenistas tenían un antecedente en algunas de las facciones radicales reformistas del Judaísmo, las cuales también chocaban con las autoridades oficiales judías⁷. En efecto, el Judaísmo del siglo I tuvo un carácter muy diverso y fue capaz de producir una variedad de especulaciones mesiánicas. Entre los grupos más notables en tal sentido se encuentran los esenios⁸, escuela de acción y pensamiento judío

⁶ KOHLER, Kaufmann. *Chirstainity vs. Judaism: A Rejoinder to the Rev. Dr. R. Herber Newton*. New York, 1890, pág. 3-4, En: apuntes del Profesor Jaime Moreno, “Gnosis / gnosticismo. Historia de la investigación”.

⁷ Pertenece a los helenistas la idea de la santificación mediante el autosacrificio, idea importante para el Cristianismo posterior. Estos helenistas imitaban a Cristo incluso en el método de la prédica, acompañado de curaciones a los enfermos. TROCMÉ; *Op. Cit.*; pág 244-247.

⁸ Los esenios serán un grupo apocalíptico radical. Al parecer esta comunidad se irguió entre los años 134-104 a. C., gracias a la labor de un “maestro de justicia”, considerado por su comunidad como el último profeta. Esta comunidad despierta vigorosamente las esperanzas ultraescatológicas. El motivo de su retiro se debe a que creían que el culto público de Jerusalén se realizaba no sólo según un calendario erróneo, sino también por unos sacerdotes indignos. La purificación ritual –que se realizaba a diario- y la comida exigía

que influyó en la configuración del novísimo Cristianismo. Algunos miembros de este grupo sienten una gran cercanía con los helenistas, “por su hostilidad al sacerdocio oficial, por sus afinidades con el helenismo”⁹.

Las relaciones entre las autoridades judías y la comunidad primitiva fueron complejas. Al examinar los episodios de choque entre estas partes, podemos decir que el sentimiento hacia los cristianos varió según el partido al que se pertenecía. De modo general, las hostilidades provenían principalmente de los sumos sacerdotes, los cuales eran sumamente celosos de su influencia sobre el pueblo, y del partido saduceo, el cual era fiel al ideal sacerdotal, y por tanto adverso a las innovaciones religiosas. Esta hostilidad profesada en contra de los cristianos, en general, no era totalmente compartida por el resto del Judaísmo. De hecho, la mayoría de los partidos consideró a los hebreos como una nueva facción del Judaísmo, los cuales incluso fueron autorizados a usar la palabra pública. Por el contrario, la actitud hacia los helenistas fue de evidente rechazo, en particular por parte de los fariseos. Para estos la principal diferencia entre hebreos y helenistas era la actitud política, al considerar que éstos últimos demostraban escaso interés por la independencia judía, el Templo y la estructura legal de Israel¹⁰. De este modo, fueron expulsados de Jerusalén y

que los miembros vivieran en comunida y fueran célibes. La adopción de este ideal ascético, de este modo, está condicionado por necesidades tanto rituales como sacerdotales. De hecho, “la propiedad comunitaria de bienes y la abstinencia sexual no eran fines en sí mismos; eran consecuencias de la estructura sacerdotal de la comunidad de Qumrán”. Pese a creer en el dualismo, nunca pusieron en cuestión el monoteísmo bíblico. Ver SCHUBERT, Kart. Una fe dividida. En: TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo, Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988; págs. 147-160.

⁹ NIMIEGA, J. L., AUBERT, R. & KNOWLES, M.D.; Nueva Historia de la Iglesia, Tomo I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964; pág. 52.

¹⁰ IBID; pág. 48.

deben precisamente a este partido su primer mártir. En efecto, Esteban, líder helenista, que al parecer en sus orígenes estuvo ligado al grupo de los esenios, fue lapidado a mediados de la década del 30, en una persecución encabezada por los fariseos. Fue el en ese entonces fariseo Saulo, quien aprobó la lapidación de Esteban¹¹. Esta situación conllevó la migración de muchos judíos helenistas a diferentes puntos, principalmente Samaria y Antioquía¹².

Hasta el año 70 las comunidades cristianas mediterráneas constituirán el núcleo principal de la Iglesia. Durante todo estos años, el Cristianismo paulino fue sólo una minoría religiosa.

Los principales centros del judeocristianismo mediterráneo se concentraron en el litoral de Palestina y Siria, desde Gaza hasta Antioquía. Están presentes en el Asia Menor, así como en Frigia, Grecia y Roma. En Africa la importancia de la comunidad judía hace suponer que el cristianismo fue implantado por este medio. Al parecer el Cristianismo en Egipto también es obra del judeocristianismo.

La guerra judaica (66- 70 d.C.) con toda probabilidad dividió a los cristianos jerosolimitanos en un grupo que opta por resistir y luchar contra Roma, y otro que emigra. Muchos se van de Jerusalén para establecerse en otros puntos, sobre todo hacia el Este, probablemente motivados por el deseo de distanciarse con respecto a los judíos, ya ampliamente desacreditados en todo el Imperio. Las comunidades que se fueron estableciendo, poco a poco se comienzan independizar de la Iglesia madre en Jerusalén, sobre todo luego de los acontecimientos del año 70. Pese a esto, los judeocristianos siguieron practicando las costumbres más importantes del Judaísmo.

¹¹ TROCMÉ. *Op. Cit.*; págs. 251-252.

¹² Antioquía fue fundada por el judío Seleucio Nicator, a comienzos del S.IV a.C. Desde entonces la ciudad fue un importante emplazamiento administrativo y comercial para los judíos, seguramente debido a su proximidad con Palestina. MEEKS, Wayne & WILKEN. *Jews and Cristians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*. Michigan, Scholars Press for the Society of biblical literature, 1978; pág. 1.

Tras el año 70 el Judaísmo se hace más rígido y ortodoxo¹³, y los cristianos deben dedicar sus esfuerzos a tomar conciencia de su independencia respecto a la religión madre¹⁴.

Por otra parte, muchos de los judíos que profesaban un nacionalismo más exacerbado y por ende un sentimiento más anti-romano perecen en Jerusalén o son llevados al cautiverio. Al contrario, el Judaísmo en la Diáspora se va a caracterizar por buscar mantener las buenas relaciones con el poder romano. En esta situación los cristianos aparecían ante sus ojos como una indeseable fuente de fricciones, en la medida en que, por ejemplo, rechazaban participar en las ceremonias religiosas oficiales del Imperio y como tal atentaban contra la paz civil. De hecho, “los dirigentes de las sinagogas hacían todo lo posible por marcar claramente sus diferencias con aquellas gentes que podían arrastrarlos a nuevos desastres”¹⁵. La escisión entre judíos y judeocristianos parecía inevitable.

Las más importantes comunidades judeocristianas se ubicaron en Transjordania, Siria, Edessa y Sur de Mesopotamia. La existencia de estas comunidades judeocristianas se debe principalmente a que los primeros misioneros cristianos predicaron la palabra de Jesús en las sinagogas, por lo que las comunidades que de ahí surjan, naturalmente, serán judeocristianas¹⁶. Es importante tener en cuenta que antes del año 70 más de la mitad de los judíos vivía fuera de Palestina y que la colonia más numerosa y antigua, de lengua aramea

¹³ El Judaísmo posterior a las catástrofes del 70 y del 135, fijado definitivamente en el Talmud algunos siglos después, es ya una versión unívoca y depurada, representativa de la tendencia farisea. TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 227.

¹⁴ IBID; pág 239

¹⁵ IBID; pág. 268.

¹⁶DANIÉLOU; *Para que... Op. Cit.*; pág. 386.

y con estrechos contactos con los judíos de Palestina, era la de Mesopotamia.¹⁷ Arthur Vööbus plantea que la fe cristiana se estableció antes de terminar el primer siglo de esta era en Edessa y también en Osroene. En efecto, la transmisión de la fe en Cristo, en el Oriente Arameo, se debe principalmente a la existencia de las comunidades judeocristianas que hicieron las veces de puente entre la población autóctona y el mensaje cristiano. Al parecer, las sinagogas fueron el primer lugar de transmisión del nuevo mensaje¹⁸.

Dentro del judeocristianismo una gran importancia tuvieron las comunidades bautistas¹⁹. Este grupo practicó las observancias noaquicas –purificación ritual, leyes alimenticias-. Consideraron al río Jordán como río sagrado y por lo tanto, se ubicaron en los orígenes en la ribera del Jordán. Se trató de los antepasados de los mandeos²⁰. Sobre los orígenes de éstos se dice que están estrechamente ligados al Judaísmo. En efecto, cuando migró gran parte de la población de Jerusalén hacia las regiones del Este muchas de éstas se asentaron en la región Sirio-Mesopotámica. Una vez ahí establecieron contacto con los bautistas y

¹⁷ En este contexto hubo un importante flujo de ideas al interior del circuito judío, que también incluía colonias de habla griega de tres siglos de antigüedad en la cuenca occidental del mediterráneo (Siria, Egipto, Sicilia). Desde Mesopotamia llegó al judaísmo palestino la idea irania del dualismo y diversos temas apocalípticos. Se dieron también casos como el de Filón de Alejandría, que interpreta en clave griega el mensaje bíblico. Este mismo circuito permitió una rápida difusión del cristianismo en una extensa área geográfica. TROCMÉ; *Op Cit.*; pág 245.

¹⁸ VÖÖBUS, Arthur. *Histoty of ascetism in the syrian orient I*. Lovaina, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum –SCO-, 1958; págs. 3-6.

¹⁹ Las denominaciones de sabeo y masboteo son sinónimos del de baptista.

²⁰ NIMIEGA, AUBERT & KNOWLES; *Op. Cit.*; págs. 60-61.

con los medios iraníes y gnósticos de Siria²¹. La designación mandea significa “observante” y de modo general podemos decir sobre ellos que otorgaron tal importancia al Jordán que se establecieron en lugares siempre cercanos a alguna fuente de agua, denominándola siempre por el nombre de Jordán²².

En Pella, Transjordania, se refugia una comunidad de judeocristianos, antes del año 70²³. Las migraciones a esta comunidad aumentan a partir del año 140, con la helenización de Palestina. Finalmente, terminan por perder el contacto con la Iglesia principal. Serán conocidos como los “nazarenos”, entre los cuales la observancia del sábado y la práctica de la circuncisión no se vio interrumpida. Es más, según se tiene noticia, su evangelio estaba escrito en hebreo. Este evangelio goza de bastante fama, pues es citado por Taciano, Efrein y Macario. “Este evangelio era corriente en toda la zona de la misión judeocristiana²⁴”.

²¹ Los judíos cristianos de Palestina, rechazados por el Judaísmo palestino, voluntariamente segregados de las Iglesias de lengua griega, establecen alianzas con algunos movimientos judíos: “De todo ello resultó una disgregación en tendencias entre las que destaca la que se refleja en las capas más antiguas de las pseudoclementinas”. En ellas se define a Jesús como el verdadero profeta, se concibe toda la historia de la salvación como una sucesión de parejas antagónicas, formadas en cada época por un enviado de Dios y un enviado del Diablo. TROCMÉ; *Op Cit.*; pág. 285.

²² RUDOLPH, Kurt. La religión mandea. En: PUECH, Henri-Charles. Las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo II. Historia de las Religiones, Vol. 6. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pág. 173.

²³ Al parecer los orígenes de la Iglesia de Samaria está en estrecha relación con la expulsión de los “helenistas” el año 37. Ahí, “los helenistas serán bien recibidos por los samaritanos, con quienes compartían la hostilidad frente a la teocracia del Templo y al sacerdocio de Jerusalén.” Ver NIMIEGA, AUBERT & KNOWLES; *Op. Cit.*; pág. 59.

²⁴ DANIELOU; *Para que... Op. Cit.*; págs. 389- 390.

Otro importante centro judeocristiano en Transjordania fue Bosra. Del Cristianismo practicado en la región tenemos noticia a través de la *Didascalia de los Apóstoles*, obra de corte evidentemente judeocristiano. Esta misma ciudad fue escenario de un sínodo, convocado en el 248, a propósito de una discusión sobre la sobrevivencia del alma a la muerte del cuerpo. En este debate se enfrentaron las posturas helenista y la semita, en cuanto necesariamente se tocó el tema de la naturaleza del hombre. Según Daniélou, “la comunidad judeocristiana se presenta aquí como perteneciente todavía, en el aspecto social, al medio judío”²⁵.

Sabemos también de otros grupos establecidos en Transjordania y Siria, principalmente, que además de ser estrictos judeocristianos, se daban baños de purificación, rechazaban el vino y veían el mundo en términos dualistas. Eran los ebionitas. Este grupo, creemos, es un buen elemento para ejemplificar lo que será el Cristianismo sirio. Algunos autores consideran que este grupo nace de la conversión de los esenios a la fe de Cristo. “Se trataría de unos cristianos de lengua aramea, muy apegados a las prácticas judías, pero hostiles al Templo de Jerusalén y adictos a doctrinas esotéricas (...) Nos hallamos ante una derivación normal del grupo de Qumrán”. La proximidad para con este grupo se nota también en su concepción de Jesús como humano y no como Hijo de Dios. Sería el profeta anunciado por Moisés²⁶.

De modo general, podemos decir que tanto los nazarenos como los ebionitas eran, judeocristianos antihelenos que parecen haber compartido el deseo de autorepliegue que caracterizó al Judaísmo palestino después de la catástrofe del 70: “Semejante orientación no les evitó la enemistad cada vez más enconada de los rabinos de fines del siglo I, que veían en los cristianos a los herejes por excelencia, pero los alejó paulatinamente de las Iglesias de lengua griega, sobre todo cuando éstas comenzaron a convertir a Pablo de Tarso en uno de sus héroes póstumos. Si hemos de creer algunos testimonios tardíos que nos informan

²⁵IBID; pág. 398.

²⁶ NIMIEGA, J. L., AUBERT, R. & KNOWLES, M.D; *Op. Cit.*; págs. 98-99.

sobre este medio, estos ebionitas y estos nazarenos –como ellos mismos se denominaban– profesaban un odio inextinguible contra el tarsiota, en quien veían al anticristo, responsable de la apostasía de tantos hermanos. Por lo demás, su preocupación por mantenerse fieles al más estricto monoteísmo a fin de permanecer en el seno del judaísmo los llevaba a rechazar toda cristología especulativa, incluso si hincaba sus raíces en el más antiguo pensamiento jerosolimitano”²⁷.

El Cristianismo de la región además de estar conformado principalmente por comunidades de origen judío, tuvo también entre sus fieles a las antiguas tribus moabita, amonita y edomita, todas de origen semita, muchas de las cuales se convirtieron, gracias a la labor misionera de los judeocristianos, antes de finalizar el siglo III²⁸.

En términos generales podemos decir que las iglesias cristianas de la región siro-mesopotámica, tiene un origen común: el semita.

En el Cristianismo antiguo, en muchas regiones herejía fue la manifestación inicial, original de la doctrina, la que posteriormente pasó a ser catalogada como tal. En efecto, muchos grupos de cristianos, próximos al judaísmo rabínico, pese a haber sido los herederos directos de la Iglesia primitiva de Jerusalén, al rechazar toda doctrina griega fueron considerados posteriormente por las iglesias helenísticas como sectas heréticas²⁹.

En este sentido, no debemos perder de vista el hecho que el acercamiento a las diferentes comunidades –con diferentes interpretaciones del mensaje cristiano– debe ser siempre teniendo en cuenta su propio tiempo y no en cuanto a doctrina eclesiástica, que aún estaba en pleno desarrollo. Es bastante probable que lo que hoy conocemos como herejía, gracias al trabajo de los Padres de la Iglesia, fueron en su momento mera manifestación religiosa, o

²⁷ TROCMÉ; *Op Cit.*; pág 285.

²⁸ DANIELLOU; *Para que... Op. Cit.*; pág. 398.

²⁹ TROCMÉ; *Op Cit.*; pág. 285.

mejor dicho la única forma de la nueva religión y que en esas comunidades se consideró simplemente como doctrina cristiana. En este marco cabe citar a Trocmé : “La principal diferencia entre Oriente y Occidente en materia de profesión de fe está en que el símbolo occidental era ya a finales del siglo II concebido como un enunciado inmutable, mientras que en las Iglesias orientales se aceptaba la idea de la adaptación del símbolo cada vez que las circunstancias exigían un nuevo enunciado de la fe ortodoxa. Este es el más claro índice de la intensidad de las discusiones teológicas en Oriente, mientras que en Occidente se discutían sobre todo problemas de disciplina y de organización eclesiásticas”³⁰.

Agreguemos también que existe la posibilidad que los adherentes a esta determinada doctrina no reconocida oficialmente constituyeran la mayoría y consideraran como despreciable a la ortodoxia.

Con respecto a la propagación de la palabra de la Iglesia, actualmente, se considera que el mensaje es revelado por Jesús a sus apóstoles antes de su muerte y luego los 40 días que siguen a su resurrección, antes de su ascensión. Luego que Jesús deja definitivamente este mundo, éste es repartido por los apóstoles, llevando cada uno de ellos el evangelio inalterado al lugar que le fue asignado. Cuando los apóstoles mueren comienzan a surgir obstáculos desde el interior de la Iglesia, ante la resistencia del mal a desaparecer. Este contamina y engecece a verdaderos cristianos, abandonando éstos la doctrina pura y verdadera. Este desarrollo toma la siguiente forma: incredulidad - verdadera fe - falsa fe. En este sentido, donde hay herejía la ortodoxia necesariamente le antecedió³¹.

Otra particularidad de estos movimientos es que no podemos hablar claramente de uno, sin mencionar a otro. En efecto, en la Cristianismo de habla siríaca muchas veces estos movimientos se influyen entre sí y es por esto que en un pensamiento encontramos

³⁰ IBID; pág. 320.

³¹ BAUER, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1971; págs. XI-XXIII.

elementos de uno, o incluso de varios otros. El pensamiento raramente ha sido algo hermético, incapaz de adaptarse a las circunstancias de su medio. Pues bien, en esta zona pareciera ser que el Cristianismo recoge toda una tradición que tenía una fuerte raigambre entre esta población de origen semita y lo adapta a su credo.

Como ya vimos el Cristianismo en su vertiente helena, pero principalmente en la judeocristiana penetra tempranamente en la región siro-mesopotámica. En efecto, las comunidades judeo- arameas jugaron un importante rol en la transmisión del mensaje cristiano a las comunidades sirias nativas³².

La Historia de la ciudad de Edessa se remonta al momento en que el reino de Alejandro se desintegra. Mesopotamia –región a la que pertenece Edessa- pasó a manos de Seleucus I Nicator, quien reorganiza la región mezclando la población nativa con occidentales, de habla griega, dándole el nombre macedonio de Edessa³³. Este nombre –ilirio- en su origen significa “ciudad de agua”. En la segunda mitad del siglo II a.C. cuando el reino Seleucida se descompone frente a las guerras con Parthia, entre los años 145 y 129, insubordinados toman el poder y dominan toda la región de Mesopotamia. Pasa luego, por un tiempo a estar bajo jurisdicción armenia y finalmente a la romana con Pompeyo. Con el asesinato de Caracalla, ocurrido el año 217 en Edessa, la dinastía local llega a su fin y Osroene es incorporada al Imperio Romano³⁴.

La influencia griega no fue de mucha raigambre. Según la *Crónica* de Jacobo de Edessa, la parte griega de la población estaba tan disminuida que hacia el año 133 a.C. permitieron a

³² VÖÖBUS; *Op. Cit.*, pág. 9.

³³ El nombre arameo de la ciudad en aquella época era Urhai. Actualmente es conocida como Urfa.

³⁴ BAUER; *Op. Cit.*; pág. 1.

la población nativa tener un rey. Predominan aquí los nombre árabes y arameos. Incluso la antigua designación semita de la ciudad –Urhai- es revivida a expensas del de Edessa³⁵.

En el año 40 tenemos noticia de la conversión de la dinastía judía de Adiabene al Cristianismo. La conversión del reino del rey Abgar Ukkama –el Negro-, quien gobierna entre el 9 y el 46 d.C., es particularmente interesante, en cuanto a la tradición que surgió en torno a su conversión.

Abgar, que había escuchado acerca de los milagros y curaciones de Jesús, se dirige a él por carta, admitiendo su divinidad, invitándole a su corte para que lo libre de la enfermedad que lo aqueja y se refugie en ella de la hostilidad de los judíos. Jesús, asimismo, le responde por carta, bendiciéndole por su fe ciega. Sin embargo, rechaza la invitación, pues debe cumplir su misión en Palestina. Pese a esto le dice que a su muerte y ascensión será visitado por un discípulo suyo, que lo sanará, trayéndole vida a él y a su pueblo³⁶.

Tenemos noticia que la conversión del reino estuvo estrechamente ligada a la labor de Judas, también llamado Tomás. Éste envía a Edessa a Tadeo, quien cura a Abgar y predica a todo el pueblo acerca de la vida y trabajo de Jesús. Esto ocurre en el año 340 de la era Seleucida, es decir en nuestro 28/29 d.C .

Judas Tomás es considerado –y probablemente fue- el primer misionero y apóstol que fue a predicar el Evangelio al Este en el área siríaca.

En la literatura con el sello de Tomás se reúnen todos los ideales de Cristianismo siro oriental. De hecho, “Tomás fue la autoridad para el Cristianismo indígena sirio”³⁷. Pese a la

³⁵IBID; págs. 1-2.

³⁶ Toda esta relación epistolar es reproducida por Eusebio de Cesarea.

³⁷ SELLEW, Philip. Thomas Chistianity. En: BREMMER, Jan. The Apocryphal Acts of Thomas. Studies on Early Christian Apocrypha (6). Leuven, Peeters, 2001; pág. 13.

indiscutible influencia de este tipo de literatura en la conformación del pensamiento de esta región, la figura misma de Tomás es algo incierta. De hecho, algunos autores plantean que Tomás sea más bien una construcción histórica de la primera mitad del siglo II d.C., en la que se mezcla la figura de Judas Tadeo y la de Tomás, el apóstol de Oriente, y se crea la de Judas Tomás³⁸. Todos los archivos de la relación epistolar, entre Abgar y Jesús, estuvieron a cargo de Bardesanes, filósofo y teólogo de la corte del rey. De las cartas de Jesús y de un retrato de éste mismo se da cuenta en la *Doctrina de Addai*³⁹. Este texto escrito en sirio, hacia el año 400, confirma todo lo dicho por Eusebio y se agrega una detallada cuenta de la actividad del emisario apostólico, que predica, bautiza y construye la primera iglesia. Sin embargo el nombre de este emisario aquí es el de Addai y no el de Tadeo. El contacto entre Tadeo/Addai y Abgar fue gracias a la intermediación de Tobías, miembro de una familia judía proveniente de Palestina, con lo cual se desprende que la primera comunidad cristiana de Edessa estuvo ligada en sus orígenes a la comunidad judía de aquella ciudad⁴⁰.

En la realidad esta leyenda se basa en la conversión del rey Abgar IX (179-214), en el siglo II. Pese a todo, la evangelización de Oriente y de Edessa, por Tomás no deja plantear ciertas dudas.

El ciclo de Tomás deja, en todo caso, en evidencia que el Cristianismo de Edessa era sin duda judeocristiano. Podemos decir, con respecto, a esta literatura, que los medios que la produjeron fueron muy distintos unos de otros. Hay que añadir que todas las formas conocidas de judeocristianismo coexistieron, incluso en la misma región⁴¹.

³⁸ DRIJVERS, H.J.W. Facts and problems in Early Syriac-Speaking Christianity. En su: East of Antioch; London, Variorum Reprints, 1984; pág. 159.

³⁹ IBID; pág. 161 y BAUER; *Op. Cit.*; págs. 1-4.

⁴⁰ VÖÖBUS; *Op. Cit.*; pág. 6.

⁴¹ DANIÉLOU; *Para que ... Op. Cit.*, pág. 391-393.

La *Diocрина de Addai* no deja ninguna duda acerca de la orientación ascética del Cristianismo siro oriental. Addai actúa estrictamente en acuerdo con el pensamiento de Jesús, que planteaba que los cristianos no debían poseer absolutamente nada en este mundo⁴².

El trabajo de Addai no se limitó a la propagación de la fe entre los miembros de la comunidad judía de Edessa, sino que también lo hizo en Hadiab, ubicada en el imperio parto. Addai convirtió a Mar Peqīdā, quien fue el primer obispo de Hadiab. Su sucesor fue el primer mártir de esta Iglesia. La situación en comparación a Edessa presenta bastantes analogías, pues aquí también había una comunidad judía, proveniente de Jerusalén⁴³.

Aquí es interesante recalcar que la tradición maniquea también conoce un apóstol Addai. Dentro del maniqueísmo este fiel discípulo fue probablemente más conocido como Adda y participó activamente en la predica de la doctrina de Mani, incluso antes del 261-62 d.C., en el área siro-mesopotámica. Addai, uno de los primeros discípulos de Mani, fue enviado por éste al Imperio romano, en dónde sana y convierte a Zenobia, reina de Palmira. Su trabajo de propaganda estuvo ligado además, curiosamente, a la conversión del rey Shapur. Drijvers propone que toda la construcción en torno a la leyenda de Abgar y de Addai adquiere un real significado en un *milieu* dominado por el pensamiento maniqueo. En efecto, si se analiza la fuente cristiana que disponemos para hablar de la leyenda, vemos que el texto constantemente alude a las prácticas y costumbres maniqueas y se manifiesta claramente como anti-maniqueo. La leyenda cristiana sobre Addai surge en el mismo momento en que Addai, de la tradición maniquea estaba activo en la región. Todo esto supone un conocimiento de la doctrina de Mani. Es más por los parecidos y las analogías que presentan ambas tradiciones es muy probable que Addai, el cristiano, sea un préstamo

⁴² VÖÖBUS; *Op. Cit.*; pág. 10.

⁴³ IDID; pág. 6.

del Maniqueísmo⁴⁴. Lo que finalmente podemos decir con seguridad sobre la *Doctrina Addai* es que surge en Edessa, en la segunda mitad del siglo III y como un tratado anti-maniqueo. En efecto, a la luz del combate contra conceptos y prácticas, ampliamente difundidos en Edessa, es que debe ser entendida esta tradición.

Mani (216- ¿274-277?), “el apóstol de Jesús-Cristo”, se considera a sí mismo como el último profeta de una larga tradición que se inicia con Adán y que en la que se incluye a Zoroastro, Buda y Cristo como figuras centrales. Básicamente, el maniqueísmo, de herencia gnóstica, plantea el universo en términos dualistas, en donde la esencia, o Dios se asimila a la Luz, mientras que la materia a las tinieblas y en donde el principio y fin de todo es la salvación de las almas, a través del conocimiento. El rey Shapur permite a Mani predicar por todo el imperio con lo cual su “Iglesia de la Justicia” prospera desde la India hasta Egipto.

El maniqueísmo pese a plantearse a sí mismo en estrecha relación con el Cristianismo, en particular con el Cristianismo gnóstico, se le consideró como un rival, declarándosele herético, debido fundamentalmente a su pretensión de ser “religión universal” y por considerar a su Iglesia como “Santa Iglesia”. Lo que en el fondo se pone en cuestión es la universalidad de su mensaje y de su misión⁴⁵. Si revisamos un poco su historia sabemos que Mani, nacido en Babilonia, se integra, desde muy temprana edad a una comunidad elkasaíta⁴⁶, de origen bautista, en donde Mani se empapa de pensamiento judeocristiano, de

⁴⁴ DRIJVERS; *Op. Cit.*, págs. 161.

⁴⁵ PUECH, Henri-Charles. El maniqueísmo. En su: *Las religiones en el mundo Mediterráneo y sus contra corrientes II*. Madrid, Siglo XXI, Colección Historia de las religiones Siglo XXI, Vol. 6, 1979; pág. 194.

⁴⁶ Aparecen durante el reinado de Trajano y su fundador fue Elxai. Este impone a sus fieles a circuncidarse y vivir respetando la Ley mosaica. Este hombre provenía de un medio judío, mejor dicho era judío. El Cristianismo de esta secta deja entrever algunas influencias ebionitas, en cuanto por ejemplo que Cristo es un profeta. “Los elkasaítas son, en

las enseñanzas del evangelio y de pensamiento gnóstico. Permanece en la comunidad hasta sus 24 años, hasta que recibe el mensaje divino que debe predicar su mensaje al resto del mundo. Su comunidad lo condena por su actitud “helenizante”, al querer volcarse al mundo. Ahí comienza el trabajo misionero de Mani, quien según una revelación era la encarnación del Espíritu Santo, el “Iluminador”. Al comienzo goza de una cierta suerte, mientras el Imperio persa está bajo el mandato de Shapur, quien le otorga permiso para predicar libremente por el Imperio⁴⁷. Esta situación cambia radicalmente con los sucesores de Shapur, cuando se inicia el tiempo del mazdeísmo y con ello la persecución a todo credo diferente a éste. Pese a todo, la doctrina de Mani entra tempranamente en Occidente, iniciando su proceso de expansión y difusión sobre todo desde la parte romana de Mesopotamia. Desde ahí se expande a Siria, Arabia del Norte y Egipto⁴⁸. El eco que encuentra el maniqueísmo en algunas partes del Imperio romano, principalmente en algunos puntos de Asia Menor y Egipto se explica en parte por el hecho en que se habla en un lenguaje conceptual común. Debemos entender la expansión del Cristianismo como un proceso en el que éste se va adaptando a todo un gran corpus de ideas pre-cristianas. En este sentido, el Cristianismo fue una religión heterogénea, que reúne en su seno posturas tan disímiles como la ortodoxia, o el gnosticismo de corte judeocristiano. Algunos autores han planteado que en la región siro-palestina, en particular en Samaria existía toda una larga tradición de sincretismos, la cual prepara el terreno para el gnosticismo⁴⁹.

consecuencia, judeo-cristianos heterodoxos, aunque relacionados también con el judaísmo heterodoxo” Entre sus practicas se ven algunas de origen baptista. El medio de esta secta es la Siria oriental. Ver NIMIEGA, AUBERT & KNOWLES; *Op. Cit.*, págs. 100-101.

⁴⁷ La relación de Mani con el rey Shapur, es uno de los elementos que más analogías tiene con la tradición de Addai en la corte de Abgar.

⁴⁸ PUECH; *Op. Cit.*; págs. 204-215.

⁴⁹MORENO; “Gnosis / gnosticismo. Historia de la investigación”.

Acerca del origen de este movimiento algunos apuestan por Samaria, otros por Alejandría, otros, en cambio buscan sus raíces en Mesopotamia, así como otros apuestan por un origen dentro del propio Judaísmo. Los que creen el origen samaritano, hacen remontar el Gnosticismo a Simón Mago, luego a Dositeo, Menandro, y finalmente Saturnil. Los que se inclinan por un origen alejandrino, creen que este pasa de Auxionikos, a Basíledes, de éste a Basíledes, el cual transmite a Bardesanes de Edessa, para finalmente llegar a Cerdon. El optimismo helenófilo y moralizante de la mayor parte de las Iglesias resultaba inaceptable para determinados creyentes más exigentes que el común de la masa, y es entre ellos que surge el movimiento gnóstico que: “manifiesta el rechazo de ciertos grupos de creyentes (cristianos) a integrarse en la sociedad greco-romana”⁵⁰. De hecho es con Valentín que el gnosticismo encuentra uno de sus mayores exponentes, el cual se sirvió de la filosofía platónica para poder desarrollar su sistema.

Por lo general, se designa por gnosticismo al movimiento religioso cristiano que se desarrolló entre los siglos II y III, tomando como punto de partido la Gnosis anterior, la cual se refiere principalmente al conocimiento de los misterios divinos. En este sentido, debemos comprender que gnosis y gnosticismo designan a dos fenómenos diferentes.

La propuesta del gnosticismo para comprender la existencia humana gira en torno a cuatro ejes. El primero de ellos es la experiencia religiosa del exilio. En efecto, el gnóstico se considera sí mismo como a un exiliado del reino al que realmente pertenece. Su *pneuma*, el alma, pertenece al reino de la Luz y debido a un drama precósmico cayó en el de las Tinieblas. En consecuencia, está atrapado en este mundo, al que no pertenece. En este sentido se percibe al mundo y al cuerpo como una prisión. El liberarse del tiempo implicaría por tanto remontarse hacia el inicio de la cadena.

Un segundo eje en la experiencia religiosa del gnosticismo es ver que el *pneuma*, en este mundo está dormido, lo cual implica una pérdida de conciencia. El hombre en la tierra está sumido en la más insoportable ignorancia.

⁵⁰ TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 296

Por lo demás, el hombre se encuentra esencialmente solo en el Cosmos. Frente a la experiencia de la soledad, tercer eje de sentido dentro del gnosticismo, la solidaridad se hace inminente entre los hombres.

Por último, el gnosticismo propone que desde el mundo luminoso llega un llamado, el cual debiera despertar el *pneuma* del sueño/muerte en que se haya sumergido. Este llamado se manifiesta en primer lugar en un recuerdo del origen, luego en una promesa y finalmente en una instrucción de salvación. El *pneuma* al reponder a este llamado inicia un viaje de vuelta hacia su patria.

Para comprender el gnosticismo hay que tomar en cuenta elementos helenísticos, del pensamiento iranio y del sincretismo judío. Muchos de los textos gnósticos más antiguos parecen encontrar su origen en Siria o Mesopotamia: “numerosos medios judíos sufrieron la influencia del dualismo iranio, como por ejemplo, el esenismo y determinadas corrientes apocalíptica, así como también algunos círculos cristianos...en el norte de Mesopotamia”⁵¹. La reacción de la Iglesia contra el gnosticismo, en la segunda mitad del siglo II, estimuló el desarrollo institucional e intelectual del cristianismo, ya que no había un sistema sólido que se opusiera a las elaboradas ideas gnósticas, que a partir del año 125 venían cosechando éxitos sobre todo entre los cristianos mejor educados.

Tanto Marción (ca. 85 – 160 d.C.) como Montano (ca. ? – 179), ambos maestros gnosticos, expresaron este deseo de “hallar una religión que resultara más satisfactoria para el sentimiento que el cristianismo mediocre y razonable de las grandes Iglesias en vías de helenización”⁵². En efecto, se ha planteado que el gnosticismo fue una forma de protesta social, al ser de cierta forma la ideología de los intelectuales orientales, que frente al avance del helenismo y la consiguiente pérdida de preeminencia de éstos, reaccionaron creando una religión que se apoyaba principalmente en la tradición oriental.

⁵¹ IBID; pág. 295.

⁵² TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 307

Tal como dijimos, pensamientos provenientes de distintos medios van configurando el Cristianismo oriental de habla siríaca. Al parecer las Iglesias fundadas en el área aramea - Siria interior y Mesopotamia- no pertenecían todas a la misma tendencia pero compartían un mismo tono judaizante. En toda esta amalgama de conocimiento y de interpretación el elemento común a todos es la cercanía con los círculos judeocristianos⁵³. En general, todo el corpus de la literatura cristiana siro oriental proviene de un medio judeocristiano, es decir de un medio eminentemente semita. Probablemente la cuestión de cierto tipo de comportamiento condicionado por cierto tipo de pensamiento podría explicarse por un tema de identidad. A este propósito vale citar a Trocmé: “...el predominio del siríaco (o del arameo) en las Iglesias de la Siria interior reforzaba en gran medida su particularismo doctrinal, litúrgico y moral, orientándolas además hacia la Iglesia mesopotámica, situada bajo la dominación persa”. Pues bien, a instancias de esta identidad surge también otra forma de vida. Nos referimos al modelo de vida ascético, practicado no tanto por el común de los hombres, sino más bien por aquellos que optaron por la vida monacal.

Tradicionalmente se había hablado de una expansión del monacato desde Egipto hacia el Este. Esta tesis ha sido construida gracias a diferentes testimonios –que según Vööbus algunos de estos no resiste la crítica⁵⁴-. La tradición le ha otorgado a Hilarion, discípulo de Antonio, el rol de fundador del monacato en la región. Pues bien, si bien es cierto que

⁵³ “Son estas Iglesias las que toman el relevo de las declinantes comunidades palestinas para seguir manteniendo viva la llama del judeo-cristianismo” IBID; pág. 286.

⁵⁴ En efecto, según Vööbus existe un documento, según el cual el monacato de Mesopotamia fue transplantado desde Egipto. En efecto, Mar Augen, testigo del nacimiento del monacato en Mesopotamia, dice que éste fue transplantado por Paconio. Sin embargo, este documento tiene errores históricos, no tiene una coherencia interna, es más de la impresión de haber sido redactado por varias manos. De hecho un examen crítico a este documento dio como resultado, que éste no puede haber sido escrito antes del siglo XI. VÖÖBUS; *Op. Cit.*, pág. 139.

Hilarion estuvo ligado al monacato siro-mesopotámico, su papel debe ser entendido a la luz de desarrollo del monacato, más que en sus orígenes⁵⁵.

La información que nos entrega Teodoreto de Ciro nos abre una perspectiva totalmente diferente. En efecto, plantea un movimiento contrario al tradicional, es decir que el monacato avanzaría de Este a Oeste y no al contrario como se suele asumir⁵⁶.

Teodoreto atribuye a Jacobo de Nisibis ser el primer monje del área de habla siríaca. Efreem en sus *Carmina Nisibena* dice que fue el primer obispo de la ciudad, lo considera el padre de la ciudad. Teodoreto dice de Jacobo que dejó su comunidad para ir a refugiarse a las montañas. Pues bien si consideramos que es nombrado obispo en el año 308, entonces es probable que antes que asumiera el papel de fundador de la Iglesia de Nisibis, vivió un período como monje, en donde seguramente se hizo conocido. Esto supondría entonces el inicio del monacato en las últimas décadas del siglo III, más específicamente alrededor del año 280⁵⁷.

La vida del monje difícilmente puede ser imaginada por nosotros pues el hombre al dejar la vida mundana se entregaba a un ascetismo radical. Este ascetismo se manifestaba en el abandono de todo lo que fuera asociado a algún ideal del mundo. Los monjes se iban a vivir a ciertos puntos la vida salvaje. Los puntos preferidos eran el desierto y la montaña, es decir donde preminentemente reinara la soledad. Lugares en que según la tradición semita era fácil encontrar tanto a Dios como al demonio. El monje se considera a sí mismo como a un guerrero, luchando contra el mal. Al parecer esta huída del mundo tiene que ver con las persecuciones que recibieron los ascetas en Persia, cuando luego del advenimiento Sasánida se abre un período de intolerancia religiosa, impulsado sobre todo desde la base del clero

⁵⁵ IBID; pág. 140.

⁵⁶ IBID; págs. 140-141.

⁵⁷ IBID; págs. 142-143.

mazdeísta. Los perseguidos se refugian en las montañas y en los desiertos, o en cualquier lugar alejado de un medio hostil⁵⁸. También se ha dicho que esta tradición se vio impulsada, cuando las pesadas cargas tributarias del Imperio romano se hicieron insostenibles para ciertos sectores de la población, obligando así a muchos hombres a huir de la opresión estatal hacia lugares desiertos⁵⁹.

El ideal asceta, ampliamente difundido a través de la literatura, era el de un hombre desprendido, capaz de someter a su cuerpo a ejercicios como una estricta dieta alimenticia, evidentemente vegetariana, el ayuno, o incluso el castigo físico, y en el que una viga maestra de vida era la virginidad o *betūlūtā*. En efecto el hombre debía ser rescatado del matrimonio, el cuerpo debía ser limpiado del “velo de corrupción” que lo cubría. La vida sexual se vio como un obstáculo para alcanzar un nivel de vida más elevado. Sólo erradicando la sexualidad de la vida el hombre podía alcanzar la vida eterna. De este modo, el matrimonio fue desacreditado de diferentes formas. Se decía que la felicidad de éste no era más que una ficción que escondía realidades amargas. La vida de casado y de progenitor afectaba el carácter moral de los padres. La literatura describía cómo los hijos causaban un cambio en el comportamiento ético y religioso de los padres, ya que éstos se volvían opresores, imprudentes y codiciosos. El mensaje cristiano estaba ligado a la propaganda de la virginidad. Cristianismo y virginidad llegaron a estar tan unidos que se llegó a asimilar el uno con el otro.

En el antiguo Cristianismo sirio se habló de lo sagrado para referirse a la continencia sexual. Lo sagrado se hizo sinónimo de castidad y pureza. Los verdaderos creyentes alcanzarían el lecho nupcial en su matrimonio con el Novio Celestial, Cristo. Los vírgenes, ataviados con los atuendos de la inmortalidad, cantaban el himno triunfal de la virginidad.

⁵⁸ IBID; pág. 148.

⁵⁹ MAIER, Franz Georg. Las transformaciones del mundo mediterráneo Siglos III-VIII. Madrid, Siglo XXI, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 9, 1989; pág. 95.

El Cristianismo sirio del siglo III estuvo bajo el influjo de la virginidad doctrinal. Hay que decir que la demanda de virginidad no fue en ningún caso menos válida para aquellos que ya habían contraído matrimonio, sólo que estos matrimonios se convirtieron en matrimonios espirituales. El hombre que era puro sexualmente, pese a no tener su virginidad popular se le llamó santo o *qaddīs*⁶⁰.

Se consideraba que aquel que aceptaba la vida del monacato hacía un pacto, un *qeiāmā*. El “pacto”- solemne promesa hecha en el nombre de Dios- asumió la posición estructural en el Cristianismo de la región, al moldear su teología, su ética y su organización. La lucha del monje contra el mal se proyecta también en la lucha contra las condiciones físico-naturales del mundo. Los hombres que hacen un pacto con Dios son los guerreros del ejército divino. El *ethos* de estos monjes es el del guerrero.

Es interesante remarcar que el Judaísmo se ha considerado tradicionalmente como una religión que rechaza el ideal de pobreza. Sin embargo, si consideramos la historia y las condiciones del Judaísmo entre los siglos I a.C. y I d.C., en que hay una fuerte fusión de ideas, es muy probable que esta misma fusión haya estimulado nuevos movimientos ascéticos, que revitalizaron antiguas formas conocidas por el Judaísmo. En efecto, durante el período de helenización la influencia Irania, dentro del Judaísmo, jugó un importante papel⁶¹. De este modo, en algunos grupos del Judaísmo, como los esenios, la vida ascética también ocupó una importante posición. Aquí, la vida ascética se organizó en torno a los

⁶⁰ VÖÖBUS; *Op. Cit.*, págs. 69-78 y 104-106. Es interesante notar que el término "Santidad" en el Judaísmo tiene en primer lugar un sentido más ontológico que moral. En efecto, se entiende por Santidad lo diferente, lo distinto, lo otro, lo aparte. Dios es el "Santo" por excelencia no tanto porque sea bueno sino porque es radicalmente Otro, el distinto, el separado.

⁶¹ IBID; págs. 21-22.

mismos ideales, el mismo *ethos*. Vööbus plantea que la similitud entre ambos fenómenos es tal, que es difícil resistirse a la idea de que hubo una conexión entre ambos⁶².

Este tipo de Cristianismo también influenció el concepto de Iglesia primitiva siríaca. La iglesia de la región estaba constituida sólo por aquellos hombres que estuvieran dispuestos a seguir este riguroso camino, alejado de la corrupción. Sólo una Iglesia con estas características podía ayudar a la consumación del trastorno cósmico y a la expansión del dominio divino en el mundo. De este modo, los sacramentos fueron privilegio únicamente para aquellos hombres que optaron por la vida del ascetismo. Al bautismo accedió la élite ascética. Se hizo signo de aquellos que fueron capaces de darle la espalda al mundo, abandonando la idea de matrimonio y las posesiones. Al igual que el bautismo, la eucaristía también fue privilegio de la aristocracia asceta⁶³.

Debe ser sumido, en todo caso, que en torno a la Iglesia –los ascetas- se fue creando un círculo de hombres, no dispuestos a realizar estos esfuerzos, y que probablemente fue la mayoría de la población de la región⁶⁴.

El prototipo del asceta seguramente corresponde al de un hombre joven, no casado, fuertemente influenciado por ideales, ajenos al Antiguo Testamento. Desde el momento en que este hombre abandona su comunidad la relación con ésta y con el resto del mundo no se acaba, por el contrario se abre una nueva etapa. En efecto, pese al rechazo de lo material, el contacto con la gente sigue siendo bastante fluido. Principalmente debido a que estos monjes se van a dedicar a predicar sus enseñanzas, cuando de tiempo en tiempo se decidan dejar su soledad. Hay que considerar que al monje se le considera un maestro. En el se encarna el ideal de vida, el ideal cercano a la Luz. De este modo, se entiende que entre los

⁶² IBID; págs. 23-25.

⁶³ IBID; págs. 90-92 y 95.

⁶⁴ IBID; pág. 96.

monjes maniqueos vivían con personas comunes que se dedicaban a servirlos, pues éstos rechazaban todo tipo de trabajo, incluso la preparación de alimentos, por considerársele como contaminado con el mal. La relación entre el monje y el hombre secular era básicamente una relación de amor y de temor. Se respetaba al monje como a un maestro, pero se temía también transgredir sus ordenanzas. La relación, por lo general entre monjes y auditores era de reciprocidad. Todos daban, todos recibían.

Todo este panorama nos hace pensar inevitablemente en una visión dualista del mundo. El asceta rechaza todo lo que es del mundo, todo lo que es carne. Bien, al parecer la relación entre monacato sirio y maniqueísmo fue estrecha. En efecto, tal como ya mencionamos los maniqueos rechazaban automáticamente todo lo que fuera materia al igual que los monjes sirio orientales. Frente a esto no debemos perder la perspectiva que Mani no sólo escribe en lengua siríaca sino que también se sabe incluso de su presencia en Mesopotamia. El impacto del maniqueísmo fue inmenso. Tanto así que la mayoría de los llamados “cristianos” eran seguidores de Mani y de Marción (maestro gnóstico) y no palutianos⁶⁵, quienes incluso fueron considerados, en la región, como secta⁶⁶.

El Cristianismo siro oriental se fue configurando en un proceso, que difícilmente, podría ser considerado homogéneo. Es más se trata de un gran proceso compuesto por muchos otros. Establecer una jerarquía entre los diferentes elementos (procesos) que hicieron posible esta realidad resulta difícil, si no imposible, pues como vemos cada uno de estos procesos se influyen tremendamente entre sí, configurando finalmente una sólida estructura. De modo sistemático, podemos decir que la Cristianismo, aquí en cuestión, se conforma básicamente por comunidades judeocristianas marginales, que generaron nuevos tipos de pensamiento, probablemente eco del *milieu* en que habitaban; que estas comunidades se identificaron profundamente con el ideal Tomasino; que este ideal desembocó en una forma

⁶⁵ Palut ocupó la silla episcopal de Edessa a partir del año 190. Su consagración estuvo a cargo de Serapión, obispo de Antioquía.

⁶⁶IBID; pág. 158 y 161.

de vida monacal, y que probablemente nada de esto hubiera ocurrido sin el proceso socio-político, que se impuso en el Imperio romano y en Irán, entre los siglos I a.C. y III d.C.

II A. Breve historia del Cristianismo

Entre los años 6 y 7 a.C. tiene lugar uno de los acontecimientos más importantes para el Cristianismo. Se trata del nacimiento de Jesús de Nazaret. La muerte de Jesús -otro gran acontecimiento para el Cristianismo, sino el más- ocurrirá un poco antes de la Pascua, en el año 30 de la nueva era. En efecto, aquí se inicia realmente la historia del Cristianismo.

La muerte de Esteban, en el año 37, marca el inicio de la dispersión de algunos judíos de Jerusalén a otros puntos del Imperio. Ese mismo año se funda la comunidad cristiana de Antioquía, al parecer por obra de algunos de los dispersos. Poco tiempo después, en el año 43, Pedro y Pablo visitan la ciudad.

Según la leyenda, cerca del año 40, la dinastía judía de Adiabene, bajo el rey Abgar Ukkama, en Edessa –al Este de Antioquía-, se convierte al Cristianismo, probablemente por influencia del apóstol de Oriente, Tomás.

El trabajo misionero de Pablo de Tarso es determinante para la historia del Cristianismo temprano. Al comienzo no difirió del de los demás judeocristianos, pues predica en sus viajes en las Sinagogas. Sin embargo, poco a poco el mensaje se hace sensible para el resto de la población no judía, llegando a declarar éste que la salvación es para todos los pueblos. En Antioquia se convierten al Cristianismo un gran número de paganos en poco tiempo, de modo que se plantea por primera vez en serio el problema de la cohabitación de judíos y no judíos, y su participación en el mismo banquete de pan y vino. La admisión de paganos al seno de la Iglesia será un hecho controvertido para la joven comunidad judeocristiana. El año 49 se lleva a cabo el Concilio de Jerusalén, en donde se sanciona la situación con respecto a los paganos. Se estipula que el pagano converso no debe ser circuncidado, si debe observar la dieta alimenticia y debe purificarse sexualmente. El judío converso en cambio no está libre de la circuncisión. Lo que en el fondo plantea Pablo es la ruptura con

los lazos judíos. “El Cristianismo tenía que identificarse con la civilización helenística, así como con otras culturas no judías”⁶⁷.

Pablo viaja sobre todo por Siria, Asia Menor, Grecia y Roma. Su labor misionera se acompaña por una extensa producción literaria. Así, entre el año 50 y 52, mientras viaja por Antioquía del Orontes, Listra, Frigia, Galacia, Filipos, Tesalónica, Atenas y Corinto redacta la *Primera Carta a los Tesalonicenses*. En el año 56, mientras misiona por Galacia, Frigia y Efeso escribe su *Carta a los Filipenses*⁶⁸, al año siguiente la primera y segunda *Carta a los Corintios* y la *Carta a los Galatas* y en el año 58 la *Carta a los Romanos*⁶⁹. Entre los años 61 y 63 Pablo estuvo preso en Roma, aquel tiempo lo aprovechó para redactar sus cartas *a los Colosenses*⁷⁰, *a los Efesios*⁷¹ y *a Filemón*. En Roma Pablo encontró ya una comunidad cristiana, que al parecer estaba desde antes del año 49. Una vez en libertad, Pablo viaja, en el año 65, por Efeso, Creta y Macedonia. Entre tanto escribe la *Primera Carta a Timoteo* y la *Carta a Tito*. Ese mismo año son redactados el *Evangelio griego de Mateo*, el *Evangelio*

⁶⁷ DANIELLOU, Jean. Propagación de la Palabra. El Cristianismo como religión misionera. En: TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo, Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988; pág. 407.

⁶⁸ Probablemente esta carta es una composición de tres fragmentos de cartas paulinas, con lo cual pese a que las ideas son ciertamente paulinas, la carta misma no fue por él elaborada. VIELHAUER, Philipp. Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991; pág. 177.

⁶⁹ La autenticidad de esta carta también es puesta en cuestión. IBID; Pág. 204-205

⁷⁰ La autoría de Pablo para esta carta está siendo cuestionada desde el siglo XIX. Ni siquiera el mensaje parece muy paulino. IBID; pág. 312.

⁷¹ Vielhauer no cree que esta carta sea auténtica pese a que existe un gran respaldo que abogan por dicha autenticidad. IBID; pág. 223.

de Lucas y los *Hechos de los Apóstoles*. El último escrito de Pablo será la *Segunda Carta a Timoteo*, luego será decapitado en Roma, el año 67.

Se atribuye a Pedro la fundación de la Iglesia de Antioquía, cerca del año 49. Pedro, en el año 54, nombra como obispo de la ciudad a Evodio, quien muere mártir bajo Nerón, en el 68 d.C. En esta misma ciudad, cerca del año 50, se cree se redacta el Documento Q⁷².

El incendio de Roma (64 d.C.), da motivo al emperador Nerón para iniciar una persecución contra los cristianos. Este mismo año muere Pedro en Roma, así como se redacta el *Evangelio de Marcos*. Solo dos años más tarde, en Jerusalén se darán una serie de disturbios, que darán inicio a la Guerra Judaica. Muchos cristianos de Jerusalén, abandonan la ciudad y se instalan en Pella. El año 70 Jerusalén es destruida. Esto da pie para una nueva persecución a los cristianos. Frente a esta situación muchos judíos, y judeocristianos prefieren migrar hacia otros puntos del Imperio, en particular hacia Transjordania, Siria y el Sur de Mesopotamia. Las nuevas grandes ciudades del Cristianismo serán de ahora en adelante Alejandría, Antioquía y Roma.

Entre los años 90 y 100 se redactan diversos textos, entre ellos la *Didaché* (90-100), la *carta a los Corintios*, escrita por Clemente de Roma, en el 95. Un poco más tarde (96/98), aparece la carta de Bernabé. En la misma fecha es redactado el *Evangelio de Juan* y las

⁷² Este documento es una gran colección de palabras (logia) del Señor, contemporánea al Evangelio de Marcos y que probablemente llegó al conocimiento de Mateo y Lucas.

*Cartas de Juan*⁷³. Juan muere en Efeso el año 100. un poco después, en el año 107, Simeón de Jerusalén muere crucificado. Este mismo año, Samaria se erige como un importante centro gnóstico.

Ignacio de Antioquía, segundo obispo de la Iglesia de Antioquía, será arrestado, conducido a Roma y echado a los leones en el Circo, por orden de Trajano. Este mártir murió como otros cristianos, perseguidos por orden del emperador. Entre los años 107 y 110, entre su arresto y su muerte, dirige varias cartas a diferentes Iglesias y otra carta a Policarpo, obispo de Esmirna. En el legado epistolar de Ignacio se denota un énfasis en la consolidación de las autoridades eclesiásticas, haciendo del obispo único un personaje de gran autoridad al que se le debe gran respeto. Esto en el marco de una progresiva separación respecto del judaísmo, situación que obedece a varios factores, entre ellos la importante afluencia a las Iglesias cristianas de adeptos de origen pagano⁷⁴, y la consolidación de un Judaísmo más rígido sobre todo después del año 70, entre otros. También las cartas de Ignacio reflejan la ruptura con el Judaísmo, llegando a veces incluso a rechazar por completo el Antiguo Testamento⁷⁵.

⁷³ En la provincia de Asia se produce una reacción contra la mediocridad intelectual de las Iglesias paulinas, resultado de lo cual surge el Evangelio según Juan, atribuido a Juan hijo de Zebedeo. Este Evangelio pone énfasis en la encarnación, el ministerio terrenal de Jesús y en la exhortación a la unidad de todas las Iglesias, pero paradójicamente es “en los medios situados al margen de las Iglesias donde este Evangelio de la unidad tuvo su mejor acogida, lo que es, una vez más, índice de la mediocridad intelectual de los dirigentes eclesiásticos hacia el año 100”. TROCMÉ *Op. Cit.*; pág. 277.

⁷⁴ “La consolidación y el endurecimiento operados en el seno del judaísmo bajo la convocatoria de los rabinos de Jamnia, pequeña ciudad de Judea que se había convertido en el centro del pensamiento judío después del año 70, no dejaban la más mínima posibilidad de acercamiento entre esta religión y el cristianismo” Etienne TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 278

⁷⁵ DANIELLOU. *Propagación...* *Op. Cit.*; pág. 409.

La ruptura con el Judaísmo se sanciona definitivamente, en la mayoría de la cristiandad, luego del año 135. Cuando Adriano inició su reinado, la política que adopta parece favorable a la paz. Sin embargo, su idea de revitalizar el helenismo, inclusive en Jerusalén, no es tomada de buen agrado por los sabios del Judaísmo. Son dos los motivos que hacen estallar nuevamente los conflictos entre los judíos y Roma. En primer lugar, la idea del emperador de ver Jerusalén convertida en una ciudad helenista. En el 130 manda a construir un santuario pagano a Júpiter Capitolina que deberá erigirse en el lugar del antiguo Templo judío. En segundo lugar, se prohíbe en el Imperio la circuncisión, como un modo más de extender el helenismo. La reacción judía no se hizo esperar. Los rebeldes resistieron por más de dos años, llegando incluso a tomarse Jerusalén y estableciendo ahí, entre 132 y 135 una efímera restauración judía. Sin embargo serán vencidos cuando en el 135 muere Bar Kokhba, en Beter, último bastión de la resistencia judía.

Luego de esta rebelión, los cristianos helenistas deciden alejarse de los judíos, desprestigiados en todo el Imperio. Es el inicio del triunfo del Cristianismo pagano.

Durante el siglo segundo otra corriente adquirirá preeminencia en el Cristianismo: el Gnosticismo. En reacción frente al éxito de éste la Iglesia se organiza mediante la profesionalización de los presbíteros y el monarquismo de los obispos. A partir de 180-90 los obispos de las grandes ciudades comienzan a ejercer una autoridad sobre los otros obispos; así, se hacen importantes los obispos de Alejandría y Antioquia. También comienzan a celebrarse sínodos o concilios intereclesiásticos, asambleas de obispos, la primera de las cuales ocurrió en Anatolia contra el montanismo.

De la misma forma la reacción cristiana produjo la necesidad de fijar la tradición contra la proliferación de escritos esotéricos gnósticos e intentos de simplificación como el de Marción. Es en esta atmósfera que se formará el Nuevo Testamento.

A mediados del siglo II, el Cristianismo se presenta al mundo pagano a través de los escritos “apologéticos”. Exponentes de dicha literatura fueron Justino Mártir, así también como Teófilo, sexto obispo de Antioquía (169-185), Taciano, o Clemente de Alejandría. La literatura apologista se caracteriza por atacar al helenismo, tanto en su expresión popular,

como en la filosofía. Sin embargo para hacerlo utiliza las mismas categorías y conceptos helénicos. Pretende entonces mostrar al Cristianismo como la verdadera religión. Entendemos pues que se trata de una defensa frente al gobierno. En este sentido, los apologistas dan gran importancia a los conceptos de verdad y falsedad. Para los apologistas “la verdad es una. Esta es la verdad que se halla plenamente en el cristianismo”⁷⁶. Al mismo tiempo el discurso mismo de estos apologistas parece “destinado a mostrar a la opinión pagana culta que la religión cristiana se inscribía en el contexto de la mejor tradición griega y constituía la filosofía más completa”⁷⁷. Por otra parte hasta ese momento la gran masa de adeptos cristianos está formada por esclavos, artesanos y asalariados, y la literatura apologética busca la legitimación del cristianismo entre las clases más altas e ilustradas.

Justino Mártir, alrededor del 150, redacta las *Apologías* y el *Diálogo*. Estos escritos son de suma importancia no sólo por darnos noticia de las críticas al Gnosticismo, sino también porque da cuenta de la expansión del Cristianismo fuera del ambiente del Judaísmo. Dice Justino: “Hay ahora creyentes de todas las razas, bárbaros y griegos, nómadas y aquellos que viven en tiendas, cualquiera que sea su denominación”⁷⁸. El Cristianismo poco a poco iba conquistando los espacios de la sociedad pagana, lo que no fue bien visto por los ojos de éstos mismos.

“En la primera fase de su expansión, el cristianismo apenas se extendió más allá de los círculos judíos, y en su segunda oleada de difusión, su radio quedó prácticamente confinado a los medios grecoparlantes”⁷⁹. El Cristianismo adoptó una sensibilidad helena, en todos los

⁷⁶ DANIÉLOU. *Propagación... Op. Cit.*; pág. 414.

⁷⁷ TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 290.

⁷⁸ Justino Mártir; *Diálogo* 117, en DANIÉLOU. *Propagación... Op. Cit.*; págs. 415-416.

⁷⁹ IBID; pág. 422.

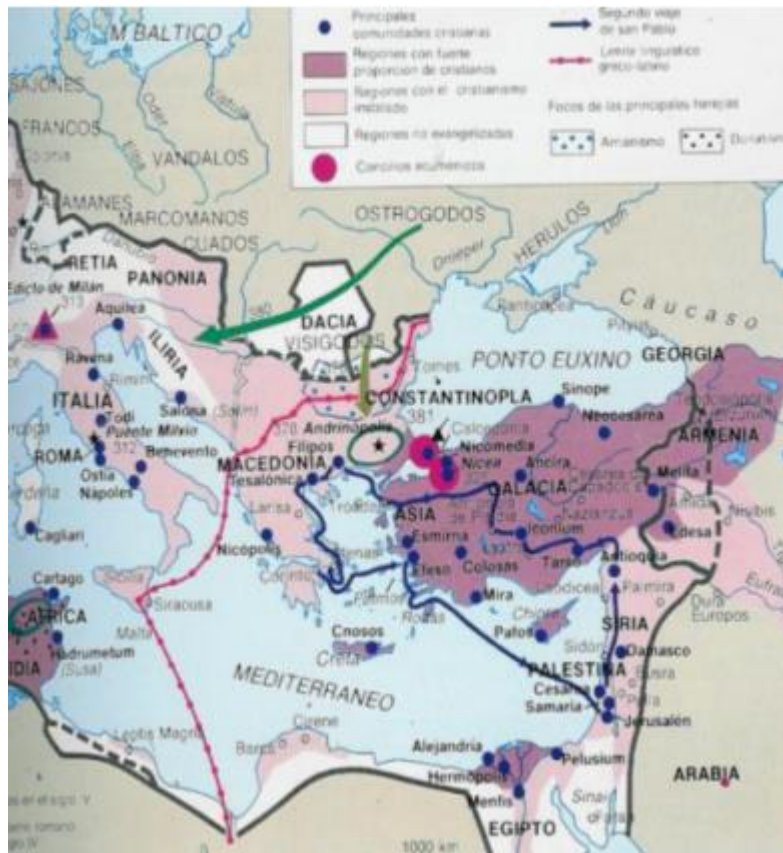
aspectos. Con este proceso cobró importancia la Escuela de Alejandría. En todo caso, Alejandría aún no podía alcanzar a Antioquía, en lo que a prestigio se refería. De hecho, la reputación de Antioquía, quedó ampliamente demostrada cuando Serapión, obispo de la ciudad (189-211), consagró a Palut, el tercer obispo de Edessa.

Hacia el 180, Taciano compuso su Diatessaron (literalmente, por medio de los cuatro) en el que intenta reunir los cuatro Evangelios canónicos en uno solo. La obra gozó de gran éxito en Siria.

Como reacción frente a las diferentes posturas no oficiales también se revitaliza la teología, rindiendo sus mejores frutos en Oriente mediante la creación de una verdadera escuela teológica en Alejandría, iniciada por Panteno y continuada por Clemente, su discípulo, quien murió en el 216. Hasta el 230 Orígenes, también de Alejandría, producirá obras de exégesis y doctrina con mucho genio y talento, encontrando cierta oposición sobre todo de parte del obispo Demetrio de su propia ciudad, quien lo expulsa. Orígenes es bien recibido en Palestina, donde se instala. Abre ahí una floreciente escuela en Cesarea, cerca del 230. Su obra integra elementos gnósticos, neoplatónicos y sobre todo bíblicos: “no es exagerado afirmar que es a Orígenes a quien hay que atribuir el elevado nivel teológico de muchos de los dirigentes de las Iglesias en el oriente griego durante los siglos III y IV”⁸⁰.

Mapa 2. Se puede apreciar la situación de difusión y diferenciación del Cristianismo en el Imperio romano

⁸⁰ TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 330.



Difusión del cristianismo en el Imperio romano hasta 395. DUBY. Esc. 1:200.000.000. Barcelona. Debate, 1997.

Hasta aquí nos hemos referido a la expansión del Cristianismo, en lo que ampliamente, se puede definir como mundo heleno, dejando de lado al Cristianismo latino. Este al parecer tuvo su origen en Africa y encuentra gran parte de su cuerpo con Tertuliano, quien pese a manejar el griego escribe en latín popular.

A mediados del siglo III, la Iglesia de Occidente podemos decir estaba completamente latinizada. Esto significó que esta Iglesia adquiriera un matiz diferente, en todos los aspectos, a la Iglesia oriental. Así, “gradualmente, la Iglesia occidental asumió un carácter

distintivo, con su propio lenguaje, arte y estilo. Incluso sus problemas eran distintos a los de la Iglesia oriental”⁸¹.

Poco a poco esta Iglesia comienza a conquistar espacios; en Gran Bretaña, las Galias, España, Africa, los Balcanes y por supuesto Italia. Frente a la creciente expansión del Cristianismo el mundo pagano reacciona. El emperador Decio pretende restaurar tanto las viejas costumbres romanas, así como la religión, para lo cual obliga a todo habitante del Imperio a tomar parte de algún sacrificio. Así, se reanudan las persecuciones a los cristianos. Son numerosos los mártires: Babyllas, obispo de Antioquía; Fabián, obispo de Roma y Alejandro, obispo de Alejandría y discípulo de Orígenes. Este último también será arrestado y torturado.

Poco tiempo después, el año 257, el nuevo emperador Valeriano reanuda las persecuciones a los cristianos. Se ordena la confiscación de los bienes eclesiásticos y muchos cristianos, entre ellos obispos serán deportados al Sur de Mesopotamia y a Persia. Esta situación se prolonga por tres años.

A partir del año 260 podemos decir se inaugura un período de paz para los cristianos. De hecho, Galerio devuelve las propiedades confiscadas y se autoriza el culto cristiano. Además se reconoce una cierta autoridad episcopal, en asuntos de la Iglesia.

Entre 260 y 272, exactamente el lapso del dominio palmireno sobre Antioquia, Pablo de Samosata asumió el obispado. Pablo estuvo estrechamente vinculado a los señores del momento, sobre todo a la reina Zenobia de Palmira. Entre los años 264 y 269 se celebran tres sínodos, en Antioquía, en contra de su persona, motivados por su desviación de la ortodoxia, su política eminentemente antirromana y el resentimiento de ciertos obispos. Estos concilios se llevan adelante por discípulos de Orígenes. El sínodo año 268 fue condenado, pero recién pudo ser removido de su cargo en el 272 cuando Aureliano derrota

⁸¹DANIÉLOU. *Propagación... Op. Cit.*; pág. 424.

a Palmira y recupera el control de Antioquia. Una vez depuesto Pablo el obispado es entregado al obispo designado por los origenistas en el 268.

La doctrina de Pablo podría incluso ser considerada como un antecedente del nestorianismo, pues distingue entre lo que es subsistente y lo que no existe por sí mismo. Según este peculiar teólogo, a Jesús el Logos le vino desde fuera, al momento de su bautismo. El Logos no puede ser engendrado por un hombre. Jesús en su condición de hijo terreno de María no puede ser anterior al Logos. Podemos decir que con Pablo la teología Antioquena tomaba forma, forma diametralmente opuesta a la Alejandrina, en particular a la influenciada por Orígenes.

Luciano de Antioquia enseña por un lapso de 40 años formando una importante escuela teológica, es “un típico representante del medio intelectual cristiano de Antioquia, donde se cultivaba más la retórica, las lenguas y la literatura que la filosofía...su teología parece haber contenido una cristología restrictiva, en la que no se aceptaba la divinidad de Cristo. Se le acusó de haber hecho suya la herejía de Pablo de Samosata, y es muy posible que tomara el partido de éste después de su excomunión del 268 y permaneciera largo tiempo al margen de la Iglesia mayoritaria de Antioquia...tuvo alumnos numerosos y distinguidos, que entre finales del siglo III y principios del IV ocuparon puestos eclesiásticos de primer orden en todo el oriente”⁸²

La cierta paz que rondó a los cristianos por cerca de 40 años llega a su fin el 303. esta persecución se inicia de hecho en el ejército, algunos años antes. El emperador Diocleciano, probablemente por un asunto de obediencia, al interior de las filas, prefiere que sus soldados sean paganos. Es en todo caso interesante notar que hasta el inicio de la persecución, la mayoría de la corte imperial estaba compuesta por cristianos⁸³. Para

⁸² TROCMÉ. *Op. Cit.*; págs. 397-398.

⁸³ El 302 Diocleciano emitió un edicto durísimo contra los cristianos y muchos fueron martirizados, la noche antes promulgarlo, arrasó la Iglesia de Nicomedia como prueba de

Burckhardt el inicio de la persecución debe entenderse bajo la óptica, del miedo a un complot, por parte de los más altos funcionarios imperiales, en su mayoría cristianos⁸⁴.

Las medidas generales en el año 303, antes estuvieron circunscritas al palacio de Nicomedia. El motivo de la persecución es el incendio de éste, atribuido a algunos cristianos. Se prohíben las reuniones religiosas, se queman los libros sagrados, se demuelen las Iglesias, se destituye a las personas que tuvieran altos cargos, se aplica la tortura, etc. Entre los años 303 y 304, se publican cuatro edictos, generales para todo el Imperio, en los que a las medidas antes tomadas se agregan algunas más. La aplicación de estos edictos fue desigual, según la región. Así, en Occidente (Gran Bretaña, Africa y Italia), las persecuciones fueron mucho menores. La severidad en Oriente fue extrema, prolongándose por casi 10 años (312), hasta que Galerio le pone fin.

Uno de los tantos mártires de las regiones de Oriente será Luciano de Antioquia, maestro de Arrio, así como de algunos maestros de Nestorio.

El Ponto se ve afectado por una persecución especialmente feroz. Los cristianos de estas áreas huirán, unos a las montañas, otros a Armenia, y algunos alcanzarán Persia, donde son bien recibidos y logran establecerse. Siria y Palestina son duramente castigadas, produciendo un gran número de mártires.

Luego de esta la última persecución se inicia una nueva era para el Cristianismo. Para algunos autores ésta sobreviene por una necesidad histórica que ninguna de las persecuciones o voluntades anticristianas de la época, por más poderosas que fuesen, podía neutralizar: las preocupaciones del paganismo de la época estaban comprendidas en la

voluntad. Estallaron incluso motines en los que los cristianos parecen haber estado mezclados: esto ocurrió en particular en Siria y la región de Melitene. IBID pág. 405.

⁸⁴ BURCKHARDT, Jacobo. Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande. México-DF, Fondo Cultura Económica, 1945; págs. 284 y 287.

teología cristiana. En efecto, la idea de la existencia, ya no tan solo vuelta al mundo terreno, era una cuestión que achacaba al pagano contemporáneo, de modo que “el cristianismo tenía que vencer a la larga porque contestaba a todas estas cuestiones por cuya solución tanto se afanaba aquella edad en fermentación, y las contestaba de un modo incomparablemente más sencillo y con una conexión grandiosa e iluminadora”⁸⁵. Sea como fuere, en el año 311 Galerio dicta un Edicto de tolerancia. Constantino le sigue, promulgando dos Edictos más: el de Roma (312) y el de Milán (313). En este último se decreta la libertad absoluta de todos los cultos. Se establece, en el fondo, la libertad de conciencia y de religión. Los cristianos recuperaron sus bienes y las Iglesias confiscadas. Sin embargo, los golpes inflingidos habían sido tan duros y las bajas en número y calidad tan altas, que a la Iglesia le costó reponerse. Muchos otros abjuraron de la fe cristiana y luego quisieron reintegrarse en la Iglesia cuando el peligro había pasado. Esto generó graves conflictos entre los fieles, similares a los del 260. En Alejandría Melecio se oponía a la reabsorción en el seno de la Iglesia de los que habían abjurado y su excomunión dio origen al cisma meleciano: “el clima de confusión que reinaba en las Iglesias de Egipto contribuyó a envenenar la disputa arriana desde sus inicios, alrededor del 320”⁸⁶. Algo similar ocurre en el norte de África con el obispo Donato y la Iglesia donatista, que será rechazada por el poder imperial de Constantino en el concilio de Arlés, para más tarde ser reconocida por este mismo emperador.

La unión entre el clero y el emperador se da prácticamente desde la promulgación del Edicto de tolerancia. Constantino opta por establecer una especie de “corregencia”, con esta especie de estamento, que le pareció el clero. Admiró su organización política. Además, luego de las persecuciones las autoridades eclesiásticas gozaron de gran prestigio. Constantino ve en el poder de la Iglesia un paralelo con su poder. De este modo, asumirá

⁸⁵ IBID; pág. 239.

⁸⁶ TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 423.

personalmente las cuestiones que concernían a la Iglesia. A su vez el clero se convirtió en el mayor propagandista de la administración constantiniana⁸⁷.

El mejor ejemplo de la alianza hecha entre Imperio e Iglesia lo vemos en la teología política desarrollada por Eusebio de Cesárea, por encargo mismo de Constantino. Esta teología tendrá eco aún mucho tiempo después del tiempo constantiniano. De hecho es el germen del cesaropapismo bizantino. Plantea básicamente que el imperio terreno es un reflejo del reino celeste, y que así como éste tiene un solo soberano, el Padre, el trasunto terreno sólo tiene también un único emperador, al cual el mismo *Logos* le ha dado soberanía. Como tal, tiene la misión de llevar a la humanidad al reconocimiento del verdadero Dios. Bajo esta óptica, la única religión verdadera es el Cristianismo. En la medida en que el emperador contribuye, con éxito, a la realización de los planes divinos, justifica también el monarquismo del imperio terreno. En este sentido, Constantino aparece como un Moisés renovado, en cuanto ha liberado a la Iglesia. Es además su más fiel protector.

El desarrollo y difusión de esta teología política significa, por tanto, que toda cuestión religiosa pasa a tener un carácter político. De este modo, “todas las tendencias o grupos de intereses en la iglesia de los siglos IV y V tratan de granjearse el favor del respectivo soberano; espontáneamente se dirigen al estado a fin de imponer con su ayuda su punto de vista, incluso en cuestiones teológicas”⁸⁸.

Un nuevo período se inauguró para la Historia del Cristianismo. En efecto, en la medida en que el Cristianismo se oficializó, los territorios imperiales se comenzaron a constituir de acuerdo a las grandes organizaciones eclesiásticas. Estas no sólo tienen jurisdicción religiosa, sino también político-administrativa. Este proceso fue a la par con una

⁸⁷BURCKHARDT. *Op. Cit.*; pág. 248.

⁸⁸ JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo segundo. Barcelona, Editorial Herder, 1960; pág. 130-131.

diferenciación de las liturgias. La liturgia de las iglesias capitales se fue imponiendo paulatinamente a los territorios que estaban bajo su control⁸⁹.

Este período estuvo marcado también por las grandes controversias religiosas. Lo que estaba en juego era la Trinidad y la Cristología.

El año 325 se lleva a cabo el Concilio de Nicea. En este concilio se condena, se depone y se destierra a Arrio, todo bajo orden del emperador (todo obispo que se negara a firmar el texto final emanado del concilio será castigado con el exilio inmediato). En aquél concilio participan Osio de Córdoba, Alejandro de Alejandría, Eustacio de Antioquía, Eusebio de Cesarea, Eusebio de Nicomedia, Alejandro de Constantinopla, etc. Se cuentan en total 318 obispos.

Arrio de Antioquía (280-336) se enfrenta a Atanasio de Alejandría (295-373) por el problema trinitario, en cuanto a la unicidad de Dios frente al Padre al Hijo y al Espíritu Santo. Considera Arrio que la naturaleza, o *ousía* del Padre es diferente a la del Hijo⁹⁰. Atanasio de Alejandría (295-373) responde diciendo que Padre e Hijo son *homousios*, en cuanto a que la naturaleza del Hijo no puede ser distinta a la del Padre, lo que es Padre es Hijo también.

Sobre una posible explicación de lo que pudo ser el arrianismo dice Etienne Trocmé: “Como Orígenes, como Dionisio de Alejandría y como Luciano de Antioquia, Arrio intentaba

⁸⁹ IBID; pág. 399.

⁹⁰ “Arrio pretendía sobre todo salvaguardar el rango del Padre, único que ni había engendrado ni había llegado a ser, y principio de todos los seres. El Hijo o Logos no quedaba, sin embargo, asimilado al resto de las criaturas, puesto que su creación era anterior a los siglos y no sufría ninguna de las limitaciones de los seres no divinos. Pero se hallaba netamente subordinado al Padre, único que podía ser considerado Dios en el sentido pleno del término.” TROCMÉ. *Op. Cit.*; pág. 432.

combatir las simplificaciones de la piedad popular que confundía casi por completo a Cristo con Dios Padre, lo que contradecía toda la Biblia y hacía imposible toda elaboración teológica de la fe cristiana. Persuadido de que defendía una doctrina defendida por origenistas y lucianistas, Arrio rehusó someterse”⁹¹. En todo caso, esta controversia teológica será resuelta a favor de Atanasio. Este último no correrá mejor suerte que su enemigo, pues en un Concilio antioqueno, realizado el año 339, lo depone, ocupando su puesto Gregorio de Capadocia. Luego del Concilio de Nicea se adoptarán medidas en contra del arrianismo, ya ampliamente difundido entre algunas comunidades de Oriente. De hecho, “las más importantes capitales eclesiásticas, Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Cesarea de Palestina, Sirmio en los Balcanes, Milán, tenían ya como pastores a arrianos convencidos, y el “arrianismo” pareció haberse convertido para siempre en la única confesión cristiana permitida”⁹².

El avance que había conocido el Cristianismo hasta ahora se vio interrumpido dramáticamente, cuando en el año 361 Juliano, sobrino de Constantino, se hace proclamar emperador, en Constantinopla. Juliano, pese a haber sido educado cristianamente- lo cual le valdrá el sobrenombre de “Apostata”- era un pagano convencido, por lo cual se impone la misión de devolverle al paganismo su antigua dignidad. En efecto, pretende que el estado retoma su fisonomía de antaño, al reabrirse los templos, permitirse los sacrificios, restaurarse la veneración de los dioses, reorganizar el sacerdocio pagano, en fin el imperio debía adoptar nuevamente al paganismo como religión oficial. No obstante, todos los esfuerzos hechos por Juliano – en los que se incluyó incluso la persecución del Cristianismo- el paganismo no resurgió.

Este último intento por revitalizar al paganismo muere con su precursor en junio de 363. A la muerte del emperador, éste es sucedido primero por Joviano y luego por Valente, ferviente arriano, en Oriente y Valentiniano en Occidente, el cual era partidario de Nicea.

⁹¹ IBID; pág 432.

⁹² JEDIN. *Op. Cit.*; pág. 89.

La cuestión arriana aún no había sido definitivamente sancionada, a fines del siglo IV. De hecho se llamará a un II Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381), en donde se sancionará nuevamente a los arrianos. En todo caso, en las postrimerías del siglo IV y a comienzos del V toda la atención y energía del Cristianismo estará puesta en un segundo controversia, relacionada con el tema cristológico.

La segunda controversia pone al centro a Nestorio de Antioquía y a Cirilo de Alejandría, a propósito de la naturaleza de Cristo. La escuela de Antioquía, a la que pertenecía Nestorio, se dedica a reforzar la idea de la humanidad de Cristo.

Esta escuela se basaba principalmente en la tradición de Diodoro de Tarso, y sus discípulos Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuetia. La teología de esta escuela tiende a rescatar la cristología del hombre asumido, mientras que en su rival –Alejandría- se proclama más bien la encarnación del *Logos*.

Nestorio, quien ocupaba la silla episcopal de Constantinopla. Las primeras polémicas tienen que ver con el título que se le da a María. Según Nestorio, ésta no puede dar a la luz a Dios, dado su misma condición humana, por lo que María no es la madre de Dios, *theotokos*, sino sólo la Madre de Cristo, es decir de la naturaleza humana del Hijo. Al llamar a María *theotokos* se está diciendo implícitamente que Dios nació, sufrió y murió, lo cual va en contra de la impassibilidad y inmutabilidad propias de Dios. La reacción de Cirilo no se hará esperar. Fiel representante de la Escuela de Alejandría, y como tal incapaz de tolerar la negación de la divinidad de Cristo y de la maternidad divina de María, Cirilo contesta que Cristo es Dios mismo, cree que “el Verbo se une como persona con la carne animada de alma racional”⁹³.

⁹³ VIVIANI, María Teresa. *Semiótica y Estética. Arquitectura Cristiana Mesoriental* (s. I-V d.C.). Tesis (Licenciatura en estética) .Santiago, Chile, Universidad Católica, Departamento de Estética, 1987, pág. 121. El subrayado es de la autora.

Será en el Concilio de Éfeso (III Concilio Ecuménico), realizado el año 431, la instancia en que se intentará resolver esta cuestión, condenando a Nestorio, y de hecho ganándose éste el destierro de Constantinopla.

El emperador Teodosio II en el año 436 promulgó un edicto en contra del nestorianismo, en el cual se prohibía a sus fieles poseer, leer o propagar los escritos de Nestorio, éstos debían ser quemados.

Sin embargo, y al igual que para el arrianismo, una cosa es la condena oficial de las ideas y otra cosa muy distinta es evitar el natural fluir de éstas. Y así pasó con el nestorianismo, que ya encontraba bastante aceptación entre las iglesias de Oriente. El concilio de Éfeso marca el repliegue del nestorianismo sobre todo en la Mesopotamia sasánida, concentrándose en torno a Edessa y sobre todo en la floreciente Escuela de Nisibis. Otro centro de repliegue será el sur, en la ciudad de Hira, que a comienzos del s. VI será un obispado nestoriano. Allí también se encontraba la comunidad arábigo-nestoriana de Ibad⁹⁴.

Para salvaguardar la ortodoxia frente a Nestorio, la Escuela de Alejandría termina por caer ella misma en lo que se considerará una herejía. Esta herejía será conocida como monofisismo y tal como su nombre lo indica habla de una sola *physis* (naturaleza en griego) para Cristo. Sus principales impulsores serán Eutiques y Crisafio, quienes actuaban bajo el alero del patriarca Dióscoro.

La cristología eutiquiana es básicamente una radicalización del pensamiento alejandrino, en cuanto plantea que luego de la unión, Cristo no posee más que una naturaleza, a saber la del

⁹⁴ Ibad puede ser traducido como “siervos de Dios” y es un antecedente de la comunidad islámica, en el sentido en que era un grupo religioso, pero con una fuerte organización tribal. IBID; págs. 121 y 122.

Hijo. Decía al respecto: “Confieso que nuestro señor constaba de dos naturalezas antes de la unión, pero después de la unión confieso una sola naturaleza”⁹⁵.

El monofisismo encontró un lecho en varias comunidades, sobre todo en Egipto, Armenia, Palestina, Siria y entre los beduinos. Los monofisitas serán conocidos en Egipto como coptos y en Siria como jacobitas.

El emperador, con la intención de sancionar esta polémica, convoca un nuevo sínodo, que se realizó en Efeso, en el año 449. será conocido también como “latrocinio de Efeso”, en cuanto serán depuesto de sus cargos, tres importantes representantes de la teología antioquina, vale decir Ibas, Teodoreto de Ciro, y Domno de Antioquia.

En todo caso este sínodo fue condenado, con lo cual se tuvo que convocar uno nuevo, el cual se realizó en Calcedonia, en el año 451. En este concilio, pese a que se proclamó “Estamos de acuerdo, sólo hay una fe”, la paz no logró ser restablecida. Esto se deb principalmente a la reacción de los adherentes al monofisismo, al ser éste condenado, mientras se reafirmaba la doble naturaleza de Cristo, con lo cual se zanja el fin de la unidad cristiana, al no aceptar la iglesia copta y la jacobita las resoluciones del Concilio calcedonense.

En efecto, las reacciones en contra del concilio se dieron simultáneamente en varios puntos del Imperio. El emperador-Zenón- una vez más hizo gala de las facultades que tenía para intrometerse en asuntos eclesiásticos y promulga una obra, el *Enkyklion*, en el que afirma el credo niceno, el constantinopolitano y el éfesino. Constantinopla se resiste a aceptar este documento. De hecho, su patriarca, Acacio, se dedica a elaborar un documento, conocido como Henótico, en donde se hace una feroz propaganda contra Calcedonia, que prácticamente termina con una nueva separación al interior de la Iglesia, llamada “cisma acaciano”.

⁹⁵ Eutiques, en JEDIN. *Op. Cit.*; pág. 168.

En todo caso, podemos decir que aquí la ortodoxia actuara con todo el rigor de la ley. De hecho, “la persecución de herejes y cismáticos fue mucho más implacable que la sufrida por los paganos. El título del *Código teodosino* referente a lso herejes (...) comprende hasta sesenta y seis leyes promulgadas entre los años 326 y 435”⁹⁶.

A partir de entonces, la política religiosa adoptada dependió aparte de la propia convicción del emperador, sobre todo de un claro juego político, en el que por sobre todo las cosas se pretendía mantener un cierto equilibrio. Los emperadores no se podían dar el lujo de tener, en su propia casa elementos desestabilizadores. De hecho, con los frentes externos ya era suficiente.

En este juego de persecución aceptación, general para las iglesias nacionales de Oriente, al momento de la llegada del musulmán, éste más que ser visto como invasor, se le acoge como verdadero liberador de la Iglesia de Constantinopla, aliada incondicional del Imperio⁹⁷.

⁹⁶ DE STE. Croix, G.E.M. Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano. En:TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo, Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988 pág. 518.

⁹⁷ JEDIN. *Op. Cit.*; pág. 647.

II B. Relaciones político-militares entre Roma y Persia

El siglo I de nuestra era fue testigo del paso de una política activa y ofensiva, por parte del Imperio parto, a una defensiva. Esto probablemente debido a la propia inestabilidad interna. En efecto, la estructura feudal del Imperio, dejaba en evidencia la fragmentación política del Estado. Se hablará posteriormente de este período como uno en el que había “muchos reyes tribales”. Los soberanos se volcaron, pues, a la tarea de dotarse de una ideología de legitimidad y continuidad para, de este modo, hacer frente a los posibles usurpadores del poder y revitalizar el poder central⁹⁸.

Roma se aprovecha de esta situación, invadiendo Mesopotamia reiteradamente. De hecho en el siglo II Ctesifonte será invadida en tres ocasiones diferentes. La primera de estas invasiones tuvo lugar cuando las tropas romanas fueron comandadas por Trajano (98-117). Este emperador conquistará los territorios ubicados entre los ríos Eufrates y Tigris, llegando incluso hasta el Golfo Pérsico. El reino semi-independiente de Armenia sucumbe ante las tropas romanas en el año 114. Al año siguiente Mesopotamia corrió la misma suerte. Ctesifonte cae ante las tropas romanas en el 116.

Con todos los nuevos territorios anexionados al Imperio romano se crea la nueva provincia de Asiria. Sin embargo, estas conquistas no fueron duraderas. En efecto, las poblaciones conquistadas inician una rebelión en el año 116, que se prolongará hasta el año siguiente y que concluirán con la coronación de dos reyes en Armenia, uno nombrado por Roma y el otro por Partia.

⁹⁸ MILLAR, Fergus; *El Imperio romano y sus pueblos limítrofes*. Madrid, Siglo XXI, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 8, 1988; págs. 230-233.

Luego de la muerte de Trajano (117), el nuevo emperador Adriano abandona las pretensiones de reconquista. De hecho, se revoca el rey nombrado por Roma y el reino de Osroene pasa a estar de nuevo bajo dominio parto⁹⁹.

Una segunda contienda que enfrentó a Partia y Roma tuvo como actores principales al rey arsácida Vologeses III (148-192) y al romano Lucio Vero (161-169). Vologeses no con mucha suerte declara la guerra a Roma. En esta campaña que se prolongó por 5 años (162-166) Armenia pasa a ser reino cliente de Roma; Ctesifonte, bajo las órdenes del comandante en jefe del ejército, Avidio Casio, será saqueada en el año 165; y todos los territorios del Norte de Mesopotamia hasta el río Tigris serán ocupados, entre ellos la ciudad de Dura-Europos, la cual seguirá siendo parte del Imperio romano hasta el año 256.

Entre los años 193 y 194 las provincias griegas del Imperio romano serán escenario de una nueva guerra civil. Ésta se podría decir que se remonta al año 175 cuando Marco Aurelio nombra gobernador de todo Oriente a Avidio Casio, el cual se alzaría en armas, reclamando para sí el trono. Muere sólo tres meses más tarde a manos de sus propias tropas.

Las campañas de 193-194 se inician cuando el nuevo emperador Septimio Severo se enfrenta a Clodio Albinio, gobernador de Britania y al gobernador de Siria, Pescenio Nigro, saliendo victorioso de estos encuentros. Frente a esta situación de crisis interna, Mesopotamia escapa al poder imperial. Sin embargo, ésta será reconquistada en el 195 y pasa a ser provincia romana, instalándose ahí dos legiones, dirigidas por un prefecto de rango ecuestre. Nisibis y Singara, ambas ciudades de Mesopotamia, serán ahora colonias romanas. Nisibis será entonces el “baluarte de la frontera”. Tanto en Nisibis, como Singara serán a partir de entonces ciudades amuralladas. Osroene correrá la misma suerte que Mesopotamia.

Partia no conforme con la situación pone sitio a Nisibis en el 197. No por esto los arsácidas saldrán victoriosos, pues Septimio Severo saqueará Ctesifonte en el 198¹⁰⁰.

⁹⁹ IBID; pág. 111.

En el 214-217 Caracala (211-217) intenta reconquistar Partia, no sin antes apresar al rey cristiano de Edessa, Abgar. El 213 es el fin de la dinastía de Abgar, pues Edessa será de ahí en adelante colonia romana¹⁰¹. Caracala no podrá celebrar este triunfo, pues muere en el 217, en plena batalla. Su sucesor Macrino (217-218) firma la paz con Partia.

Frente a todas estas guerras y luchas por conquistar territorios, las fronteras hasta el año 220, difícilmente podían ser consideradas como fijas o estables. De hecho, “a comienzos del período apenas se podía decir que existieran fronteras identificables”¹⁰². Ambos Imperios aceptaban que el límite de sus extensiones lo constituía el Eufrates, en su parte frente a Siria y varios reinos vasallos o clientes. Estos podían ser muy grandes como Armenia o Pérsida o más pequeños como Osroene, Gordiene, Adiabene, Mesene, Elam, Seleucia o Hatra¹⁰³. Durante estos dos siglos de lucha, Roma pasará a absorber muchos de estos reinos, comenzando a dibujarse una frontera. De hecho uno de los primeros pasos será la anexión, en el año 106, del reino cliente de Nabatea, cuya capital era Petra. El reino se hizo provincia y su primer gobernador – Claudio Severo- inició la construcción de una calzada que se extendía desde Eliat (Mar Rojo) hasta cerca de Damasco, pasando por Bostra (Transjordania). Con los acontecimientos militares del siglo II, esta frontera se amplió primero hasta el Eufrates y luego hasta el Tigris, en el año 160¹⁰⁴.

En el año 224 d.C. se inaugura una nueva época para Irán. En efecto, la revolución iniciada, en el 216, por Ardeshur I, cosecha sus frutos, provocándose el fin de la dinastía Arsácida, y inaugurándose el advenimiento de una nueva dinastía; la Sásanida. El trono será ocupado

¹⁰⁰ IBID; págs.111-112 y 194.

¹⁰¹ IBID; págs. 196-197.

¹⁰² IBID; pág. 98.

¹⁰³ IBID; pág. 233.

¹⁰⁴ IBID; págs. 101-102.

por Ardeshur I (Artajerjes I). Pretende restablecer la autocracia persa, apoyándose en el espíritu nacionalista de la región. El nuevo Imperio es un “renovado estado nacional persa” Se reaviva el sentimiento de “nosotros los persas”. Pese a que no se acaba totalmente con la organización feudal, se fortalece la confederación de estados vasallos, mediante la centralización y la rígida organización. Todo esto trae fuertes consecuencias para los estados semi autónomos de las regiones fronterizas, como Palmira o Edessa. De este modo, la guerra contra los romanos será un ideal nacional, que comienza a hacerse realidad con Shapur I. El ejército, en tiempos de Shapur, será el más moderno de la época, sobre todo gracias a su caballería pesada acorazada¹⁰⁵.

El espíritu nacionalista se vio muy incentivado gracias al Zoroastrismo, que se yergue como religión estatal, reanimando la antigua religión Mazdea. En el fondo lo que la política sasánida busca es la centralización del poder, apoyándose en una religión exclusiva. La religión aportará a la unidad del imperio gracias a su influyente jerarquía.

Toda la región del Norte de Siria será la manzana de la discordia. En efecto, los sasánidas no sólo buscan igualar y equiparar a Roma, sino también recuperar, o mejor dicho “liberar” los antiguos territorios persas, que incluían Asia menor, Siria y Egipto. Todo esto significa para las poblaciones, ahí residentes, iniciar un frágil juego de alianzas entre diferentes bandos. En efecto, algunas veces se busca el apoyo de Roma, otras de Persia, tal como lo hizo Zenobia, reina madre de Palmira, que busca a través de su alianza estratégica con Persia construir una gran Siria. En todo caso, “los habitantes del Creciente fértil de Mesopotamia y Siria no eran mucho más partidarios de los persas que de los romanos”¹⁰⁶.

El sucesor de Ardashur será Shapur, quien sube al trono en el año 240. El nuevo soberano inicia rápidamente una contienda contra Roma, con el fin de recuperar algunos de los antiguos reinos clientes. En el año 241 recupera Hatra y luego Osroene. En el año 242,

¹⁰⁵ MAIER; *Op. Cit.*; págs. 20-21.

¹⁰⁶ MILLAR; *Op. Cit.*, pág. 245.

Nisibis y Carra ya eran parte del naciente Imperio. En este encuentro muere el emperador romano Gordiano III y su hijo pedirá firmar la paz.

La segunda guerra entre romanos y sasánidas tendrá lugar con una traición por parte de Roma a los Persas, en Armenia. La reacción de Shapur no se hará esperar. En el año 256, arrasa con Siria y Capadocia, se toma Antioquia y otras ciudades como Dura-Europos. Valeriano no acepta esta situación y marcha a Oriente, en el 256-257, para recuperar los territorios sitiados. Antioquía será reconquistada y reconstruida. Valeriano prosigue su marcha hacia el Este, esta vez no con tanta suerte, pues en el 260 es hecho prisionero por Shapur. Con esto cae definitivamente el prestigio romano en Medio Oriente¹⁰⁷. Los prefectos, senadores y oficiales que acompañaban a Valeriano son deportados a Persia. Según palabras del propio Shapur: “... la provincia de Siria y la provincia de Cilicia y la providencia de Capadocia las incendiarnos y las devastamos y redujimos a sus habitantes al cautiverio y nos adueñamos de ellas”¹⁰⁸.

En esta tercera guerra destaca el papel jugado por el reino de Palmira. En efecto, este reino fue una gran potencia, enriquecido gracias al comercio a gran escala de materiales y objetos preciosos. De potencia económica pasó a ser potencia política. En el año 260, Odenath, quien ya había contado con el favor de Septimio Severo, marcha contra Shapur, recibiendo así el título de “Restaurador de todo el Oriente” y de “Rey de Reyes”. Ayuda a combatir también a Calisto y Macriano, como a Shapur, llegando incluso a la capital del imperio persa. Su hijo Vahballath, a la muerte del padre, hereda los títulos de éste. Sin embargo, éste va más allá y con la ayuda de su madre Zenobia se nombra *consul, dux romanorum e imperator*. Sus tropas ocupan Egipto y Asia Menor. Su ambición va más allá y él y un madre se nombran Augustos. En el año 272, Aureliano pone fin a esta situación, tomando

¹⁰⁷ MAIER; *Op. Cit.*, pág. 21.

¹⁰⁸ MILLAR; *Op. Cit.*, pág. 202.

preso a madre e hijo. Los palmirenses intentan resistirse a esto, sin mayores resultados, pues en el 273 los rebeldes serán definitivamente aplastados¹⁰⁹.

Los enfrentamientos entre persas y romanos parecerán tener fin en el 283, cuando Caro invade Persia, llegando a Ctesifonte y obligando a Bahran III a firmar la paz.

Hubo cristianos entre los prisioneros hechos por Shapur I en el 260; éstos evangelizaron en las provincias del Imperio satánica. Hacia el 270 hay antecedentes de cristianos persas que polemizan con el maniqueísmo. Hacia el 280 el obispo de Seleucia-Ctesifonte, capital imperial, intenta imponer su primado sobre todas las iglesias del imperio sasánida. Hacia el 338 Shapur II reprime violentamente el cristianismo por juzgarlo una amenaza importante contra su poder.

Durante todo este movimiento guerrero muchas comunidades cristianas serán deportadas, otras se irán a Persia. Además, el contingente de cristianos en Persia se verá aumentado, bajo Valerio, cuando el Cristianismo consiga adeptos en el ejército y la alta administración. De hecho, “la gran afluencia de prisioneros de guerra tuvo ciertamente consecuencias interesantes, pues las comunidades cristianas del sur de Mesopotamia y el Irán proceden de estas colonizaciones”¹¹⁰. De este modo, cuando se inicien las persecuciones y las medidas anti-cristianas, según orden de Diocleciano, en el año 320, comienzan con la depuración en el ejército y la administración civil. Esta situación se hace general al año siguiente.

Bajo Constantino los cristianos persas simpatizan con el Imperio Romano Oriental, lo cual significa que serán vistos entre los persas como espías y traidores, es decir como contrarios a los intereses nacionales persas. Esto significa el inicio de las persecuciones a los cristianos en Persia. Estas persecuciones hay que entenderlas bajo una óptica no religiosa sino netamente política. Sin embargo, en Persia las persecuciones contra los cristianos no

¹⁰⁹ IBID; págs. 202-203.

¹¹⁰IBID; pág. 244.

fueron permanentes. De hecho, en el siglo IV, cuando se inician las controversias religiosas y con ello la expulsión de los nestorianos del Imperio, éstos serán acogidos como refugiados políticos en la Persia sasánida. Esto no significa que las hostilidades entre Roma y Persia cesaran.

A la ya trágica situación de permanente enfrentamiento militar entre Roma y Persia hay que agregarle una nueva dimensión; y es que la guerra se hará sensible en la vida económica. En efecto, no sólo las ciudades serán saqueadas y destruidas, en el campo las cosechas y los ganados serán robados. La producción agrícola como la industrial van a disminuir¹¹¹. Se agrega a esto, la devaluación de la moneda y la consiguiente inflación de precios, lo que se tradujo, finalmente, en el aumento de las exigencias del Estado a los súbditos, fuera en dinero, servicios o especies. Toda esta situación fue apta para que naciera el bandidaje¹¹². En todo caso, frente a este panorama, “una lealtad auténtica o un positivo sentimiento de subordinación no podían desarrollarse” hacia el Imperio¹¹³.

En el siglo IV se mantienen los conflictos del siglo III. La pequeña tregua que se había iniciado anteriormente, parecía llegar su fin, pues, ésta se había dado mas que nada por problemas propios de Persia. Una vez arreglados sus problemas de sucesión, y una vez también sometido el Kushan, los sasánidas estaban listos para continuar con las hostilidades.

Entre los años 339 y 363 la guerra fue prácticamente permanente. Contó, además, con la novedad que se usaron nuevas técnicas militares. Pese a los esfuerzos de la caballería romana acorazada, la persa se mostró superior. Los persas adoptaron también la técnica romana de la guerra de asedio, atacando en particular a las fortalezas fronterizas (Nisibis,

¹¹¹MAIER; *Op. Cit.*; págs. 24-25.

¹¹²MILLAS; *Op. Cit.*; págs. 223-224.

¹¹³MAIER; *Op. Cit.*; pág. 94

Amida, Edessa). Efreem siro, testigo ocular de los hechos, en *Memra sobre Nicomedia*, relata los dos asaltos persas que sufrió su ciudad natal Nisibis, en los años 346, 350 y vaticina el de 363.

Les eaux envahirent et furent vaincues par les sacs;
des digues furent élevées et ils les abaissèrent.
Des éléphants arrivèrent et furent vaincus
par le sac, la cendre (et) la prière.
Des archers vinrent et furent blesés
car ceux qui étaient vêtus du sac en triomphèrent.
Des cuirassiers vinrent à l'extérieur,
et ils furent vaincus par le sac à l'intérieur.
L'arc qui était tendu à l'extérieur du rempart
fut vaincu par la prière de l'intérieur¹¹⁴.

En los dos primeros sitios, los nisibenos resistieron al ataque, lamentablemente el año 363 no tuvieron la misma suerte. En efecto, Juliano intenta detener esta situación, sin embargo, su contraofensiva fue un fracaso militar y debe finalmente resignarse a entregar a sus enemigos la zona de influencia de Armenia y las fortalezas de Nisibis y Singara. Luego de esto, sumado a la muerte de Shapur III, en el 379 se mantuvo la paz, por lo que quedaba del siglo¹¹⁵.

¹¹⁴ EFREM. *Memra sur Nicomédie*. Traducido por RENOUZ, Charles. *Patrología Orientalis* Tomo XXXVII, fasc. 2 y 3: memra XV: 111-120.

¹¹⁵ MAIER; *Op. Cit*; págs. 110-111. Cuando hablamos de paz, obviamente que ésta no era absoluta. En efecto, tenemos noticia, por ejemplo del sitio a la ciudad fronteriza de Amida, en el año 503. Barhadbešabba 'Arbaia nos lo recuerda brevemente: *Qawad, lorsqu'il assiégait Amid*. BARHADBEŠABBA 'ARBAIA *Histoire ecclésiastique*. Editado y traducido por Nau, F. *Patrología Orientalis* ; 9 Fasc. 5.45. Turnhout : Brepols., 1983. pág. 613.

Esta paz fue más bien forzada pues, el Imperio persa tuvo que centrar su atención en problemas internos. En primer lugar, se inicia una serie de luchas dinásticas, que se acompañaron de enfrentamientos con la nobleza y la clase sacerdotal. A esto se suma, algunos movimientos sociales, auspiciados por la doctrina religiosa revolucionaria de Mazdak. Además de todo esto, los sasánidas tuvieron que hacer frente a las presiones de los kushanos o heftalitas, pueblo nómada del nororiente de Irán, que hasta entonces habían sido controlados¹¹⁶.

Todos estos acontecimientos hicieron que se relajara la presión sobre la frontera con Roma, por al menos unos 150 años. Sin embargo, toda esta decadencia, este debilitamiento interno llegó a su fin con Cosroes I (531-579), quien inicia una renovación al interior del Imperio. En estricto rigor, ésta se había iniciado ya con su padre Kawadath (488-531). Padre e hijo sofocan las conspiraciones de la nobleza, fortalecen el poder central, mermando el poder del Visir y nombrando cuatro virreyes a cargo de la administración regional. Además, se pone fin a la agitación social, con el sofocamiento de los mazdeístas y nuevamente se pone fin al peligro kushano.

Cuando en el 527 Justiniano inicia las hostilidades contra Persia, deberá enfrentarse a un ejército renovado, en cuanto a su reclutamiento y su organización general. El emperador bizantino ataca la fortificación fronteriza de Nisibis. Esta contienda tendrá fin el el 532, cuando se firma el “pacto de paz eterna”, que por supuesto no duró mucho.

Cosroes, en el 540, aprovechándose de los problemas fronterizos entre gasánidas y lajmidas, en Siria, ataca las provincias bizantinas. Antioquía fue destruida. En el año 545 se inicia una tregua que terminará en paz, supuestamente duradera, en el año 562, a cambio de unos cuantiosos tributos. Esta situación daña totalmente la reputación política de Bizancio en Oriente¹¹⁷.

¹¹⁶ MAIER; *Op. Cit*; págs. 230-232.

¹¹⁷ IBID; págs. 234-238.

Justino II (565-578) es quien rompe la paz. Arabia meridional, por su posición geográfica – con salida al mar Rojo- fue un punto de confluencia de las grandes rutas comerciales. De este modo, se vio bajo influencia de las grandes potencias y por ende fue también foco de conflicto y tensión entre Oriente y Occidente. La influencia sasánida llegaba hasta la frontera oriental de Palmira y la parte oriente de Nafud. Bizancio, por su lado, intentó controlar la parte occidental del desierto de Akaba hasta Siria. La fisonomía de la región era pues la de varios pequeños estados intermedios, estados clientes –de Roma y Bizancio como de Persia- semi-beduinos, bajo el mano de príncipes árabes.

El reino gasánida –monofisita- situado en la frontera meridional con Siria, y cuya capital era Bosra, se hace vasallo de Bizancio. De hecho, el rey Harit ibn Gabal recibió de Justiniano el título de *patricius*, en el año 582. La dinastía lajmida, dueña del centro comercial de Hira- en tierras sasánidas-, abrazó el nestorianismo, desarrollándose ahí una floreciente comunidad cristiana.

Los conflictos entre ambos reinos tendrán repercusiones mucho mayores, pues ambas potencias se enfrentaron nuevamente. En efecto, “el enfrentamiento religioso –de dichos reinos- reflejaba la situación política: el constante conflicto entre “árabes de los romanos” y “árabes de los persas”, al que siguió finalmente el enfrentamiento directo de las potencias protectoras”. Fueron veinte años de contiendas, que llegarán a su fin con un tratado de paz firmado entre Mauricio y Parwiz, en el año 591¹¹⁸.

Esta paz se vio interrumpida por la ofensiva militar, desplegada por Heraclio, el 611. el resultado de ésta fue desastroso para Bizancio. En efecto, ese mismo año Antioquía fue conquistada, más tarde lo fueron Damasco y Tarso (613). Un año más tarde sería el turno de Jerusalén. Hay que decir que probablemente la suerte de Persia no hubiera sido la misma si no hubiera trabajado coordinadamente con los ávaros contra los bizantinos. Pese a todo, a partir del año 622, el destino de Bizancio comienza a cambiar y para el año 630 Heraclio ya

¹¹⁸ IBID; págs. 242-243 y 266.

había reconquistado la mayoría de los territorios. La derrota persa significa la muerte del rey, a manos de sus propias tropas¹¹⁹.

Probablemente los continuos enfrentamientos entre persas y romanos y bizantinos hubieran continuado. Sin embargo, el siglo VII es testigo del nacimiento de una nueva potencia: el Islam. Parece ser el despertar de Oriente. El Islam será el motor de cambio. Esta nueva potencia parecía ser esperada por las tribus del oasis, con ella el Yathrib no sólo cambia su orientación religiosa, sino que también su ordenación política. Los sasánidas reconocerán la soberanía de Mahoma. Los grupos árabe-cristianos, de la región fronteriza bizantina también lo harán, aunque preservaron su fe, pago de tributos mediante.

Los acontecimientos político-militares que siguieron al surgimiento del Islam se sucedieron con una rapidez vertiginosa. En el año 633, el ejército del profeta ataca a los sasánidas. Hira cae un año después. Ctesifonte pronto sufrirá el mismo destino, pues se rinde ante los musulmanes en el 637. El avance hacia a Oriente no se hará esperar. De hecho, en el 643 los nuevos conquistadores ya habían alcanzado hasta India.

En las regiones más occidentales, los musulmanes gozaron del mismo éxito. En el año 635 Bosra y Damasco sucumbieron. Omar, yerno del profeta, en el 638 hace su victoriosa entrada a Jerusalén.

Probablemente el éxito de la conquista islámica se dio, pues las persecuciones religiosas y el constante asedio militar hicieron que al momento de la conquista las poblaciones se mostraron más bien pasivas y de hecho sin voluntad de resistencia¹²⁰.

Mapa 3. Se aprecia la frontera fluctuante entre los Imperios romano y persa, así como la situación limítrofe de las ciudades de Edessa y Nisibis, donde se desarrollan las escuelas más importantes del Cristianismo semito-oriental.

¹¹⁹ IBID; págs. 257-259.

¹²⁰ IBID; pág. 283.



Imperio romano de Oriente. DUBY. Esc. 1:250.000.000. Barcelona. Debate, 1997.

III A. Escuelas de Edessa y Nisibis

1) La Escuela de Edessa

Así como muchos de los temas aquí tratados, los orígenes de la fundación de la Escuela de Edessa también se encuentran envueltos en un halo brumoso. Hay una fuerte tradición que argumenta que Efrem Siro, luego de huir de Nisibis y asentarse en Edessa funda la escuela conocida como “Escuela de Edessa”. Sin embargo hay muchos detractores de esta teoría. En efecto, lo cierto es que no se le puede atribuir el rol de haber sido su fundador. Pese a esto es él quien estableció las bases de este proyecto, que creció hasta convertirse en una importante escuela¹²¹. Los discípulos de Efrem hicieron también grandes esfuerzos por ampliar la reputación de la Escuela hacia otras áreas.

Edessa gozaba de una posición privilegiada, puesto que se encontraba entre la cultura helenística y la cultura del Oriente sirio, lo cual le dio la ventaja de poder enseñar filosofía griega, y con esto enriquecer la instrucción, en la medida en que gran parte el trabajo estaba destinado a la traducción de obras griegas al sirio. Hacían parte también del curriculum materias como historia profana, geografía e incluso astronomía..

En la Escuela de Edessa, así como en otras escuelas de tradición siria, el inicio de la educación se fundaba en la lectura de los Salmos, además de la instrucción en el arte de la lectura y la pronunciación. Poco a poco, la instrucción pasaba a la lectura y el estudio de los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento¹²².

¹²¹ VÖÖBUS, Arthur. History of the School of Nisibis. Lovaina, Louvain Secrétariat du Corpus, 1965., págs. 8-9.

¹²² IBID; pág. 13.

El primer director de la Escuela, Qiiōrē, es conocido como un hombre con fuertes tendencias ascéticas, habilidades administrativas y, por supuesto, interés escolar. Todas estas características se reunían en este mismo hombre. Pese a su vida ascética y sus aspiraciones de ayuno realiza sus tareas con extremo vigor, tanto así que no sólo asume tareas de orden administrativo, sino también el oficio de intérprete, o comentador, vale decir de *mepašqānā*, en sirio. Qiiōrē es conocido también, por la tradición, como un hombre que introdujo una reforma en los textos básicos usados. Es él quien se da cuenta de la necesidad de reemplazar los textos básicos para la formación producidos por Efrem, por el trabajo de otro hombre: Teodoro de Mopsuetia.

El trabajo de Teodoro fue absolutamente vital para la Escuela de Edessa, la cual era representativa de la teología antioquena, tanto así que ya antes de su muerte, acaecida en 428, gran parte de su trabajo se encontraba ya traducido del griego al sirio. Las traducciones al sirio del trabajo del obispo de Mopsuetia estuvieron fuertemente impulsadas por Hībā¹²³, quien posteriormente detentó la silla episcopal edessina.

Las traducciones no sólo se centraron en el trabajo de Teodoro, o en menor medida de Diodoro de Tarso, sino también se hicieron grandes esfuerzos por traducir parte del trabajo de Aristóteles. Este trabajo no se limitó a la interpretación, sino que también se realizan comentarios a las obras¹²⁴.

Algunos nombres de célebres interpretes y profesores son los de Kūmī, abocado a la traducción de los textos de Teodoro; Prōbā¹²⁵, quien se dedica a traducir a Aristóteles y

¹²³ Este hombre será inmortalizado por la tradición siria como el “Traductor”. De hecho, hay noticias que para el Sínodo de Efeso (449) confirman esta impresión. IBID; págs. 16-18.

¹²⁴ IBID; págs. 18-20.

¹²⁵ Según Baumstark, Prōbā no tuvo ningún contacto con la Escuela de Edessa. Considera que éste llevaba una actividad misionera en Antioquía, mucho antes que Hībā comenzara su

Porfirio; y Ma'nā de Šīrāz, quien trabaja principalmente con la obra de Diodoro de Tarso¹²⁶.

Lamentablemente este estimulante clima intelectual se vio interrumpido por las controversias cristológicas. Recordemos que en el año 431, más específicamente en Junio, en el Concilio de Efeso es condenado formalmente Nestorio, hecho que repercute fuertemente en el Oriente cristiano.

En Edessa, metrópolis de Osroene, el movimiento nestoriano encontró un fértil nicho. De hecho, su escuela fue un foco de difusión de esta causa, en cuanto todo su espíritu se encontraba impregnado de la teología antioquena y del pensamiento de Diodoro y Teodoro.

El obispo de la ciudad, en aquel momento – Rabbūlā – apoya al movimiento antioqueno, inclinándose, naturalmente, por el nestorianismo. Sin embargo en algún momento entre 431-432 cambia de parecer, tomado severas medidas en contra de sus antiguos compañeros, lo cual le hace ganarse el título de “Tirano de Oriente”. De este modo, Edessa se vio dividida entre Rabbūlā y sus seguidores, por un lado, y la gran mayoría por otro.

Parte del trabajo de este obispo consistió en hacer desaparecer (¡quemando!) la literatura de la teología antioquena, como fue el caso de gran parte de la obra de Teodoro y a su vez concentrándose en la traducción del trabajo de Cirilo de Alejandría, con lo cual se establece el inicio de la literatura monofisita siria.

trabajo en Edessa. Este mismo autor cree que es un promotor de la causa monofisita. De este modo, al momento en que los nestorianos trabajaban en el estudio de Aristóteles, los monofisitas, por su parte, en Antioquía trabajaban en la misma obra. Pese a los argumentos que esgrime este autor Vööbus es partidario que muy probablemente éste haya cooperado con la Escuela, o incluso que se haya unido a ésta después del año 431, así como lo hicieron otros maestros antioquenos. IBID; pág. 22-23.

¹²⁶ IBID; págs. 15-18.

El fin de la propaganda monofisita y el posible avance del diofisismo tuvo lugar con la muerte de Rabbūlā, el año 435. El clero pro-antioqueno eligió como nuevo obispo a Hībā¹²⁷.

Con el nuevo obispo se inició un periodo tampoco ajeno a las turbulencias. En efecto, Barsaumā, el “padre de los monjes del país de Siria” y defensor del monofisismo, incitó a la sublevación de los monjes, con el fin de provocar desequilibrios, favorables a su causa. Su misión tuvo bastante éxito, puesto que Hībā fue encarcelado. El año 449, el obispo de Edessa, fue absuelto por el cargo de conspiración contra el patriarca de Constantinopla, no sin antes tener que anatemizar a Nestorio, y aceptar la inspección de la administración financiera de la Iglesia de Edessa. Pese a esto la libertad de Hībā no duró mucho, pues nuevamente es condenado y encarcelado. En efecto, es depuesto de su cargo, por acusaciones hechas en su contra por parte de algunos monjes y miembros de la Escuela. Es sustituido por el monofisita Nūnā. Sin embargo, el año 451, en el Concilio calcedonense, Hībā reclama su derecho al puesto, demostrando su ortodoxia. Curiosamente es repuesto a la cabeza de las diócesis de Edessa. En todo caso, el monofisismo avanzaba a pasos gigantes¹²⁸.

En todo este período de turbulencias Edessa será el epicentro de la teología Antioquena. En efecto, cuando la situación no se veía para nada favorable en Antioquía misma para la causa antioquena, maestros y seguidores de Diodoro y Teodoro dejaron la ciudad para dirigirse a Edessa.

¹²⁷ IBID; págs. 24-27.

¹²⁸ IBID; pág. 27-30.

Hībā, el obispo de la teología antioquena, muere en el año 457. El asiento episcopal es reclamado por los monophysitas, quienes ponen nuevamente a su cabeza a Nūnā¹²⁹.

Retomando la historia misma de la Escuela de Edessa, a la muerte de Qiiōrē, acontecida en 436/7 d.C., aparece un cierto Rabbūlā como sucesor, aunque es probable también que sea una confusión con el obispo que lleva el mismo nombre¹³⁰.

Quien luego pasó a hacerse cargo de la dirección de la Escuela fue Narsai, hombre excepcional y con quien la escuela retoma realmente vitalidad. Al parecer permanece en el cargo por unos 20 años, asumiéndolo en 451.

Este hombre fue originario de territorio Sasánida. De hecho, nació alrededor del año 400, en el pueblo de ‘Ain Dūlbā, en el país de Ma‘altā, a los pies de las montañas de Kurdistán. Según Barhadbešabba, siendo Narsai aún muy niño, vale decir con sólo 7 años comienza a estudiar en una escuela, mostrando desde su corta edad gran capacidad¹³¹. Sin embargo, esta tranquilidad se vio perturbada por una de las persecuciones de los magos zoroastrianos, con lo cual se traslada la escuela hacia las montañas, encontrando ahí refugio. Esta estadía se prolonga por 9 años¹³², tras la cual se interrumpe, a causa de la muerte de sus padres.

¹²⁹ Quien anteriormente, cuando Hībā estuvo detenido, había sido nombrado obispo de Edessa, no por mucho tiempo, pues Hībā recupera el puesto, como vimos. Ver IBID; págs. 30-31.

¹³⁰ IBID; págs. 10-11. Esta tradición se funda principalmente en Barhadbešabba ‘Arbaia. BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 598.

¹³¹ *Lorsqu’il avait sept ans, alla aussi à l’école des enfants, et d’après le zèle de son amour et les facultés subtiles (la facilité) de son âme, il récita tout David (le psautier) dans l’espace de neuf mois.* IBID; pág. 594.

¹³² Vööbus considera que esta persecución es pura imaginiería, puesto que se sabe que los años en que Narsai estuvo en la escuela (407-416) son años de absoluta tranquilidad. Es

Huérfano, acude donde su tío, ‘Amanū’ēl, el cual era un superior de el monasterio de Kefar-Mārī, en los confines de Bét Zabdai¹³³. Permanece ahí sólo un invierno, tras el cual se dirige a la Escuela de Edessa, prolongando su estadía por 10 años. Sin embargo, vuelve luego de nuevo a Kefar-Mārī, *bajo amenaza de excomuni3n*, para instruir a cerca de 300 hermanos. Pese a las presiones de su tío, vuelve, a escondidas a Edessa, donde permanece por otros 10 años, tras los cuales nuevamente su tío, a punto de morir, le confía la direcci3n del monasterio. Narsai asume el cargo por no m3s de un a3o, para volver a partir a la irresistible Escuela de Edessa¹³⁴.

A la muerte del Director de la Escuela –sea Rabbūlā, sea Qii3rē – asume, muy probablemente en el 451 –en todo caso nunca antes de esta fecha- como nuevo Director, sólo a condici3n de ser liberado de la funci3n de maestro elemental o *maqreiānā*, y de este

m3s, todo esto ocurre bajo el reinado de Jazgard, el cual es conocido por la tradici3n como el “santo”. VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, p3g. 119.

¹³³ Es interesante notar que su tío ‘Amanū’ēl habaía recibido su formaci3n en la Escuela de Edessa, tras la cual se dirige a dicho monasterio. Su gran celo por la enseñaanza lo hace fundar ah3 una escuela. Barhadbešabba agrega que fue finalmente llamado a dirigir la Iglesia de Amida. BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; p3g. 596. Todo esto es sumamente interesante, puesto que nos muestra claramente el v3nculo que existi3 entre la Escuela de Edessa y sus alumnos persas, que llevaron el trabajo pedag3gico a los nacientes monasterios.

¹³⁴IBID; p3g. 597. Tal como indica Vööbus, es por lo menos sospechoso, que aqu3 todos los intrvalos de tiempo son id3nticos, lo cual nos indica, pues, una superposici3n de tradiciones. VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, p3g. 60.

modo dedicarse totalmente a la labor de intérprete o *mepašqānā*, que era, sin lugar a dudas, la función más importante en la Escuela¹³⁵.

La enseñanza de Narsai se basa principalmente en los comentarios a la obra de Teodoro de Mopsuetia, fijando de este modo una tradición exegética, ya desde antes establecida y que se mantendrá por mucho tiempo en los medios nestorianos.

Mantiene una clara actitud de cooperación, con el obispo de la ciudad: Hībā, nombrado en el año 435. La posición de Narsai quedó bien asegurada mientras éste permaneciera en la silla episcopal. Sin embargo, éste es depuesto en el 449/450, por sus tendencias nestorianas. A partir de entonces, la suerte de Narsai cambia radicalmente. En efecto, es acusado por el nuevo obispo – Nūnā - no sólo de ser seguidor de Nestorio y Teodoro de Mopsuetia, sino también por sus opiniones políticas –al parecer favorables a los persas. Condenado a ser quemado huye de Edessa hacia el año 471, refugiándose en Nisibis¹³⁶.

El éxodo de Narsai marcó un quiebre para la Escuela. En efecto, muchos de sus profesores lo imitan. Pese a esto, aunque con dificultades, la Escuela siguió funcionando. Nūnā y su sucesor Qūrā tratarán de todos los modos acabar con este centro de contra propaganda. El fin de la Escuela de Edessa lo pondrá el emperador Zenón, cuando en 489, éste dicta un edicto que cierra definitivamente esta famosa e influyente Escuela¹³⁷.

¹³⁵NARSAI. Homélie de Narsai sur la Création. Editado y traducido por GIGNOUX, Philippe. Patrología Orientalis, Tomo 34, Fascículos 3 y 4. Turnhout, Brepols, 1968; pág. 420.

¹³⁶ IBID; pág. 421.

¹³⁷ VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 32.

2) La Escuela de Nisibis

La historia de Nisibis está marcada por la figura de grandes hombres, en particular por Efreem Siro y Narsai, quienes gracias a su trabajo intelectual le granjearon la dignidad de ser conocida como “fuente de las ciencias y reina de las ciudades”, “madre de las ciencias, madre de Doctores, ciudad de conocimiento, la cabeza de Mesopotamia, la cabeza de Occidente, el escudo de todas las ciudades fortificadas”. En efecto, es gracias a su escuela, la Escuela de los Persas, heredera de la Escuela de Edessa que adquiere tal notoriedad y dignidad¹³⁸.

Los orígenes de esta Escuela están en directa relación con los acontecimientos ocurridos en Edessa. En efecto, cuando Narsai huye, lo hace en dirección a Persia, probablemente con la intención de refugiarse en lo más profundo del Imperio y dedicarse ahí a la enseñanza. En este proceso llega a Nisibis, destino prácticamente obligado, debido a su posición geográfica fronteriza y se refugia en el Monasterio de los Persas, a las afueras de la ciudad¹³⁹.

El obispo de la ciudad –décimo cuarto metropolitano- Barsaumā, al enterarse de la presencia del Doctor de Edessa, lo va a buscar para traerlo a la ciudad, en donde lo recibe con los mayores honores. Según palabras de Barhadbešabba ‘Arbaia:

Trois clercs arrivèrent au monastère et virent cet homme au visage vénérable, à l’aspect grave et resplendissant, et ils demandèrent à son sujet qui il était et quelle était son histoire. Quand ils eurent reçu réponse, ils allèrent l’annoncer en hâte a Mar Barsauma, et celui-ci, à cette nouvelle, lui envoya vite quelques clercs pour (lui demander) s’il voulait entrer dans la ville. Il ne voulut pas entrer avec eux (...). L’êveque insista et envoya son archidiaacre avec dix clercs pour lui faire honneur. Lorsqu’il sortirent et lui persuadèrent, par beacoup (de paroles), d’aller voir son ami, il pensa que ce

¹³⁸ FIEY, Jean-Maurice; Nisibe métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours. Lovaina, SCO, 1977; pág. 16.

¹³⁹ BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 605.

serait affront et mépris de ne pas entrer; il se leva donc et entra avec eux. Dès qu'il entra dans la ville, Mar Barsauma sortit au-devant de lui avec grande pompe; il le fit entrer dans l'église avec honneur magnifique et ils s'entretinrent ensemble durant un petit instant¹⁴⁰.

En esta breve conversación Barsaumā intentó disuadir a Narsai de sus planes, ofreciéndole fundar ahí una escuela, un centro heredero de la tradición de la escuela de Edessa y de la teología antioquena, que serviría tanto a persas como romanos, según la opinión de Barhadbešabba¹⁴¹, todo lo cual por supuesto no dejaba de ser atractivo. De este modo, Narsai acepta y la Escuela de Nisibis comienza a tomar vida. Se escogió como lugar físico para este propósito un establo de camellos, cercano a la Iglesia y a la misma casa del obispo¹⁴².

Los primeros discípulos de Narsai fueron los antiguos alumnos de una escuela anteriormente fundada por Šem'ōn Garmqaiia, intérprete de Kaškar. A estos se fueron

¹⁴⁰ IBID; págs. 605-006.

¹⁴¹ *Les deux partis en profiteront bientôt, parce que tes disciples ne tarderont pas à venir ici près de toi, les Perses aussi, à cause du climat, viendront en hâte ici et, comme le pays abonde en tous fruits, il sera facile aux frères de vivre et de se fortifier dans la doctrine des Livres.* IBID, pág. 607-608.

¹⁴² Sobre la cercanía entre el obispo y el maestro, la tradición cuenta que se despiertan en la mujer del primero, Mamai, sentimientos de envidia, llegando ésta a incitar a su marido a desembarazarse de Narsai. En efecto, esta nueva Jezabel es incapaz de tolerar el interés y cariño que el pueblo demostraba hacia el Doctor, reprochándole a Barsaumā de haber sido desplazado en su dignidad. Al parecer Narsai se refugia en el monasterio de Kefar-Mārī, donde ya antiguamente había encontrado asilo. Este alejamiento de Nisibis se prolonga por 6 años, tras los cuales el obispo arrepentido le pide volver. Sobre la fecha de este incidente no se tiene certeza, pero probablemente tuvo ocasión al poco tiempo de llegada de Narsai a Nisibis. IBID; pág. 609-610.

sumando poco a poco un contingente de hombres venidos, al parecer principalmente de Edessa. Lamentablemente los primeros estatutos de la Escuela están perdidos¹⁴³.

El éxito de este nuevo centro estuvo asegurado desde el comienzo. En primer lugar, contaba con la suerte de estar organizada de acuerdo al modelo de la Escuela de Edessa, pudiendo poner en práctica, a partir del primer momento, la tradición escolar y administrativa. En segundo lugar, la dirección de la Escuela estuvo a cargo de Narsai, hombre experimentado en aquellos quehaceres. Por último no sólo esta escuela contaba con la reputación y el prestigio de la Escuela de Edessa, sino también con el de su director, el cual no dejaba de ser atractivo tanto para profesores como para alumnos, que venían no sólo de Persia y Siria, sino también de muchos otros lugares lejanos¹⁴⁴. Así, *Édesse s'obscurcit, Nisibe s'illumina*¹⁴⁵.

Sobre su curriculum, a diferencia de las otras escuelas sirias que contaban en sus programas de gran parte de estudios profanos, Nisibis fue esencialmente una escuela teológica¹⁴⁶. En efecto, dadas sus mismas características fundacionales fue un centro dedicado a la propaganda y difusión del nestorianismo, en donde los estudios de Diodoro, Teodoro y Nestorio, y los estudios de exégesis bíblica fueron la principal actividad. No podía ser de otro modo, puesto que, el trabajo de “el Arpa del Espíritu Santo” –epíteto de Narsai- estaba abocado hacia fines prácticos y didácticos, más que filosóficos o especulativos. De hecho, toda su creación literaria, en forma de *mēmre* –homilía- apuntaba hacia una religiosidad práctica, para lo cual se servía de figuras e historias bíblicas o incluso del vasto conjunto de

¹⁴³ VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 53.

¹⁴⁴ IBID; pág. 54-55.

¹⁴⁵ BARHADBEŠABBA DE HOLWĀN. Cause de Fondation des écoles. En FIEY; *Op. Cit.*, pág. 41.

¹⁴⁶ GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág. 421.

la fe y la vida cristiana. El estudio de sus textos, además de ser un atractivo por su calidad literaria, nos permiten hacernos una idea de lo que fue probablemente la naturaleza de las enseñanzas de este Doctor. En efecto, en palabras de Vööbus: “En la naciente iglesia Nestoriana estas *mēmre* debieron jugar su parte en la propagación de principio y formulaciones doctrinales con los cuales la iglesia decide su suerte. A través del atractivo medio poético, tales *mēmre* debieron de contribuir a su consolidación”¹⁴⁷.

La organización y la administración de la Escuela, ya lo dijimos, tomó como modelo el de Edessa. Sabemos que unos segundo estatutos fueron redactados en el año 496, cuando la silla episcopal nisibena estaba ocupada por Hōše' II. Se estableció que el director de la escuela o *rabban*, responsable de la instrucción, el cuidado de la comunidad y la administración de la comunidad, era el encargado de la interpretación bíblica, vale decir el *mepāšqānā*, el cual era elegido por los maestros de la escuela. Dado la importancia y las exigencias de esta labor, contaba con una mano derecha que lo ayudaba en las tareas de orden administrativo, es decir el mantenimiento y orden de la comunidad. Esta persona era el *rabbaitā*, el cual era elegido por un consejo de profesores y confirmado por el director¹⁴⁸.

Aparece también otra institución de “hermanos” -probablemente elegidos de entre el cuerpo de profesores- al lado del *rabbaitā*. Juntos arbitraban sobre las decisiones más importantes. En efecto, el consejo de hermanos estaba ligado a las decisiones del tipo como la prohibición de viajar a territorios bizantinos, el permiso para legislar fuera de la Escuela, la

¹⁴⁷ VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 72-83.

¹⁴⁸ Parte de las responsabilidades del *rabbaitā* eran la supervisión de la disciplina y el orden entre el cuerpo de estudiantes, lo cual le daba también jurisdicción en el tema de los castigos. Además, al parecer estaba encargado de la biblioteca de la escuela. IBID; págs. 96-98.

resolución de los castigos para los acusados y la orientación de los alumnos recién llegados¹⁴⁹.

La fisonomía que se le dio a la Escuela -en lo que a orden y disciplina se refiere- fue la de una institución semi-monástica, basada en el modelo comunitario. Profesores y alumnos probablemente vivían dentro del recinto, todos los cuales estaban compelidos a obedecer las reglas, como por ejemplo el celibato, la prohibición de la usura y el comercio en general, no robar, no mentir, ni visitar el Imperio Bizantino. La transgresión de una de estas normas era castigado con la expulsión de la escuela y de la ciudad¹⁵⁰. Como vemos, en la Escuela todo se mantenía bajo el más perfecto orden y vigilancia.

En el dominio de lo propiamente escolar, a la cabeza de la estructura se encontraba el *mepašqānā*. En efecto, la exégesis bíblica era la disciplina que tenía mayor dificultad y por ende también mayor prestigio, lo cual nos explica el hecho que el intérprete por excelencia era el director de la Escuela. Abajo, del *mepašqānā* se encontraba todo el resto del cuerpo docente, los cuales debían preparar a los alumnos para la tarea exegetica. En efecto, la formación básica estaba a manos del *mehageiānā* y del *maqreiānā*. El primero de estos oficios estaba relacionado con la más primera instrucción, en cuanto su tarea era básicamente la de enseñar a leer. El segundo se encargaba de la lectura algo más elaborada, contemplando, de este modo estudios filológicos, lexicales, gramaticales y por cierto la recitación litúrgica¹⁵¹.

¹⁴⁹ IBID; págs. 98-99.

¹⁵⁰ IBID; págs. 109-115.

¹⁵¹ Mucho énfasis se puso en el correcto modo de leer los Libros sagrados, que implicaba saber cuando parar, enfatizar y subir o bajar la voz. La notoriedad de la recitación se refleja en el hecho que, en los códices litúrgicos, producidos en Siria, para aprender este arte, se basan en el tono apropiado, generando así toda una cercanía con la música. IBID; págs. 100-103. De hecho, las *mēmre* de Narsai se acompañaban de cánticos: *Il*

En la medida en que se avanzaba en la instrucción otras disciplinas se iban integrando, como por ejemplo la de la escritura, guiada por el *sāperā* o escriba, quien iniciaba a los alumnos en el arte de la escritura¹⁵².

En el campo propiamente teológico, es obvio que se giraba en torno al estudio del credo nestoriano. De hecho, sabemos que una de las precondiciones para ser admitido en la escuela era confesar la fe nestoriana. El alejamiento de la ortodoxia era sancionado con la expulsión no solo de la escuela, sino incluso de la ciudad¹⁵³. En este sentido, nos es claro, que el modelo usado, bajo la dirección de Narsai, es el de la tradición exegética antioquena, basado fundamentalmente en el estudio de Teodoro de Mopsuetia. De hecho, “la contribución de Teodoro fue apreciada como el inicio de una nueva época”, al reunir, interpretar y sistematizar el trabajo de los padres, por lo cual “fue considerado como insuperable”¹⁵⁴.

Toda esta estructura dada es mantenida por los seguidores de Narsai, luego de su muerte, ocurrida alrededor del año 503, poco tiempo después del sitio a la ciudad de Amida, tras la cual ésta pasa del dominio bizantino al persa.

plaça la pensée véritable de l'orthodoxie sous la forme appropriée de mimrê sur des tons mélodieux. BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 612.

Todo este arte de la lectura es herencia de la tradición literaria semítica, según la cual se componían de una forma absolutamente racional, en cuanto priman por sobre las figuras propiamente literarias, las lingüístico-gramaticales. En efecto, Este gusto por la voz, veremos más adelante, es absolutamente característico de la intelectualidad semito-oriental.

¹⁵² VÖÖBUS; *School...Op. Cit.*, pág. 102.

¹⁵³ IBID; pág. 109.

¹⁵⁴ IBID; pág. 106.

El sucesor de Narsai fue Elīša‘ bar Qūzbāiē¹⁵⁵, originario del país de Bēt ‘Arbāiē, y que permanece a la cabeza de la Escuela de Nisibis hasta el 510, cuando muere. Sobre este hombre sabemos que era *hombre ilustre e instruido* y que *el hizo también muchas obras didácticas y comentarios*¹⁵⁶, lo cual nos hace suponer que se trataba de un *mepašqānā*. En efecto, hay otras fuentes que hablan de la notable contribución que hizo este director, en el campo de la interpretación. Lamentablemente, toda su obra esta desaparecida¹⁵⁷.

El tercer director de esta Escuela fue Abraham de-Bēt Rabban, quien realmente se llamaba Narsai y era justamente sobrino del “Arpa del Espíritu Santo”, su homónimo. Detentó el cargo, según Barhadbešabba, por 60 años, lo que significa que la escuela estuvo bajo su dirección, desde el año 510 hasta una fecha alrededor del 570¹⁵⁸. Este hombre quedó registrado por el gran aporte que hizo en las áreas de la pedagogía, la literatura, y el impulso al Cristianismo persa, en general. Barhadbešabba lo describe como sigue:

Dès que se saint se fut assis sur le siège de l’enseignement –non seulement à cause de son instruction, de la clarté de sa parole et de l’excellence de ses œuvres, mais aussi à cause de sa piété et de sa grand humilité- on se réunissait de partout pour venir (près de lui), afin de se délecter du moins à le regarder, et d’entendre de sa bouche la parole vivante de la doctrine¹⁵⁹.

Su calidad como pedagogo queda demostrada con el trabajo de traducción que hizo del griego al sirio, de la obra de Teodoro. En efecto, como vimos, el estudio de los trabajos del

¹⁵⁵ Este Elīša‘ no debe ser confundido con el metropolitano de Nisibis.

¹⁵⁶ BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 620.

¹⁵⁷ VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, págs. 124-126.

¹⁵⁸ BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 630. Vööbus corrobora esta información, especificando que mantuvo el cargo hasta cerca su muerte, ocurrida en 569. Ver también FIEY; *Op. Cit.*; pág. 59.

¹⁵⁹ BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA; *Op. Cit.*; pág. 620.

obispo de Mopsuetia era parte fundamental en la formación del estudiantado. Abraham detectó la gran dificultad que tenían los alumnos para leer y comprender obras escritas en griego, por lo cual se aboca a la traducción y explicación de gran parte del trabajo de Teodoro¹⁶⁰. La fama y autoridad que alcanzó este director, en su calidad de profesor e intérprete, llega a tal punto que llegó a llamársele simplemente *Rabban*, vale decir maestro¹⁶¹.

El prestigio literario de Abraham se acrecentó también, probablemente, por el hecho de introducir una innovación literaria, con respecto al trabajo que había hecho su tío. La creación literaria de Narsai era eminentemente poética, pues bien la obra exegética de Abraham fue escrita sobre todo en prosa, puesto que era un experto en hermenéutica¹⁶².

El impulso y desarrollo literario, alcanzado bajo su dirección es impresionante. Se publican estudios históricos, liturgico-históricos, escritos polémicos, trabajos apologéticos y en materia de jurisprudencia, por supuesto también estudios en paleografía y gramática¹⁶³, se avanzó en el campo de las traducciones greco-sirias, se publicaron escritos teológicos y exegéticos. De hecho, sobre esta materia se nos dice que el trabajo que realiza Abraham debe ser considerado como inaugurador de una nueva era, el cual no tiene paralelos¹⁶⁴. De

¹⁶⁰ IBID; pág. 622.

¹⁶¹ VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 141.

¹⁶² IBID; pág. 188.

¹⁶³ Probablemente el mayor aporte en esta materia tiene que ver con los avances que se hicieron en el sistema diacrítico, vale decir de acentuación, al elaborarse todo un sistema de símbolos, que sirvió de guía para el lector. IBID; pág. 196-203.

¹⁶⁴ En efecto, Vööbus nos dice al respecto que este esplendor se debe a la combinación de tres factores. El primero es la integración del trabajo hermenéutico de Teodoro a todo el trabajo exegético, previamente realizado. En segundo lugar, se debe a la misma capacidad y

hecho, el prestigio y renombre que la Escuela alcanzó sobrepasó los límites del idioma sirio. En efecto, sabemos que algunas obras realizadas, en este período fueron no sólo traducidas al griego, sino también al latín. Especial notoriedad alcanzó Paulos, “el Persa”. Vööbus dice que: “la vida intelectual generada en la Escuela de Edessa, especialmente en el área de exégesis bíblica fue tan poderosa que pudo incluso ejercer ese poder en Europa”¹⁶⁵.

Como vemos Nisibis no dejaba de resplandecer, lo cual, obviamente, trajo consecuencias para todo el Cristianismo persa. Efectivamente, de la escuela salían y salían hombres, que contribuyeron al desarrollo educacional, espiritual y en general cultural de la Iglesia, al irse a escuelas de otras ciudades, iglesias o monasterios, trayendo consigo nuevas energías e ideas. De hecho, es en este momento que aparecen nuevas escuelas y monasterios, entre los cuales sobresale el de Īzlā, fundado por Abraham de Kaškar, llamado también “el Mayor”¹⁶⁶.

talento de Abraham, quien dedicó toda su vida al estudio, con lo cual claramente los estudios bíblicos exegéticos logran entrar en una nueva etapa. Por último hay que agregar que Abraham se rodea de gente, tan talentosa como él, generando un clima de cooperación, propicio para desarrollar el mejor de los trabajos. IBID; pág. 188-190.

¹⁶⁵ IBID; pág. 193-196.

¹⁶⁶ Alumno de Nisibis, Abraham se retira al monte Īzlā, en donde, en el año 571, funda el monasterio que lleva su nombre, conocido también como el Gran Monasterio, y considerado como la casa madre del monaquismo restaurado. En efecto, a partir de este momento el monasticismo ya no fue un fenómeno más o menos independiente de la Iglesia, que practicaba meramente el ascetismo. Los monasterios pasaron a ser parte de todo el dispositivo religioso institucional. Con esto nos referimos al hecho, que la vida de los monasterios comenzó a ser gobernada, según los diferentes credos confesionales. Así, por ejemplo, la primera regla que había que cumplir en el Gran Monasterio era hacer una profesión de fe nestoriana, con lo cual se preservaba la autoridad de los maestros Diodoro, Teodoro y Nestorio. Todo este cambio fue extraordinario, en cuanto atrajo a multitudes, las

Bajo su dirección, además la Escuela crece físicamente. En efecto, se construye un nuevo edificio, así como un hospital y dos nuevos baños. Las condiciones materiales de los profesores se mejoraron también notablemente, al asegurarles un ingreso básico, el cual les permitió dedicarse ininterrumpidamente a la labor pedagógica¹⁶⁷.

Todo este crecimiento debía ir a la par de una legislación, adecuada para el nuevo tamaño de la Escuela, para lo cual se dedicó a redactar una nueva legislación, concerniente, en parte, a la administración, y sobre todo a la imposición de la más estricta disciplina. Esta legislación fue promulgada entre los años 551 y 571, y sancionada por el mismo obispo. Claro está que se mantienen en gran medida los cánones impuestos por su tío Narsai¹⁶⁸.

No obstante, el impulso, que desde todo punto de vista, generó la Escuela de Nisibis en el período bajo la dirección de Abraham de-Bēt Rabban a la sociedad siria oriental, éste no estuvo ajeno a turbulencias, que envolvieron incluso a su persona. En efecto, fue acusado de idolatría, lo cual nos habla más bien de la situación de la Iglesia, en general. No nos olvidemos que ésta fue época de controversias y luchas teológicas, en la cual se libraba una guerra entre el monofisismo y el nestorianismo. Así, los adversarios del diofisismo atacaron su bastión intelectual, logrando cerrar la escuela por un período de dos años en 540/541. Los efectos de esto fueron considerables, al migrar alumnos a otros centros, principalmente a la Escuela de Seleucia¹⁶⁹. Todo esto, en todo caso no empaña el brillo, ni la gloria que alcanzó la escuela de Nisibis, estando Abraham a su cabeza.

cuales recibieron nuevas inspiraciones, que las llevaron a levantar muchas otras nuevas fundaciones. FIEY; *Op. Cit.*; págs. 144-150.

¹⁶⁷VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 146.

¹⁶⁸ IBID; págs. 147-148.

¹⁶⁹ IBID; págs. 155-159.

El sucesor de éste fue Īšō‘iahb, quien detuvo el cargo por un período no tan extenso como su antecesor, puesto que fue elevado al trono episcopal de Arzūn en 571/572. Durante este período hizo contribuciones al ámbito teológico y exegético, naturalmente, pero sobre todo en el legislativo, en cuanto provee un ciclo de cánones, adoptados en el sínodo de 585, celebrado en Seleucia-Ctesiphon¹⁷⁰.

Luego de Īšō‘iahb, la escuela pasa a estar dirigida por Abraham de Nisibis, del cual prácticamente el único registro que se tiene es que estuvo en el cargo nada más que por un año, a causa de su muerte¹⁷¹.

El sucesor de Abraham de Nisibis será otra gran personalidad: Henānā. Formado en la Escuela, bajo la tutela de Abraham de-Bēt Rabban, inicia una brillante carrera académica, antes del 571, año en el cual el metropolitano de Nisibis, Paulos, lo expulsa de la ciudad debido a sus polémicos escritos, considerados heterodoxos. No obstante, al morir Abraham de Nisibis, vuelve y es nombrado director. Con él al mando de la Escuela, ésta recibe nuevos estímulos e innovaciones, debido a su controversial figura. Ciertamente, con él los estudios bíblico-exegéticos toman nuevos rumbos, al criticar y rechazar finalmente gran parte del trabajo del mismo Teodoro; principal soporte del trabajo exegético de la escuela de Nisibis y en general de la teología antioquena.

La crítica que hizo Henānā a Teodoro tenía que ver más que nada con la forma de su pensamiento, el cual era de carácter evidentemente práctico. Es gracias a él que “al menos en principio la naturaleza humana quedó a salvo en las formulaciones de Calcedonia en 451”, en lo que a concepciones cristológicas se refería¹⁷². Henānā, por su parte, se sentía

¹⁷⁰ IBID; págs. 223-228.

¹⁷¹ IBID; págs. 230-233.

¹⁷² IBID; pág. 249. Más adelante estudiaremos propiamente el pensamiento de Teodoro. Por el momento, sólo digamos que a la larga la concepción cristológica guarda estricta relación con los fundamentos de la antropología.

mucho más atraído por el pensamiento filosófico especulativo, de corte helenista. De hecho, Henānā se sentía atraído, aún siendo estudiante, por el pensamiento Origenista, el cual se inspiraba en la filosofía neoplatónica. Así, Henānā llegó a la larga a suplantar la autoridad de Teodoro por la de Juan Crisóstomo, el cual tenía una actitud menos estricta hacia el método alegórico¹⁷³. Obviamente, que a los ojos del nestorianismo, la línea entre los planteamientos de Henānā y el monofisismo era muy delgada.

Los enfrentamientos de Henānā con las autoridades eclesiásticas no se acabaron con Paulos. Por el contrario, retoman vitalidad en 596, cuando Grīgōr de Kaškar, vale decir del país de Armenia, es nombrado como metropolitano, por el patriarca Sabrīšō', bajo recomendación de Cosroes II. Grīgōr impulsó a Henānā a que se retractara de sus escritos, en los que criticaba a Teodoro, bajo pena de condena. Henānā mostró una astucia a toda prueba al saber ganarse a su lado a los médicos de Cosroes, los cuales habían sido excomulgados por el metropolitano anteriormente a causa de su bigamia. Esta fue la ocasión perfecta para vengarse. Henānā obtuvo el apoyo también del *Katholicos*¹⁷⁴, el cual curiosamente, antes había criticado fuertemente a su nuevo protegido, además de haber él mismo nombrado a Grīgōr. De este modo, se inicia todo un período de intrigas, que finalizó con uno de los capítulos más triste de la historia de Nisibis. En efecto, en 601 Cosroes

¹⁷³ IBID; pág. 243-244.

¹⁷⁴ Este cargo fue creado para las Iglesias que se encontraban fuera de las fronteras del Imperio, en particular para Armenia y Persia. En efecto, probablemente debido a las mismas condiciones políticas en que se encontraban estos cristianos, los que difícilmente tenían contacto con Occidente se debió organizar un complejo eclesiástico mayor. De hecho, en su estructura prácticamente puede ser equiparado a un patriarcado. Jedin define al *katholicos* como un “super-obispo”, propio de estas Iglesias. JEDIN; *Op. Cit.*; pág. 329.

obligó a Grīgōr a abandonar su asiento y lo exilia, prolongándose éste hasta su muerte, ocurrida en 610/611¹⁷⁵.

Para Henānā, esta historia tampoco tuvo un buen final. En efecto, en solidaridad al metropolitano, alrededor de 300 alumnos abandonan la escuela, dirigiéndose a otros centros. Algunos profesores hacen lo mismo. Probablemente, la escuela que se vio más beneficiada con esto fue la de Seleucia-Ctesifonte, que desde hacía un tiempo se erguía como la posible rival intelectual de Nisibis¹⁷⁶.

Más allá de la polémica y los conflictos que generó Henānā hay que decir que con él la escuela encontró nuevo brío, llegando a contar con 800 alumnos¹⁷⁷. Tal crecimiento lo obligó a tomar ciertas medidas, en lo que concernía a la disciplina, pero también en la admisión misma. En efecto, que hacia el año 590 las condiciones, al interior de la escuela eran tan caóticas, que Henānā se vio obligado a tomar medidas para regular tal situación. Sabemos que el postulante era examinado por el *rabbaitā*, junto a un comité de profesores, los cuales decidían la suerte del candidato. Los estudiantes seleccionados eran sometidos a la más férrea disciplina, so pena de expulsión. En efecto, los alumnos debían residir en la escuela, además de permanecer siempre en grupo. No se podía dormir, y ni siquiera comer de forma aislada. Se prohibió también participar en cualquier asunto social, a menos de no contar con la autorización del director. Con respecto al trato con las mujeres, éste prácticamente fue prohibido. Vemos, que la Escuela adquirió la fisonomía de una institución ascética, de hecho se consideraba que era una comunidad semi-monástica.

¹⁷⁵ FIEY; *Op. Cit.*; págs. 58-60. Sobre la muerte del metropolitano Vööbus la fija entre octubre de 608 y abril de 609. VÖÖBUS; *School... Op. Cit.*, pág. 317.

¹⁷⁶ IBID; pág. 312.

¹⁷⁷ IBID; pág. 238.

Las medidas disciplinarias concernieron también a los alumnos graduados, a los cuales se les obligaba abandonar rápidamente no sólo la escuela, sino también la ciudad¹⁷⁸.

Otra interesante reforma llevada a cabo, bajo la dirección de este director, fue la expansión del curriculum. En efecto, se integra la medicina, como parte integral del programa formativo¹⁷⁹.

No nos queda más que decir, que la gran crisis, que afectó a la Escuela fue de carácter irreversible. En efecto, a la muerte de Henānā, no hubo nadie con el espíritu, la capacidad, ni la brillantes de este director y sus antecesores. Esto para Vööbus no es casual. Considera que la Escuela de Nisibis fue el mayor estímulo para el Este sirio, el cual produjo un impacto en toda la Iglesia, al formarse nuevos e importantes centros de estudio. La escuela de Nisibis tuvo que resignarse a dejar su preeminencia. Los tiempos habían cambiado.

¹⁷⁸IBID; pág. 271-287.

¹⁷⁹ IBID; pág. 285.

III. B. Institución religiosa semita. Estudio textual.

El acercamiento, en el ámbito intelectual, a la región siro-mesopotámica deja en evidencia que dicha producción tiene un claro sello de lo que podríamos llamar semita. En este sentido no debe pues extrañarnos – y sobre todo considerando lo aquí antes expuesto- que lo que salta a los ojos es “un magnifico espectáculo de la batalla entre el espíritu Heleno y el Sirio”¹⁸⁰. Lo que estaba en juego en esta batalla, no es ni más ni menos que la propia cultura, es decir aquello específico del ser humano, en cuanto se trata de su propia capacidad de vivir, entendiendo esto no “solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la existencia humana”¹⁸¹.

Nuestro objetivo aquí es intentar poner de manifiesto algunos elementos de esta gran red simbólica, a través de escritos cristianos, producidos entre los siglos II y VI.

1/ “Espíritu” tribal

Al examinar a diferentes exponentes, de lo que podríamos llamar intelectualidad semita subyace en todos ellos una cierta lógica que consiste en identificarse uno mismo con el otro, es decir el claro sentimiento de pertenecer a un mismo grupo, a una misma comunidad. El ejemplo más simple y consiste de ello lo proporciona Taciano, que a mediados del siglo II en su obra *Discurso contra los Griegos* establece una complicidad

¹⁸⁰ VÖÖBUS, Arthur. *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*. Lovaina, Secrétariat de Corpus SCO, 1951; pág. 2.

¹⁸¹ CASSIRER, Ernest. *Antropología Filosófica*. México, FCE., 1971; pág. 47.

con aquellos que son como él, mediante el uso de la primera persona del plural. En efecto, gracias al “nosotros” logra hablar por un solo bloque unido.

Sin embargo, ¿con quién se identifica Taciano? ¿A nombre de quién usa el “nosotros”? La respuesta es clara y tajante

No os mostréis tan de todo enemigo de los bárbaros, oh griegos, ni juzguéis desfavorablemente sus doctrinas. Porque ¿qué institución entre vosotros no tuvo su origen de los bárbaros?¹⁸²

Queda preguntarse por quiénes son los bárbaros. Esa respuesta la proporciona el mismo Taciano al proclamarse como un hombre

que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierra de asirios¹⁸³

Esta tierra Asiria es aquella que se ubicaba entre Media y el Tigris, de Este a Oeste y de las montañas Armenias a Ctesiphon de Norte a Sur. Se entiende por tanto que los bárbaros son hombres orientales, también conocidos como sirios.

Esta misma conciencia de grupo tan generalizada, pero que traduce una suerte de orgullo nacional la encontramos también en el *Himno de la Perla*, obra aparecida bajo la rúbrica del apóstol de Oriente -Judas Tomás-, pero que parece más plausible atribuirle a Bardesanes, teólogo de la corte del Rey Abgar VIII¹⁸⁴.

¹⁸² Oratio 1.

¹⁸³ Oratio 42. Sobre una mayor exactitud del lugar de origen de Taciano se ha propuesto que éste provenía de Adiabene. Ver VÖÖBUS; *Studies... Op. Cit.*; pág. 10.

¹⁸⁴ No nos olvidemos sobre los orígenes del Cristianismo en Edessa -ligados a la leyenda de Tomás, Abgar y Addai- y el papel jugado por Bardesanes, el cual se encargó de archivar los presuntos hechos de Abgar y Addai en los archivos locales.

Como decíamos en este Himno, que se presenta como el relato del propio protagonista sobre un viaje iniciático que emprende hacia Egipto, en el cual pierde y recupera su identidad primordial, representada por un rico ropaje, éste se presenta como venido de

the East our home(...)

our home the East¹⁸⁵

En esta generalización con respecto al origen creemos que se trasluce el deseo de mostrar a todo habitante de Oriente como a un conciudadano, o mejor dicho como a un hermano. Esto se reafirma también con la identificación que se hace entre el hombre y Cristo, representando este último, por su misma condición, a toda la comunidad. Lo que se quiere mostrar es en el fondo la profunda compenetración que existe entre la comunidad – representada por Dios- y el hombre, llegando al punto de confundirse el uno con el otro. Se podría decir que el ser se funda en la comunidad, así como ésta se funda en el hombre.

(...) on a sudden, when I received it,
the garment seemed to me to become like a mirror of myself.
I saw it all in all
and I too received all in it,
for we were two in distinction
and yet again one in one likeness.
And the treasurers too,
who brought it to me, I saw in like manner
to be two (and yet) one likeness (...)¹⁸⁶

¹⁸⁵ H.P.; v. 3 y v. 63.

¹⁸⁶ H.P.; vs. 76-80.

Las *Odas de Salomón*, obra también atribuida a Tomás, el mellizo del Señor, fueron compuestas muy probablemente en el siglo III, en Edessa¹⁸⁷. En esta obra nuevamente aparece expresado el sentimiento de solidaridad tribal, del cual antes hablábamos. En efecto, éstas expresan un sentimiento de unión, de solidaridad entre una y otra generación.

And by Him generations spoke to one another, and those that were silent acquired speech.

And from Him came love and equality, and they spoke one to another that which was theirs.

And they were stimulated by the Word, and they knew Him who made them, because they were in harmony.

For the mouth of the Most High spoke to them, and His expositions prospered through Him.¹⁸⁸

Este sentimiento de solidaridad entre generaciones se expresa también en el comportamiento generoso que el hombre debe expresar hacia el otro.

¹⁸⁷Esta fecha de elaboración es propuesta por Drijvers. Sin embargo, la mayoría de los autores que han estudiado esta obra aventuran como fecha de elaboración los finales del siglo I y comienzos del II, debido a su falta de coherencia teológica, que se explicaría por el hecho de haber sido escrita en un momento en que la fe cristiana aún no había sido expuesta a la influencia del pensamiento filosófico griego. Sin embargo, hoy se está en pie de afirmar una fecha de composición posterior, debido principalmente a todo el discurso anti- Marcionita implícito en las Odas, que por lo demás se expresa en un lenguaje altamente simbólico y reflexivo, propio de la cultura bilingüe edessina del siglo III. DRIJVERS, H.J.W. *Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaens in Third-Century Syria*. En DRIJVERS; *Op. Cit.*; pág. 117-118.

¹⁸⁸ O.S.; Oda 12: 8-11.

Offer your inward being faultlessly; and let not your compassion oppress compassion; and let not yourself oppress a self.

You should not purchase a stranger because he is like yourself, nor seek to deceive your neighbour, nor deprive him of the covering for his nakedness.¹⁸⁹

Las relaciones de alteridad que se establecen son de horizontalidad. En efecto, los hombre al hacerse parte del Reino divino se hacen hermanos, iguales, una Nación.

Then He lifted his voice towards the Most High, and offered to Him those that had become sons through Him (...)

And I bore their bitterness because of humility; that I might redeem my nation and instruct it.¹⁹⁰

Esta suerte de sentimiento nacionalista es heredado también por Efreem Siro, hombre nacido en Nisibis a comienzos del siglo IV y que en la obra *Memra sobre Nicomedia* expone su teología bajo el pretexto del terremoto que sufre esta ciudad en el año 358 d. C. y que la sumerge en la destrucción casi absoluta. Efreem llama a sus conciudadanos a llorar por los muertos de la ciudad vecina. Si bien esta obra no está orientada a ser una Historia de Nisibis, el autor relata hechos de la vida cotidiana de su ciudad, la cual había sido sitiada, en tres ocasiones, sin éxito, por tropas persas. La resistencia de los nisibenos es fuente del orgullo nacional que profesa este autor por la ciudad.

Et nous, frères, craignons,
parce que nous avons méconnu trois délivrances.
Eux n'en méconnurent qu'une;
nous, nous en avons méconnu trois (...)
Ils nous honorèrent pendant les sièges,

¹⁸⁹ O.S.; Oda 20: 5-6.

¹⁹⁰ O.S.; Oda 31: 4 y 12.

et les assaillants ne nous outragèrent pas.
Face aux rois et aux princes des Perses (...)
L'infâmie des Perses ne put outrager notre ville.¹⁹¹

Efrem, sin embargo, va más allá, en cuanto a los sentimientos nacionalistas. En efecto, plantea una suerte de fraternidad mundial. De hecho, a sus ojos, el mundo es la familia de Adán, una sola es la raza salida de Eva, por lo que hay un parentesco entre todos los hombres, lo cual hace que circule un amor oculto entre los seres humanos.

Un mourant qui s'en va (nous) attriste,
car notre lignage est lié en Adam.
Notre œil s'afflige devant un défunt,
car une est (notre) origine à tous.
Un amour caché circule en nous,
car une parenté existe entre nous¹⁹²

Este amor oculto es lo que hace que se llore por los hermanos muertos. Nisibis debe estar en duelo por su hermana Nicomedia.

Ce monde, c'est la famille d'Adam:
un grand malheur existe dans la famille de notre père
Fils et Filles d'Adam,
pleurons en raison de notre douleur commune (...)
En ce pays, nos frères furent étouffés et ensevelis;
crainte et amour (soient) parmi nous!
Ou bien craignons comme des pécheurs,
ou bien pleurons comme pris de compassion.

¹⁹¹ M. S.; Memra V: 255-258; Memra XV: 54-57 y 98.

¹⁹² M. S.; Memra VII: 75-82.

Quand nous versons des larmes sur eux,
Nous donnons la preuve de notre amour¹⁹³

¿Cuál es el pensamiento que subyace en este sentimiento de pertenencia a una comunidad común, a una misma familia?

Lo que se encuentra detrás de todo es la herencia del pensamiento del pequeño beduino, aquel hombre que se desplaza estacionalmente en busca de agua y pastos para su subsistencia. Este pensamiento se basa en el “espíritu” tribal, según el cual se tiende a ver todo lo legendario bajo un prisma familiar. Existiría, pues, una profunda conciencia solidaria que se genera entre los diferentes miembros de una sociedad, todos los cuales están unidos entre sí por un nexo de sangre. De este modo, se tiende a ver al grupo, al cual se pertenece, como si fuera una familia. En efecto, lo que une a esta sociedad es la solidaridad.

La solidaridad entendida de este modo consta, principalmente de tres aspectos. El primero de ellos es que la comunidad, el grupo es anterior al individuo. Con esto nos referimos al hecho que el individuo sólo llega a ser “alguien”, vale decir una persona, si y solo si pertenece a una comunidad. Es ésta la que brinda la identidad, la personalidad y la dignidad.

Un segundo pie del “espíritu” tribal es que la totalidad de la comunidad está en cada persona. A su vez cada persona está en la comunidad. Esto es lo que James Robinson llama “personalidad corporativa”, según la cual, hay una identificación absoluta entre el individuo y el grupo, lo cual genera un principio de reciprocidad, según el cual, todo lo que le ocurre a la comunidad, le ocurre también a la individuo. Asimismo todo lo que a ésta le sucede, le sucede también a la comunidad. Este sería el fundamento del derecho de venganza. En efecto, según esta lógica, si uno decide vengarse de algún miembro de otro grupo, lo puedo hacer con cualquiera de sus miembros, puesto que el uno está en todos y todos en uno.

¹⁹³ M. S.; Memra V: 307-310 y Memra VIII: 169-174.

Tanto la responsabilidad como la culpabilidad no son individuales, sino grupales. De hecho, en las inscripciones que quedan de los árabes meridionales del primer milenio a. C. las rogativas y los agradecimientos dirigidos a los dioses no son individuales, sino colectivos¹⁹⁴.

El tercer aspecto de todo esto es la concepción de las explicaciones históricas de forma “triangular”. Los fenómenos “cuelgan” de un solo punto; punto que explicaría todo el fenómeno. Se construye, por tanto todo *in-solidum*, vale decir en solidario. Mientras más amplio el fenómeno, más lejano y omniabarcador el punto “explicativo”. Esto tiene que ver con la misma forma de concebir las relaciones sociales, las cuales básicamente son familiares. Las relaciones familiares pueden ser horizontales, es decir entre hermanos, o verticales, entre padre e hijo. En este sentido, por muy atrás que se busque siempre va a haber un padre, el punto “explicativo”, que va a tener hijos, los cuales son hermanos, y que en algún momento serán ellos también padres.

Se entiende, por tanto, que las vicisitudes de la Historia narrada vayan siguiendo las vicisitudes de la familia.

2/ El Pacto o Alianza

Se entiende por alianza un estado de integridad entre dos socios que hace posible una comunidad basada en dicho fundamento jurídico.

En la literatura cristiana siria encontramos un eco de la ideología del pacto. El pacto, la alianza que aquí se realiza es entre socios desiguales.

¹⁹⁴ CAQUOT, André. Las religiones de los Semitas Occidentales, En: PUECH; C.H. Las Religiones Antiguas II. Historia de las Religiones, Vol. 2. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pág. 61

En el *Himno de la Perla* encontramos presente el tópico del pacto. En efecto, cuenta el protagonista que sus padres hacen un pacto con él, basándose para ello en una promesa.

And they made a compact with me
and wrote it in my heart, that it might not be forgotten:
“If thou goest down into Egypt,
and bringest the one pearl,
which is in the midst of the sea
en la morada de la serpiente que hace espuma
around the loud-breathing serpent,
thou shalt put on thy glittering robe
and thy toga, with (which) thou art contented,
and with thy brother, who is next to us in authority,
thou shalt be heir in our kingdom”.¹⁹⁵

La promesa se cumple en la medida en que el protagonista sea fiel a lo pactado, es decir en cuanto se comprometa a cumplir la misión que sus padres le encomendaron.

I remembered the pearl,
for which I had been sent to Egypt,
and I began to charm him
the terrible loud-breathing serpent.
I hushed him to sleep and lulled him into slumber
for my father’s name I named over him,
and the name of our second (in power)
and of my mother the queen of the East;

¹⁹⁵ H. P.; vs. 11-15.

and I snatched away the pearl,
and turned to go back to my father's house.¹⁹⁶

La recompensa, entonces, a la que el protagonista es digno se debe por la fidelidad hacia su promesa, por el éxito de su misión.

(...) for I had done his commandments,
and he too had done what he promised,—
and at the gate of his —,
I mingled with his princes,
for he rejoiced in me and received me,
and I was with him in his kingdom¹⁹⁷

Como vemos todo el *Himno de la Perla* se articula de acuerdo a este esquema de pacto o alianza, en donde dos partes –padres y protagonista- se comprometen a cumplir una promesa. Ante el éxito de esta empresa, entonces, llega el premio.

Esta misma lógica es la que encontramos en *Las Odas de Salomón*. En efecto, aquí el pacto y la recompensa tienen que ver con ser un verdadero creyente, con lo cual éste se beneficia con la salvación.

Put on the crown in the true covenant of the Lord, and all those who have
conquered will be inscribed in His Book.

For their book is the reward of victory which is for you, and she sees you
before her and wills that you shall be saved.¹⁹⁸

¹⁹⁶ H. P.; vs. 57-61.

¹⁹⁷ H. P.; v. 100-102.

¹⁹⁸ O.S.; Oda 9: 11-12.

El pacto que el creyente hace con Dios aparece también en *Las Odas* bajo la figura del Novio y la Novia. Se trata de un pacto matrimonial.

And the corrupting of the Corruptor, I saw when the bride who was corrupting was adorned, and the bridegroom who corrupts and is corrupted.

And I asked the Truth, Who are these? And He said to me: This is the Deceiver and the Error

And they imitate the Beloved and His Bride, and they cause the world to err and corrupt it.

And they invite many to the wedding feast and allow them to drink the wine of their intoxication;

So they cause them to vomit up their wisdom and their knowledge, and prepare for them mindlessness.

Then they abandon them; and so they stumble about like mad and corrupted men.

Since there is no understanding in them, neither do they seek it.

But I have been made wise so as not to fall into the hands of the Deceivers, and I myself rejoiced because the truth had gone with me.

For I was established and lived and was redeemed, and my foundations were laid on account of the Lord's hand: because He has planted me.

For He set the root, and watered it and endowed it and blessed it, and its fruits will be forever.

It penetrated deeply and sprang up and spread out, and it was full and enlarged.

And the Lord alone was glorified, in His planting and in His cultivations;

In his care and in the blessing of His lips, in the beautiful planting of His right hand;

And in the attainment of His planting, and in the understanding of His mind.¹⁹⁹

En esta Oda se está atacando a la Iglesia Maniquea y a Mani, los cuales aparecen como el Novio y la Novia corruptos²⁰⁰. Los verdaderos Novio y Novia son Jesús y el creyente, los que realmente realizan un pacto de matrimonio, el cual requiere de la fidelidad de las partes, para que éste sea un éxito, y con lo cual se es recompensado con la compañía, el amor y el cariño de la persona a la cual se ama.

And as the bridal chamber is spread out by the bridal pair's home, so is my love by those who believe in me.²⁰¹

La idea del pacto es retomada por Efrem, también para referirse a la relación entre Dios y la comunidad de creyentes.

Que notre Pacte pleure sur leur Pacte,
et nos chastes sur leurs chastes(...)
Les femmes chastes pour les chastes,
et ce Pacte pour leur Pacte²⁰².

La continuidad de pensamiento entre las *Odas* y Efrem va mucho más allá. En efecto, él también compara la relación entre el creyente y Dios a un pacto matrimonial; verdadero matrimonio, fuente de placer, alegría y vida.

Considère, insensée, que ton Dieu
t'aime beaucoup plus que ton époux.

¹⁹⁹ O.S.; Oda 38: 9-22.

²⁰⁰ DRIJVERS; *Odes.. Op. Cit.*; pág. 126.

²⁰¹ O.S.; Oda 42: 9.

²⁰² M.N.; Memra VIII: 553-554 y Memra XV: 25-26.

Si tu meurs, ton époux pleure aujourd’hui
mais il t’oublie demain.
Ton Seigneur n’oublie pas ton amour,
il (te) ressucite et (t’) emporte dans la chambre nuptiale.
Ton époux te sera pour un temps,
temps d’un bref soutien.
Le Vivant te sera pour toujours,
recours qui ne se dément pas(...)
Tu as appris que la chambre nuptiale est préparée,
prépare les vêtements pour la noce.
Tu as entendu parler du Saint Epoux,
annonce-le, le dimanche, par (ta) continence²⁰³

La conciencia del pacto determina todo el entendimiento de la religión Cristiana siria. Según Vööbus el pacto asumió una posición estructural, al moldear la teología, la ética y la organización. La promesa que deben cumplir es luchar sin duda contra el mal, pero además contra las condiciones físico naturales del mundo²⁰⁴.

La conciencia de un pacto en Efrem no sólo se manifiesta a través de la figura de los *Hijos* y las *Hijas del Pacto* y de la figura del *Santo Esposo* sino también en la evocación que hace a Isaac e Ismael. Efrem toma aquí la interpretación que hace Pablo en su Epístola a los Gálatas, en la cual dice que Agar y Sara representan dos pactos. La descendencia de la primera mujer –Ismael- será nacida en esclavitud, mientras que la de la segunda –Isaac- en libertad. Efrem identifica a los descendientes históricos de Agar con los nómades árabes y por lo tanto cree que los hijos de éstos nacen en esclavitud. Sin embargo, cuando se lleva a Nisibis, ciudad en la pueden conocer el Cristianismo, a estas niñas del desierto, gracias a la fe de éstas se liberan de su esclavitud.

²⁰³ M.N.; Memra XI: 501-510 y MemrXIV: 97-100.

²⁰⁴ VÖÖBUS; *History...Op. Cit.*; págs. 10-14.

Chez les fils et les filles d'Agar,
on sert le seigneur d'Abraham.
Ils ont méprisé la religion de leur père,
et préféré celle de leur aïeul.
Ils ont méprisé l'astre du matin,
et recouru à l'Orient sorti d'Isaac.
En Agar ils sont esclaves,
dans l'Église ils acquièrent la liberté.
Sara les a persécutés,
son Orient les a sauvés.
Parce qu'ils n'héritèrent pas avec Isaac,
avec le Seigneur d'Isaac ils ont hérité.
Par leur mère ils sont nés dans la servitude,
par l'Église ils naissent à la liberté.
Un noble baptême
les fait naître libres²⁰⁵.

El pacto queda renovado, gracias a Cristo. En este nuevo pacto aquel que se una a él es nacido en libertad, salvado.

Esta nueva alianza, esta nueva esperanza salvífica se encuentra también en la *Homilía sobre el Gran Sacerdote*, anónima y probablemente escrita en el siglo VI.

Lui donc qui est devenu pour nous le commencement, le Christ, le Fils de Dieu, dans les deux (cas) il a montré la perfection. Car la conduite du vieil homme, il l'a achevée par la croix; et sa nouveauté spirituelle, il l'a montré par la résurrection. La première avait eu lieu par l'observance de tous les commandements, mais la seconde para la grandeur de la grâce²⁰⁶

²⁰⁵ M. N.; Memra XII: 93-108.

²⁰⁶ H.A.; v. 101; pág. 437.

En la figura de Cristo se renueva un nuevo pacto, una nueva alianza entre Dios y los hombres.

Mais ce grand prêtre véritable, Jésus Christ, a été exaucé à cause de sa justice, parce qu'il a observé la loi, payé la dette et accompli les choses anciennes par le baptême comme en figure, et il a inauguré les choses nouvelles comme en symbole après son baptême, et il parachevé l'Economie de l'évangile nouveau. Ils nous a doté de commandements qui nous délivrent de l'esclavage du vieil homme, et nous établissent dans la nouveauté de notre première liberté²⁰⁷.

Como hemos visto el pacto es estructurante, podríamos decir una ideología en esta teología cristiana, sin embargo ¿de dónde proviene esta sólida confianza en el sistema de pacto?

El pacto como elemento estructurante de la historia fue desarrollado por los hititas. En el mundo hitita, que se desarrolla en Anatolia entre los años 1800-1200 a. C. existió una profunda conciencia histórica, que se manifestó de forma sistemática. Los Hititas recogen probablemente de la cultura sumeria esta conciencia, según la cual el comportamiento ético asegura la justicia. En efecto, si el hombre se comporta éticamente, será la Historia la que lo recompensará. Esto modela el pensamiento hitita, llegando incluso a establecerse la fidelidad de los documentos. De hecho, se forman escuelas de escribas, bajo la influencia de las escuelas babilónicas, que enviaban misiones al exterior a formar estas escuelas.

El contacto entre los hititas y el Medio Oriente fue fluido. No nos olvidemos que de hecho los hititas son el punto de enlace entre la cultura griega y la semita. La ideología del pacto pasó al mundo semita, particularmente a Israel, el cual desarrolló el modelo de pacto entre desiguales como elemento estructurante de la historia. De hecho, en la historiografía israelita todo se somete a un método jurídico. Todas las relaciones sociales, vale decir entre el pueblo, el rey, Dios, etc., están vistas desde una interpretación jurídica. La subsistencia del pueblo de Israel está determinado por el pacto entre Dios y su pueblo. Ambas partes se obligan a cumplir una promesa. La fidelidad al pacto condiciona, por tanto la permanencia

²⁰⁷ H.A.; v. 113; pág. 441.

del pueblo. Todo esto necesariamente trae consigo necesidades de conductas y éticas, que cristalizarán en la Torah.

Esta conciencia histórica, sostenida en la idea del pacto influyó enormemente en las poblaciones de la región sirio-mesopotámica, teniendo ésta además ya una base de todo este pensamiento, gracias a la cultura mesopotámica.

3/ Ideal Ascético

Taciano en sus inicios fue discípulo de Justino, de hecho, lo marca profundamente y lo hace someterse totalmente a su doctrina, probablemente hacia el año 150. Sin embargo, a la muerte de éste –quien fue martirizado hacia el año 165- un nuevo vuelco dará en su vida. Taciano, huérfano intelectual, cambió radicalmente su discurso teológico. En efecto, se aleja de la ortodoxia y predica el encratismo, coronándose como el patriarca de éstos. Cree que la vida ascética es la única forma de vida que permite mantener alejado el pecado y el demonio. El abandono de las posesiones y una actitud negativa hacia todos los bienes terrenales son imperativas. Estas restricciones también tocaran a las necesidades y deseos del cuerpo. Esta tendencia que tiene, en sus orígenes, una fuerte influencia gnóstica proclama una estricta dieta, proscribiéndose el uso de la carne y el vino, además de la proscripción del matrimonio, por considerársele como corrupto²⁰⁸.

Así, para Taciano en la vida terrena la actitud verdadera es el desprendimiento, verdadero camino de salud y alegría.

Soy yo quien no quiero ser rey; soy yo quien no busco la riqueza; el mando militar lo rechazo; la fornicación la aborrezco; no me dedico a la navegación llevado por codicia insaciable; no soy atleta para ser coronado; huyo de la vanagloria, desprecio la muerte, me pongo por encima de toda enfermedad, no dejo que la tristeza consuma mi alma. Si soy esclavo soporto la esclavitud; si soy libre, no me enorgullezco de mi nobleza. Veo que uno solo

²⁰⁸ VÖÖBUS; *History....Op. Cit;* págs. 39-43.

es el sol para todos, una sola también la muerte, ora a través del placer, ora de la indigencia²⁰⁹.

Es evidente la influencia del significado del sufrimiento en toda esta postura. En el fondo, la vida del cristiano es la vida del sufrimiento. La verdadera fe encuentra su realización sólo en el más rígido ascetismo. La Iglesia sería en este sentido la asamblea de todos aquellos que portan la cruz en sus hombros y siguen a Jesús en su *via dolorosa*. De hecho, el único concepto totalmente adecuado para caracterizar la vida cristiana es cruz²¹⁰.

Las ideas de Taciano identificaron profundamente a los sirios de Oriente. De hecho es sabido, que gozó de gran prestigio, particularmente gracias a el *Diatessaron*, o *Evangelio de la Harmonía*, también conocido como *Evangelio de los Hebreos* y en siríaco como *Evangelion da-Mehallate*. En esta obra Taciano toma elementos de los cuatro Evangelios para combinarlos de forma más menos cronológica²¹¹. La obra escrita en sirio, y probablemente compuesta durante su estadía en Roma tuvo una acogida exitosa, entre los sirios, probablemente no sólo en los círculos más bajos, sino también entre los intelectuales²¹². Esta obra pese a no ser una obra de ascesis, Taciano deja en claro cual es el camino para ser recompensado con la vida eterna. Aquí no hay que perder de vista el hecho que lo “que parecía repulsivo a la mente Occidental, parecía deseable al gusto Oriental”. Y de hecho el radicalismo de Taciano encontró un gran asidero en tierras Orientales. No es difícil comprender tal éxito y es que el sentimiento era el de reconocimiento de un autor – y por supuesto de sus ideas- como total y absolutamente propio²¹³.

²⁰⁹ Oratio 11.

²¹⁰ VÖÖBUS; *History....Op. Cit.*, págs. 44-45.

²¹¹ VÖÖBUS; *Studies in ...Op. Cit.*, pág. 10.

²¹² IBID; pág. 13.

²¹³ IBID; pág. 22.

La terminología que usa Taciano para describir la ética cristiana es la de la guerra. El hombre está en lucha. El verdadero fiel es el atleta, término que como veremos se repetirá en otros autores cristianos orientales.

En general, la ascesis se asocia con un ideal de pureza. De este modo, el verdadero cristiano tiene que rehuir de todo aquello que no esté de acuerdo con este ideal.

I warned him against the Egyptians,
and against consorting with the unclean;
and dressed in their dress,
that they might not hold me in abhorrence (...)
and their filthy and unclean dress I stripped off ²¹⁴.

En el *Himno de la Perla* la este ideal se caracteriza por un rechazo a la comida.

And they dealt with me treacherously,
and gave me their food to eat. ²¹⁵

Los alimentos encarnan aquí simbólicamente todo el mal, la trampa con la cual el demonio tienta al hombre y lo hace caer en el pecado.

And I began to charm him
the terrible loud-breathing serpent. ²¹⁶

Nestorio, dos siglos más tarde, desarrolla exactamente la misma idea en las *Homilías sobre las tentaciones de Nuestro Señor*.

²¹⁴ H. P.; vs. 28 y 62.

²¹⁵ H. P.; v. 32.

²¹⁶ H. P.; v. 58.

Dans le désert, privé de nourriture, Satan voulu tenter Notre- Seigneur par le murmure²¹⁷.

C'est par la nourriture qu'il a combattu Adam, et c'est par la nourriture qu'il a combattu le Christ²¹⁸

Agreguemos que el rechazo de este ideal, encarnado en el alimento –la opresión- se ve como una pérdida de conciencia, lo cual implica una pérdida de la libertad.

And because of the burden of their oppressions

I lay in a deep sleep ²¹⁹.

Up and arise from thy sleep,

And listen to the words of our letter!

Call to mind that thou art a son of kings!

See the slavery, whom thou servest!²²⁰

En el Cristianismo sirio el ideal de pureza, conquistado a través de un estricto ascetismo estuvo estrechamente ligado a la idea del Pacto. En efecto, el creyente con el cual Dios hace un pacto debe adoptar un modelo de vida en ascesis. Esta opción de vida convierte al hombre en incorruptible, el cual Cristo es el mejor modelo, en cuanto rechaza lo que parece dulce y placentero, pero que a la larga no es más que corrupción y muerte.

Incorruptible was Your way and Your face(...)

All the poisons of error, and pains of death which are considered sweetness.

²¹⁷ D.H.N.; v.15; pág. 123.

²¹⁸ D.H.N.; v. 7; pág. 121.

²¹⁹ H. P.; v. 35.

²²⁰ H. P.; vs. 43-44.

And the corrupting of the Corruptor, I saw when the bride who was corrupting was adorned, and the bridegroom who corrupts and is corrupted.

And I asked the Truth, Who are these? And He said to me: This is the Deceiver and the Error

And they imitate the Beloved and His Bride, and they cause the world to err and corrupt it.²²¹

Es a la luz de este estilo de vida, por lo tanto que se debe entender el pacto planteado en las *Odas de Salomón*. De hecho, Drijvers plantea que esta obra puede ser vista como un comentario a la obra de Taciano. En todo caso se revelan en ellas la influencia del *Diatessaron* y de las ideas encratitas, en cuanto hace un llamado radical a la vida virtuosa, vale decir la vida ascética²²², por lo cual no debe de sorprendernos que se retome el campo lexical del combate, combate contra las pasiones, el deseo, la carne, en síntesis la vida mundana.

And peace was prepared for you, before what may be your war(...)

An everlasting crown is Truth; blessed are they who set it on their head.

It is a precious stone, for the wars were on account of the crown.

But Righteousness has taken it, and has given it to you.

Put on the crown in the true covenant of the Lord, and all those who have conquered will be inscribed in His Book.

For their book is the reward of victory which is for you, and she sees you before her and wills that you shall be saved(...)

To make war by His Word, and to take victory by His power.

²²¹ O.S.; Oda 22:11 y Oda 38:8-11.

²²² DRIJVERS. *Facts... Op. Cit.*; pág. 167.

And the Lord overthrew my enemy by His Word, and he became like the dust which a breeze carries off²²³.

Parte de la lucha que el cristiano debe emprender se sustenta en la oración.

As a fountain gushes forth its water, so my heart gushes forth the praise of the Lord, and my lips bring forth praise to Him.

And my tongue become sweet by anthems, and my members are anointed by His odes²²⁴

Pero sobre todo en la virginidad. El matrimonio con Cristo implica en efecto un rechazo al matrimonio carnal. No por esta la vida virtuosa está exenta de placer. En ésta, es decir el modo de vida que asume el pacto, el hombre es recompensado no sólo evidentemente con la salvación, sino también con gozo, gracia y amor.

Joy is for the holy ones. And who shall put it on but they alone?

Grace is for the elect ones. And who shall receive it but they who trusted in it from the beginning?

Love is for the elect ones. And who shall put it on but they who possessed it from the beginning?

Walk in the knowledge of the Lord, and you will know the grace of the Lord generously(...)

My face rejoices in His exultation, and my spirit exults in His Love, and my nature shines in Him²²⁵

²²³ O. S.; Oda 8:7; Oda 9:8-12 y Oda 29: 9-10.

²²⁴ O. S.; Oda 40: 2-3.

²²⁵ O.S.; Oda 23:1-4 y Oda 40:4.

Efrem Siro escribe influenciado exactamente por el mismo ideal. De hecho toda la *Memra sobre Nicomedia* es un llamado a la oración, el ayuno, la penitencia, el saco, la virginidad y en general al humilde ejercicio de las virtudes cristianas.

Là s'est rejouie la justice
car son parti s'en est allé justifié.
En elle s'est réjouie la grâce,
car son peuple, s'en est allé de vertus orné.
Là s'est rejouie la virginité
car ceux qui la possédèrent acquirent la perle.
La continence s'est réjouie,
car, grâce à elle, les athlètes furent couronnés.
Le jeûne aussi s'est réjoui:
du jeûneur affamé et assoiffé il fut le viatique.
La prière s'est réjouie en celui qui la possédait,
car elle a appareillé son navire pour les cieux(...)
Vois: tout cela a été détruit,
et de tout cela fais peu de cas.
Détache-toi de toute chose,
et possède le Seigneur de toute chose(...)
Avec eux il y avait le saint jeûne
qui est préférable aux pierres précieuses.
Avec eux s'en allée la concorde
qui vaut mieux qu'une perle.
Avec eux s'en est allée la foi,
nécessaire pour la couronne du royaume.
Avec eux s'en est allée la virginité,
perle précieuse de la couronne.

Avec eux s'en est allée la chasteté,
tunique qui convient aux saints²²⁶.

Este llamado que hace Efreem a la penitencia, la castidad, al ascetismo, en general, no está dirigido sólo para algunos. Todo cristiano puede —y a los ojos del autor debe— encontrar la santidad. Esto se debe principalmente al hecho que Efreem considera que la vida ascética no sólo es un refugio sino que además posee un efecto sanador.

Une colère lente
fait de la pénitence notre refuge.
Rapide, elle supprime un recours
où s'accroche l'espoir qui s'en va avec la colère (...)
Quelqu'un peut, en aimant le jeûne,
déchirer la cédula de (sa) dette (...)
Vous êtes devenus bruns, de façon invisible, extérieurement;
vous êtes devenus blanc, grâce à lui, secrètement.
Les sacs qui rendirent bruns à l'extérieur
firent blanchir les taches à l'intérieur.
La cendre qui enlaidit les corps
accrut la beauté de l'âme.
Elle égaya l'âme secrètement,
celle que l'on apercevait ouvertement.
Voici que par le jeûne vous avez engraisé, frères,
et que par la prière vous avez lavé votre souillure²²⁷

Un siglo más tarde, Nestorio sugiere que de hecho los alimentos no son el verdadero alimento.

²²⁶ M.S.; Memra III:31-46; Memra VII:241-244 y Memra VIII: 561-570.

²²⁷ M.S.; Memra IV:158-164 ; Memra V: 17-18 y Memra XV: 33-42.

Notre-Seigneur, pour nous enseigner l'humilité, (et) qu'il ne convient pas que l'on se glorifie du pouvoir qu'on a, et pour faire connaître que la vie véritable ne vient pas du pain seulement –car Adam est mort et après avoir mangé et Israël mourut après la manne- mais que la vie véritable est la foi en lui, lui dit: Il est écrit: l'homme ne vit pas seulement de pain²²⁸.

Es más, plantea que gracias al ayuno, en la medida en que éste purifica ayuda al hombre a encontrarse con Dios.

Nous recevons encore, par son moyen, les dons de l'Esprit (...)Efforçons-nous donc, nous aussi, d'acquérir, par le jeûne, la volonté des anges, pour que notre âme se purifie par la veille (...) et qu'elle reçoive les dons de l'Esprit de la part de Notre Sauveur²²⁹

En suma, en la vida virtuosa y ascética el hombre encuentra no tan sólo la alegría, el gozo, el consuelo y en general verdadera vida sino también el medio, la herramienta más eficaz para apartar y destruir todo tipo de peligros y males, inclusive los exteriores.

Tu as appris que des petits enfants périrent,
aie soin de prier pour tes héritiers (...)
Tu as appris que des biens périrent,
jeûne afin que tes récoltes soient bénies (...)
Tu as appris que des édifices furent renversés,
acquite le salaire des bâtisseurs²³⁰
Des éléphants arrivèrent et furent vaincus
Par le sac, la cendre (et) la prière.
Des archers vinrent et furent blessés,
Car ceux qui étaient vêtus du sac en triomphèrent.

²²⁸ D.H.N.; v.16; pág. 124.

²²⁹ D.H.N.; v.19; pág. 126

²³⁰ M.S.; Memra XIV: 43-44; 47-48 y 53-54.

Des ciurrasiens vinrent à l'extérieur,
Et ils furent vaincus par les sacs à l'intérieur.
L'arc qui était tendu à l'extérieur du rempart
Fut vaincu par la prière de l'intérieur²³¹

Asimismo Nestorio también se refiere al ayuno y la oración como prácticas que ayudan en el combate contra los demonios invisibles.

Par le jeûne et la prière, nous acquérons une force cachée, à l'aide de laquelle nous combatâmes contre les démons invisibles (...) les athlètes de l'esprit se fortifient contre les démons par le jeûne et la prière (...) parce que notre combat n'est pas avec la chair et le sang, mais avec les chefs et avec les dominateurs, et avec les esprits impurs qui sont sous le ciel, une force cachée nous est nécessaire, laquelle s'obtient par le jeûne et la prière. Car nous ne pouvons pas entreprendre de lutter contre nos ennemis si nous ne nous armons d'abord par le jeûne et la prière²³².

Como vemos la ética del verdadero creyente es la de un atleta. Este calificativo aparece una y otra vez, a lo largo del tiempo entre los intelectuales cristianos orientales. En efecto, lo vimos en Taciano, en el *Himno de la Perla*, en las *Odas de Salomón*, en Efrem, Nestorio, pero también está presente en Teodoro de Mopsuetia para referirse a los doctores de la ley²³³, al igual que en el historiador Barhadbešabba 'Arbaia²³⁴.

El modelo del atleta, combatiente, guerrero, aquel hombre que lucha contra las pasiones y el demonio está tomado del ejemplo de Cristo, puesto éste fue realmente el primer atleta.

²³¹ M.S.; Memra XV: 113-120.

²³² D.H.N.; v.18; pág. 125.

²³³ C.M. v. 1, pag. 150.

²³⁴ H. E. Tomo 1; págs. 213, 220, 252, H. E. Tomo 2; 517, 525, 563, 584, 614 y 625.

Or, puisque, à ceux qui soutiennent ces combats et qui demandent la sortie du vieil homme, même des anges leurs viennent en aide, à ce moment lui est apparu aussi un ange qui a réconforté (sic) celui qui fut le premier des athlètes dans le combat contre les passions, et celui qui était prêt à mettre au monde à nouveau la veille nature²³⁵.

Nos parece evidente que este ascetismo, tan fuertemente enraizado en el Cristianismo sirio poco o nada tiene de accidental. El ideal ascético ocupó una parte integral en el kerygma cristiano oriental, de hecho cada una de sus facciones adoptó este modelo, probablemente pensando en acelerar la realización del Reino de Dios. Esta era, la meta que buscaba el atleta, el combate que peleaba el guerrero²³⁶.

Queda por responder, sin embargo, por el origen de esta práctica. ¿Dónde nace esta idea y toma tal fuerza? La respuesta ya podemos más menos intuirlo. No nos olvidemos sobre el origen de estas comunidades: todas surgen por mediación de la Sinagoga. Pues bien, pese a que en el Judaísmo no existió nunca una empresa con estas mismas características, sí era frecuente la abstinencia de la carne y el vino entre los hombres piadosos. No obstante, más fundamental que esto nos parece que debemos recordar que en el Judaísmo si existieron grupos de ascetas, como por ejemplo los Esenios, que al parecer ejercieron una influencia en las primeras conformaciones de comunidades cristianas arameas de Palestina.

El peso que estos grupos pudo desplegar se vio además –y creemos sobre todo- acrecentado por las arcaicas ideas semitas sobre la batalla entre la Creación y el Caos y que pese a su antigüedad no habían desaparecido de escena. Es más, encontraban, por esos días, cada vez mayor fuerza, llegando así a entenderse todo el dominio del mundo –de la carne- el campo apropiado para el pecado y por lo tanto hostil a Dios.

No nos olvidemos, pues de la importancia que tuvieron las ideas gnósticas en toda la superficie del Cristianismo. Sobre sus orígenes se dice que bien puede haber sido una

²³⁵ H. A; v. 103; pág. 437

²³⁶ Vööbus; *History.... Op. Cit.*; pág. 89-90.

herencia babilónica, o bien haber surgido de un sincretismo samaritano. Se ha dicho también que sus raíces deben buscarse en Egipto, como también en el mismo Judaísmo. No quisiéramos detenernos en este punto, sino más bien hacer hincapié en el dualismo que platea, como elemento estructurante de su sistema religioso.

Muy probablemente las raíces del dualismo se deben buscar en Irán, en particular en el Maniqueísmo, el cual radicaliza al mundo, en términos de opuestos, vale decir Luz-Tinieblas, Espíritu-Materia, Celeste-Terrestre. La Gnosis aparece como la doctrina del Dios supremo, desconocido e inefable, compuesto esencialmente de Luz. Abajo del mundo superior se encuentran los Príncipes, seres mitad dioses, mitad demonios y a los cuales se le debe la creación del hombre, en la materia, o *hyle*, en la cual se encuentra atrapado su espíritu, o *pneuma*, de origen celeste. En este sentido el mundo-materia es visto como una prisión, de la cual hay ser liberado, para que el *pneuma* vuelva a su lugar original. Esta liberación es fruto de las revelaciones, las cuales entregan las herramientas para que el alma despierte, gracias en primer lugar a un recuerdo del origen. Este recuerdo viene seguido por una promesa y finalmente por una instrucción de salvación.

El sistema gnóstico, pese a que fue rechazado por la Iglesia, la estimuló fuertemente en la expansión del misticismo monástico, el cual claramente se desarrolló de forma distinta, según la zona geográfica-cultural.

Sabemos que el monaquismo se difundió en las más diversas formas. Pese a esta variedad podemos claramente discernir entre lo que fue el monasticismo heleno y el sirio. Esto se expresa claramente en tres prácticas, a las que mientras los sirios eran adictos, los helenos miraban con desprecio.

La vida en ascesis, el ideal de pureza para los griegos no era un llamado a la destrucción del cuerpo, sino a la satisfacción de sus deseos deseos. En este sentido lo que contaba era la actitud interior, ligada a la meditación, lo cual nada tenía que ver el sufrimiento y el dolor

voluntario. De este modo, la mortificación del cuerpo quedó naturalmente excluida de sus formas de ascetismo²³⁷.

Este espíritu de moderación era absolutamente ajeno entre los cristianos orientales. Hemos visto se llamaba, no sólo en los círculos monásticos, sino que a cada creyente a imponerse las más altas exigencias, en relación a su cuerpo y la carne en general. El auto-sacrificio era considerado como el camino natural del verdadero creyente. El atleta debía combatir contra todas las pasiones, contra la carne, el mundo de la materia. Su mejor arma fue, en general, la propia mortificación de su cuerpo y cualquier tipo de práctica, a ojos de un cristiano helenista, excesiva era válida.

Mientras que para el sirio el ideal ascético estaba representado por aquellos hombres que rechazaban el mundo, alejándose de éste a la montaña o al desierto y sometiendo a su cuerpo a todo tipo de privaciones, para el cristiano occidental el modelo virtuoso era aquel hombre que sin nunca dejar la comunidad, abandonar el mundo, diríamos, se sometía a un proceso introspectivo, de meditación, sin jamás someter sus cuerpo a privaciones, ni mucho menos al dolor.

4/ Palabra Salvífica

La importancia atribuida a la Palabra en los textos cristianos sirios es capital. La fuerza que ésta alcanza se expresa claramente en el hecho que sin Palabra no hay salvación. En efecto, es gracias a la voz que la redención del hombre puede realizarse. La Palabra aparece como el elemento restaurador del orden asignado por Dios. Así, de hecho lo ve Taciano, quien proclama que la voz del hombre que predica la verdad es capaz de introducir orden en la materia del prójimo. Así Taciano se considera así mismo un curador.

²³⁷ VÖÖBUS, Arthur; History of the ascetism in the Syrian orient, Vol II. Lovaina, SCO, 1960. págs. 291-300

Al emitir mi voz, me propongo ordenar la materia que está en vosotros desordenada.²³⁸

Se entiende pues que Taciano vea la impotencia de la retórica mundana, puesto que ésta está exenta de la verdad²³⁹. ¿Y qué valor puede tener esta Palabra? La respuesta para el autor de las *Odas de Salomón* es absolutamente estéril, puesto que ésta representa a Dios mismo.

The Father of knowledge is the Word of Knowledge²⁴⁰

Asimismo en el *Himno de la Perla*, la Palabra aquí simbolizada por una carta, es una fiel representante de Dios, por lo demás dotada con vida propia.

My letter is a letter
which the king sealed with his own right hand (...).
It flew in the likeness of an eagle,
the king of all birds;
it flew and alighted beside me,
and became all speech (...).
And my letter, my awakener
I found before me on the road (...).
It that dwelt in the palace,
gave light before me with its form,
and with its voice and with its guidance

²³⁸ Oratio 5.

²³⁹ Oratio 26.

²⁴⁰ O.S. Oda 7:7.

it also encouraged me to speed,
and with its love it drew me on.²⁴¹

La importancia que le atribuye Efrem a la Palabra es fiel reflejo de esta teología. El ve a la Palabra como viva al encarnarse en las Escrituras. De hecho esta es vida y alimento.

Puisant aux Ecritures remplies de vie,
Il rassasia ses enfants par (son) enseignements(...)
Dans les Testaments vivants, le docteur, qui aimait ses disciples,
Puisa la nourriture de vie²⁴²

Como podemos apreciar la Palabra es una guía, gracias a ésta el hombre puede salvarse.

And a proclamation was made in our kingdom,
that every one should come to our gate,
kings and princes of Parthia
and all the nobles of the East.
And they wrote a plan on my behalf,
that I might not be left in Egypt,
and they wrote me a letter,
and every noble signed his name to it: (...)
“Up and arise from thy sleep,
and listen to the words of our letter!
Call to mind that thou art a son of kings!
See the slavery, whom thou servest!
Remember the pearl,

²⁴¹ H.P. vs. 49, 51-52, 64, 66-68.

²⁴² M.N.; Memra VIII: 685-686, y 701-702.

for which thou wast sent to Egypt!
Think of thy robe,
and remember thy splendid toga,
which thou shalt wear and (with which) thou shalt be adorned,
when thy name hath been read out in the list of the valiant,
and with thy brother, our viceroy,
thou shalt be in our kingdom” (...).
And as with his voice it has awakened me,
(so) too with its light it was leading me.²⁴³

La Palabra no sólo guía en el presente, sino que tiene también el don de poder anticiparse al futuro. Recordemos de hecho, el rol de los profetas a los cuales les ha sido confiada la Palabra interpretadora de la Historia. Ellos anuncian, gracias a su Palabra la parousía divina.

The seers shall go before Him, and they shall be seen before Him.²⁴⁴

Efrem, en el siglo IV sigue reivindicando la importancia de éstos, puesto que gozan del mejor instrumento: la Palabra que anuncia todo lo que irá de venir, lo que irá de cumplirse.

Quand son Seigneur vit ses douleurs,
Il vint guérir ses blessures.
Ses oracles furent un remède;
Sans souffrance il guérit les douleurs.
Il ouvrit ses trésors à son indigence,
Et ses Ecritures à sa misère²⁴⁵.

²⁴³ H.P. ;vs. 37-40, 43-48 Y 65.

²⁴⁴ O.S.; Oda 7: 18.

²⁴⁵ M.N.; Memra X: 305-310.

Otra importante dimensión de la Palabra es que a través de ésta el Pacto de salvación se realiza.

And they made a compact with me,
And wrote in my heart, that it might not be forgotten²⁴⁶

Esta idea se proyecta hasta el siglo VI. En efecto, varios siglos se continua planteando que el Pacto, o la Alianza se concreta por mediación de la Palabra.

Paul nous a montré que ce premier sacerdoce a été modifié, alors que précisément son changement y était dépeint, mais ce deuxième sacerdoce nous fut donné par serment²⁴⁷

Así como en el *Himno de la Perla* la Palabra sella del pacto de salvación entre Dios y los hombres, en las *Odas* ésta recuerda al hombre su naturaleza, lo hace consciente, lo despierta, haciéndolo ver su libertad.

Open, open your hearts to the exultation of the Lord, and let your love abound from the heart to the lips.

In order to bring forth fruits to the Lord, a holy life; and to talk with watchfulness in His light.

Rise up and stand erect, you who sometimes were brought low.

You who were in silence, speak, for your mouth has been opened.

You who were despised, from henceforth be lifted up, for your Righteousness has been lifted up²⁴⁸.

Then I heard their voice, and placed their faith in my heart.

²⁴⁶ H.P.; v. 11.

²⁴⁷ H. A.; v. 110; pág. 441.

²⁴⁸ O.S.; Oda 8: 1-5.

And I place my name upon their head, because they are free and they are mine.²⁴⁹

La capacidad pedagógica de la Palabra fue un tema ampliamente desarrollado por Teodoro de Mopsuetia. En efecto, postula que Dios se sirve de ésta al momento de la Creación para así poder enseñar su obra a los seres racionales e invisibles, es decir a los ángeles.

C'est pourquoi, au sujet de ce qui a été créé en premier, le bienheureux Moïse n'a pas placé ce mot: "Dieu dit", mais simplement: "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre", parce que c'est sa volonté seulement qui les créait, quand il ne se servit pas de la parole, puisqu'il n'existait pas encore, celui auquel il convenait d'apprendre quelque chose par sa parole. (Mais) au sujet des autres (créations), il dit que la parole précéda leur existence, parce qu'il existaient en effet désormais ceux qu'il convenait d'enseigner au sujet du Créateur, au moyen de la parole, car il caché par sa nature. C'est pourquoi la parole précéda selon sa volonté, tandis que l'œuvre suit la parole, ceci fut un enseignement pour les natures raisonnables et invisibles au sujet de celui qui par son commandement créa la création. Donc il n'imposa pas une parole sur ces choses qui furent créées les premières, ni sur celles qui existèrent à la fin il ne cessa de parler, car ici (la parole) était nécessairement exigée puisqu'il y avait un enseignement (à donner) à ceux qui apprennent, mais là il n'y avait pas (encore) celui qu'il convenait d'instruire²⁵⁰

Narsai, discípulo intelectual de Teodoro, entiende la Palabra en los mismos términos.

Par une parole le créateur voulut instruire

de son Essence les puissances intelligentes (...)

(Moïse) ne dit pas que Dieu fit entendre (sa) voix, en cette création qui (eut lieu) au commencement,

car il n'y avait pas (d'être) créé qui (pût) écouter afin de recevoir son enseignement.

²⁴⁹ O.S.; Oda 42: 19-20.

²⁵⁰ Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág. 62.

Mais quand il commença (de créer) les substances qui existèrent l'une après l'autre,

il voulut par une parole, annoncer la création aux anges.

Le motif de (cette) parole est qu'il enseignerait aux (êtres) spirituels,

que le Maître qui constitua toutes choses, c'est celui qui fut surgir leurs assemblées²⁵¹.

La Palabra goza además del privilegio de poder derrotar al mal, vencer al demonio, representado en la serpiente, y su trampa.

And I began to charm him,

terrible loud-breathing serpent.

I hushed him to sleep and lulled him into slumber,

for my father's name I named over over him,

and the name of our second (in power),

and of my mother the queen of the East²⁵².

Efrem le atribuye exactamente el mismo poder, la misma cualidad.

Je me dresserai, je sortirai des ténèbres

à la rencontre de la lumière des Ecritures²⁵³.

Esta misma característica le es otorgada, a la Palabra, por el odista a sus *Odas*, lo cual también nos recuerda al poder ordenador que ve Taciano en la Palabra.

Hear the word of truth, and receive the knowledge of the Most High.(...)

²⁵¹ H.N.C.; Hom. I: 29-30 y Hom. III: 107-112.

²⁵² H.P.; vs. 58-60.

²⁵³ M.N.; Memra XVI:137-138.

The Lord has directed my mouth by His Word, and has opened my heart by His Light (...)

And she sang over Him, and her voice was heard²⁵⁴.

Recordemos también la ya vista eficacia de la oración y la súplica como un efectivo método para alejar el mal.

El rol de la Palabra en la economía teológica de las *Odas* no sólo es un efectivo medio para combatir el mal. En efecto, los hombres, de hecho, fueron dotados con la voz para poder alabar a Dios.

He has filled me, with words of truth, that I may proclaim Him(...)

For my love is the lord; hence I will sing unto Him.

For I am strengthened by His parises, and I have faith in Him.

I will open my mouth, and His Spirit will speak through me the glory of the Lord and His beauty(...)

My heart was lifted up and enriched in the love of the Most High, so that I might praise Him with my name(...)

And I was constantly near Him, while praising and confessing Him²⁵⁵.

De este modo, el canto adquiere un rol especial. El odista realza la belleza de éste, llegando incluso a asimilarlo a una experiencia extática.

Let the singers sing the garce of the Lord Most High, and let them bring their songs

And let their heart be like a day, and their gentle voices like the majestic beauty of the Lord.

²⁵⁴ O.S.; Oda 8:7 , Oda 10:1 y Oda 24: 2.

²⁵⁵ O.S.; Oda: 12:1; Oda: 16:3-5; Oda: 18: 1 y Oda 21:7.

And let there not be anyone who breathes that is without knowledge or voice²⁵⁶

And speaking waters touches my lips from the fountain of the Lord generously

And so I drank and became intoxicated, from the living water that does not die²⁵⁷.

La Palabra es considerada tan bella, tan digna y tan eficaz que incluso Cristo se dirige por medio de ésta a su Padre.

He opened His mouth and spoke grace and joy; and recited a new chant to His name.

Then He lifted his voice towards the Most High, and offered to Him those that had become sons through Him²⁵⁸.

En el *Himno de la Perla* también está presente la idea de la encarnación de Cristo en la voz, en el canto más específicamente.

I heard the sound of its tones

Wish it uttered with its —:

“I am the active in deeds,

when they reared for him before my father”²⁵⁹.

²⁵⁶ O.S.; Oda 7: 22-24.

²⁵⁷ O.S.; Oda 11: 6-7.

²⁵⁸ O.S.; Oda 31: 3-4.

²⁵⁹ H.P.; Vs. 90-91.

Efrem Siro encarnó a la voluntad victoriosa de Cristo en la Voz. Esta llama y hace volver a la vida a los muertos. Es una voz que despierta, y que restaura el estado original, al igual que en el *Himno de la Perla*.

Celui qui les fit mourir à l'improviste,
Lui-même leur rend la vie à l'improvist.
Une seule voix, clef des enfers,
Ouvre les portes aux prisonniers.
Aussi rapide que leur chute,
Vois le réveil de leur corps²⁶⁰.

Acerca del origen de la confianza en la Palabra como fuente de Salvación debemos recordar que éste es un fenómeno de largo aliento y que de hecho ha recorrido la historia de las religiones semitas.

La institución de los profetas ha sido y fue un elemento fundamental, a lo largo de las religiones semíticas. Este fenómeno se puede apreciar, en toda su magnitud en el Judaísmo y en el Islam.

El profeta es un “vidente”, un “hombre de Dios”²⁶¹. Para las lenguas de origen semita, el *nabi'*, en su raíz tiene que ver pronosticar, proclamar, anunciar alguna noticia o novedad. En efecto, su rol es denunciar las injusticias sociales, la falta de piedad, en fin todo lo que atente contra el orden por Dios establecido. En este sentido, es un restaurador y eran “respetados y temidos por todas las capas de la población”²⁶². Efectivamente, al profeta le ha sido confiado el don de la palabra; palabra que es interpretadora de la Historia. A través

²⁶⁰ M.N.; Memra VIII: 91-96.

²⁶¹ Profeta se compone de Pro = en lugar de + Phemí = Hablar, decir.

²⁶² CAQUOT, André. La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia. En: PUECH, *Religiones II... Op. Cit.*; pág. 167.

de ésta es capaz de salvar al mundo, al recordar a la sociedad sus tareas oblicaciones y de este modo actuar de acuerdo a los designios divinos.

La historia de la religión abrahámica está llena de profetas, hombres que a su tiempo hicieron de intermediario divino y de este modo guiar al pueblo en el correcto camino. Así de hecho se considera Mahoma así mismo, como un profeta que gracias a su palabra es capaz de hacer que los hombres tomen conciencia de las desviaciones que han hecho del antiguo orden y gracias a este trabajo de denuncia, restaurar el orden original que Dios eligió para los hombres.

La palabra en sí misma es portadora de un mensaje capaz de cambiar el orden establecido. Gracias a ésta el hombre adquiere conciencia de sus pecados y con lo cual puede redimirse. La originalidad de esta concepción radica en el hecho en que todo hombre tiene acceso al conocimiento salvífico, de hecho Dios así lo quiere, para lo cual de tanto en tanto le otorga a ciertos hombres, el don de la Palabra denunciadora, restauradora y por tanto salvífica.

En contraste, para el mundo imbuido de un espíritu helenista, el conocimiento salvífico es un *mysterion*. Está oculto, cerrado, es secreto y para lograr acceder a él hay que someterse a un proceso de iniciación, que lo llevarán a un estado *mystikos*, tras el cual y gracias a ritos, que sin duda también son secretos, logra finalmente entrar en contacto con la divinidad.

Vemos, por tanto, el abismo que existe entre una y otra forma de ver las cosas. Mientas que para el mundo semito-oriental el conocimiento es accesible para todo el mundo, está ahí, basta con escuchar lo que Dios quiere decir, en el mundo helenístico el conocimiento está oculto y puede ser revelado sólo por algunos.

5/ Interpretación trinitaria a partir del modelo familiar

En las lenguas de origen semita la palabra que designa a *espíritu* es de género femenino. Por lo tanto, debemos asumir, de modo general, que toda el Cristianismo sirio comprendió a la Trinidad como una tríada compuesta por un Padre masculino, un Espíritu Santo

femenino –por lo que quizás nos convendría más decir *la* Espíritu Santa- y un Hijo masculino también, es decir una familia.

Los mejores ejemplos que ilustran esto, por su calidad y belleza literaria, son sin duda el *Himno de la Perla* y las *Odas de Salomón*. En la primera de estas obras, como ya hemos visto, Tomás Judas aparece como un alter Cristo, estableciendo, así el paradigma ideal de la relación entre el creyente y Dios, es decir una profunda unidad e identidad entre ambos. De hecho, todo el viaje iniciático, emprendido por el protagonista, hasta su vuelta al lado del Padre puede ser tomado como un espejo, en el cual se refleja la vida de Cristo. La familia de Tomás es, por tanto, la familia del Señor.

“From my Father, the king of kings,
and my mother, the mistress of the East,
and from thy brother, our second (in authority),
to thee our son, who art in Egypt, greeting!”²⁶³.

Parece por lo tanto evidente que la familia del protagonista goce no sólo de atributos regios sino también divinos.

I hushed him to sleep and lulled him into slumber,
for my father’s name I named over over him,
and the name of our second (in power),
and of my mother the queen of the East (...).
For he rejoiced in me and received me,
and I was with him in his kingdom,
and with the voice of —
all his servants praise him.²⁶⁴

²⁶³ H.P.; vs. 41-42,

²⁶⁴ H.P.; vs. 59-60, 102 –103.

En las *Odas de Salomón* si bien también están presentes la unidad y la identidad entre el creyente y Dios, el tema no se plantea estrictamente como un espejo. No por ello, el autor deja de caracterizar a la Trinidad.

Lo más interesante aquí, a nuestros ojos, es el esfuerzo que hace el odista por mostrar, evidenciar y dejar absolutamente claro el principio femenino que actúa junto al Padre. En efecto, si bien esto se ve a lo largo de las 42 Odas, el autor dedica toda una oda a desarrollar el tema. Se presenta a Cristo como una copa, al Padre siendo ordeñado y al Espíritu Santo como quien ordeña. La leche es depositada en el útero del Espíritu y luego finalmente depositado en el útero de María, sin su conocimiento. Ella, luego da a luz al Hijo.

A cup of milk was offered to me, and I drank it in the sweetness of the Lord's kindness.

The Son is the cup, and the Father is He who was milked; and the Holy Spirit is She who milked Him;

Because His breasts were full, and it was undesirable that His milk should be ineffectually released.

The Holy spirit opened Her bosom, and mixed the milk of the two breasts of the Father.

Then She gave the mixture to the generation without their knowing, and those who have received it in the perfection of the right hand.

The womb of the Virgin took it, and she received conception and gave birth²⁶⁵.

Drijvers interpreta que los pechos del Padre son más bien sus testículos y que por tanto la leche depositada en el útero del Espíritu es su semen²⁶⁶. Con lo cual queda totalmente en

²⁶⁵ O.S.; Oda 19: 1-6.

²⁶⁶ DRIJVERS. The 19th Ode of salomon: Its interpretation and place in Syrian Christianity. En: DRIJVERS *Op. Cit.*;pág. 341.

evidencia los dos principios operativos en la trinidad: masculino y femenino. El hijo es engendrado según los principios biológicos de todas las especies.

Otra metáfora que gráfica bellamente lo femenino del Espíritu es la que lo (la) muestra ampollando a un polluelo.

As the wings of doves over their nestlings, and the mouths of their nestlings towards their mouth, so also are the wings of the Spirit over my heart.

My heart continually refreshes itself and leaps for joy, like the babe who

Leaps for joy in his mother's womb²⁶⁷.

Por muy sorprendente que nos resulte ver a la Trinidad constituida como una familia compuesta de un padre, una madre y un hijo esto a los ojos de los pueblos de origen semita les resultaba bastante común. Aquí, lo fortuito no existe. En efecto, se han encontrado inscripciones en Palmira y Hatra que datan del primer milenio antes de nuestra era y que atestiguan triadas de dioses organizadas familiarmente. En Arabia al parecer también hay huellas de esto. Si bien estas inscripciones no permiten hacer un esquema de la organización del panteón primitivo semita en general²⁶⁸, sí nos entrega luces sobre la actitud probablemente más menos favorables a la concepción y a la difusión de este tipo de ideas.

6/ Antropología

Todos los escritos y autores revisados, representantes del Cristianismo sirio están de acuerdo sobre algunos puntos, en cuanto a su visión antropológica. En efecto, todos coinciden en que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Uno de sus atributos destacados es entonces la libertad.

²⁶⁷ O.S.; Oda 28: 1-2.

²⁶⁸ CAQUOT; *Religiones de los semitas...Op. Cit.* Pág. 45-58.

En el *Himno de la Perla* la libertad del hombre es planteada concisamente:

One of my race, a free-born man,
An Oriental, I saw there²⁶⁹.

La libertad aparece asociada a la posibilidad de la inmortalidad mediante el libre albedrío. Taciano manifiesta la idea sistemáticamente. La inmortalidad es una posibilidad que se realiza en la medida en que la libertad del hombre es utilizada para acceder al bien, naturaleza que no es poseída en sí por el hombre.

Y, en efecto, el Verbo celeste (...) hizo al hombre imagen de la inmortalidad, a fin de que como en Dios se da la incorrupción, del mismo modo el hombre, participando de la suerte de Dios, posea el ser inmortal. Ahora bien, el Verbo, antes de crear a los hombres, fue artífice de los ángeles, y una y otra especie de criaturas fue hecha libre, sin tener en sí la naturaleza del bien (...), sino que cumple por los hombres gracias a su libre elección²⁷⁰.

Para Taciano el hombre está compuesto de un alma y un cuerpo inseparablemente unidos, hasta ser dos aspectos de la misma cosa. Se plantea la correspondencia entre alma y cuerpo de tal manera que el cuerpo funciona como la manifestación fiel de las muchas partes del alma. De la misma manera el alma sólo puede ser percibida sino a través del cuerpo. En este sentido si el cuerpo es la manifestación del alma, cabe preguntarse qué es el alma, pregunta que Taciano responde más adelante.

El alma de los hombres se compone de muchas partes y no de una sola; porque es compuesta, de modo que se manifiesta por medio del cuerpo. Porque ni el alma, podría por sí misma aparecer jamás sin cuerpo, ni resucita tampoco la carne sin el alma²⁷¹.

²⁶⁹ H. P.; V. 24.

²⁷⁰ Oratio 7.

²⁷¹ Oratio 16.

El hombre, que no es bueno ni malo por naturaleza, puede obrar mal, como también puede lograr el conocimiento de la verdad, lo que trae como consecuencia, respectivamente, la mortalidad o la inmortalidad de su alma.

No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal; pero capaz es también de no morir. Muere, en efecto, y se disuelve con el cuerpo, si no conoce la verdad; pero resucita nuevamente con el cuerpo en la consumación del tiempo, para recibir, por castigo, la muerte en la inmortalidad. Y a la vez, no muere, por más que con el cuerpo se disuelva, si adquirió conocimiento de Dios²⁷²

Es en la unión con Dios que el hombre alcanza su total humanidad, o mejor dicho la supera. El hombre, compuesto por un cuerpo y un alma, es a semejanza de un templo, el cual desea ser habitado por el Espíritu. Sólo en la medida en que esto se realiza el hombre es propiamente un hombre, es decir se es hombre en la medida en que se trasciende la propia humanidad mediante el vínculo inmaterial del alma. El alma es retenida por la carne del cuerpo, pero tiene la capacidad de trascenderla. Al mismo tiempo la diferencia entre el hombre y los demás animales está dada, en principio, solamente por la presencia o ausencia de una voz articulada. En este sentido la voz es signo de humanidad.

Llamo hombre no al que cumple acciones semejantes a los animales, sino al que, yendo más allá de la humanidad, llega hasta el mismo Dios (...). El Dios perfecto está exento de carne ; el hombre, empero, es carne; el vínculo de la carne es el alma y lo que al alma retiene es la carne . Y si semejante especie de constitución es a manera de templo, Dios quiere habitar con él por medio del Espíritu (...), mas si no es tal santuario, el hombre no se aventaja de las bestias más que por su voz articulada; en lo demás, no siendo imagen de Dios, su vida no se diferencia de la de ellas²⁷³.

Con certeza, el hombre mediante la muerte por la fe, recupera su inmortalidad.

²⁷² Oratio 12.

²⁷³ Oratio 15.

Los hombres, después de la pérdida de la inmortalidad, con su muerte por la fe, vencieron a la muerte²⁷⁴.

En las *Odas de Salomón* el hombre nuevamente aparece como hecho a imagen y semejanza de Dios, lo cual significa que algunos de sus atributos son belleza, inmortalidad e incorruptibilidad.

And according to His generosity He gave to me, and according to His excellent beauty He made me.

I put on immortality through His name, and took off corruption by His grace

Death has been destroy before my face, and Sheol has been vanquished by my word

And eternal life has arisen in the Lord's land and it has been declares to His faithful ones, and has been given without limit to all trust in Him²⁷⁵

Más adelante se expresa otra vez la misma idea acerca de la verdadera inmortalidad gracias a la unidad con Dios, unidad que se logra mediante el encuentro amoroso entre Dios y el creyente. El Espíritu de Dios está en el creyente y esto equivale a estar dotado de vida verdadera, es decir inmortal.

I have been united to Him, because the lover has found the Beloved, because I love Him that is the Son, I shall become a son.

Indeed he who is joined to Him who is immortal, truly shall be immortal.

And he who delights in the Life will become living (...)

And though all things visible should perish, I shall not die;

Because the Lord is with me, and I with Him (...)

²⁷⁴ Oratio 15.

²⁷⁵ O. S.; Oda 15: 7-10.

And he caused to dwell in me His immortal life, and permitted me to proclaim the fruit of His peace (...)

Because I am ready before destruction comes, and have been set on His immortal side.

And immortal life embraced me, and kissed me.

And from that life is the Spirit which is within me. And it cannot die because it is life²⁷⁶.

La unidad entre Dios y el creyente permite la incorruptibilidad de éste en la medida en que Dios aparece como la verdad que protege del error y del peligro, y que permite el descanso. La unidad con Dios permite además el acceso a un Paraíso terrenal, tierra de la inmortalidad, dotada de árboles frutales, que brillan y crecen por sí solos; de ríos de alegría. Es la tierra de la abundancia.

And He went with me and caused me to rest and did not allow me to err; because He was and is the Truth.

And there was no danger for me because I constantly walked with Him, and I did not err in anything because I obeyed Him (...)

And He took me to His Paradise, where in is the wealth of the Lord's pleasure. I beheld blooming and fruits-bearing trees, and self grown was their crown. Their branches were sprouting and their fruits were shining. From an immortal life land were their roots. And a river of gladness was irrigating them. And around about them in the land of eternal life.²⁷⁷.

La unidad celebrada con Dios le otorga al hombre no sólo inmortalidad, sino que también poder y santidad.

And I became mighty in Your truth, and holy in Your righteousness.

²⁷⁶ O. S.; Oda 3: 7-9; Oda 5: 14-15; Oda 10:2 y Oda 28:6-8.

²⁷⁷ O. S.; Oda 38: 4-5 y Oda 11: 16.

And all my adversaries were afraid of me, and I became the Lord's by the name of the Lord²⁷⁸.

Otra característica del hombre planteada en las *Odas* es que éste fue dotado con sabiduría, para que así pueda evitar caer en las manos de aquellos que engañan.

But I have been wise so as not fall into the hands of the Deceivers²⁷⁹.

En este sentido la sabiduría está directamente asociada a la capacidad de distinguir, de elegir. Esta elección, por supuesto, el hombre siempre la hace libremente.

Freely did I receive Your grace, may I live by it²⁸⁰.

Inmortalidad y libertad son atributos de la naturaleza original del hombre. Esta idea es compartida también por Nestorio, quien plantea que la resurrección sería una vuelta a nuestro estado de libertad original. En este sentido vemos una insistencia en concebir la libertad como un rasgo característico de la humanidad. Al perder la libertad el hombre es asimilado a una bestia de carga.

Après qu'il eut transgressé le commandement et qu'il eut été soumis au péché, le corps fut condamné à la mort. Le corps perdit la gloire et l'honneur qu'il avait dans le Paradis; le corps changea sa liberté et fut assimilé à une bête de somme (...) Celui qui avait été soumis à la mort, celui-là même a été délivré de la mort; celui qui avait été captivé a été rendu à la liberté; celui qui a perdu sa liberté est revenu à sa liberté première²⁸¹.

²⁷⁸ O. S.; Oda 25: 10-11.

²⁷⁹ O. S.; Oda 38: 16.

²⁸⁰ O. S.; Oda 5: 3.

²⁸¹ D.H. N.; pág. 154-155.

Un eco de este pensamiento lo encontramos en el autor anónimo de unas Homilías del siglo VI²⁸², en las cuales se plantea que Cristo entrega al hombre mandamientos que lo redimen de su antigua esclavitud, haciéndole volver a su libertad primera .

Il nous a doté de commandements qui nous délivrent de l'esclavage du vieil homme, et nous établissent dans la nouveauté de notre première liberté²⁸³.

Efrem Siro le otorga una importancia capital al tema de la libertad. En efecto, para él la libertad del hombre es un punto fundamental, y que está en directa relación con la composición misma de éste. En efecto, la *keyānā*, es decir la naturaleza del hombre, está compuesta por cuerpo, alma y espíritu. Sobre el cuerpo dice que éste es el templo del alma.

Les corps avaient été ornés,
ils étaient devenus temples d'âmes magnifiques (...)
Leurs maisons furent privées des corps,
et leurs corps, des âmes²⁸⁴.

Nuevamente aparece el hombre formado por cuerpo y alma, partes que son separadas por la muerte y reunidas gracias a la Resurrección.

Car si le tailleur a pu
réunir des parties séparées,
combien plus la Résurrection pourra –t-elle
réunir le corps et l'âme (...)

²⁸² Se trata de Homilías sirias sobre el Sumo Sacerdote. Homélie Anonymes du VI Siècle. Dissertation sur le Grand-Prêtre homélie sur la pécheresse I, II, III Patrologia Orientalis Tomo XLI, fascículo 4, número 189.

²⁸³ H. A.; v. 113; pág. 443.

²⁸⁴ M. N.; Memra VIII: 73-74 y 83-4.

car le corps s'arrête dans sa marche
et l'âme cesse son mouvement²⁸⁵.

Mediante el ejercicio de una libertad soberana el alma puede desprenderse del mal. En este sentido el alma cumple un rol de importancia en lo que a operaciones espirituales se refiere. De hecho es ésta la que sufre las consecuencias del pecado.

Détachons nos âmes du mal,
car souveraine est notre liberté (...)
A cause de la terrible renommée de la justice,
ne désespère pas si tu as péché.
A cause de la douce renommée de la miséricorde,
ne console pas ton âme si tu as péché²⁸⁶.

Por último, el espíritu es la fuente, de él nace toda actividad intelectual, todo entendimiento. En efecto es gracias al Espíritu que el hombre puede percibir las cosas que ocurren a su alrededor. Incluso puede entender fenómenos que no están físicamente presentes, gracias a que el espíritu los puede captar.

Lève-toi, tiens-toi près de la ville détruite:
de loin vois sa destruction,
comme quelqu'un qui regarde de près,
car l'esprit peut approcher de tous côtés.
Même lorsque quelqu'un se tient là,
si son esprit n'est pas présent
sa présence est éloignée,
car l'esprit n'est pas présent.

²⁸⁵ M. N.; Memra IX: 41-44 y Memra VIII: 61-62.

²⁸⁶ M. N.; Memra X: 163-164 y Memra XIV: 107-110.

Il peut donc, même éloigné,
être présent par son esprit²⁸⁷.

De este modo el hombre, por su composición, se diferencia del resto de las criaturas, es decir en primer lugar, de las naturalezas mudas, gracias a su voluntad y racionalidad que se expresa, a través de la palabra. Todas las criaturas son templos, es decir cuerpos. El cuerpo del hombre está dotado de palabra, una vez más vemos entonces que la humanidad se manifiesta mediante el don de la palabra.

Les temples furent mêlés avec les temples,
les muets avec ceux qui sont doués de la parole.
Les temples muets
étouffèrent les corps, temples doués de la parole.
Les temples périrent dans les temples,
et tous furent privés les uns des autres.
Magnifiques étaient les édifices muets,
parce qu'en eux se trouvaient des (temples) doués de parole²⁸⁸.

En segundo lugar se diferencia de las naturalezas encadenadas, por ser él una naturaleza libre en sí misma a la que Dios no pretende constreñir.

Là il n'y a pas de nature enchaînée,
car il n'y a rien qui contraigne sa liberté.
Il figea la nature enchaînée;
la nature libre, il la laissa aller²⁸⁹.

²⁸⁷ M. N.; Memra VII: 191-200.

²⁸⁸ M. N.; Memra VIII: 75-82.

²⁸⁹ M. N.; Memra IX: 151-154.

Este es uno de los puntos más importantes de la economía teológica de Efrem: voluntad y libertad. El hombre es quien elige su camino. En efecto, el *campeón de la ortodoxia* entiende la libertad como la ausencia de limitaciones tanto externas como internas. El hombre se encuentra, en este sentido, ajeno a todo tipo de imposiciones. Dios mismo se priva de restringir las elecciones que pueda hacer el hombre. La libertad del hombre posee una fuerza oculta, que se manifiesta cuando es amenazada.

S'il nous contraint par la force,
notre liberté n'existe plus.
Et s'il n'y a plus de liberté,
pourquoi punit-il les fautes?
Mais s'il y en a une, il n'est pas juste
que sa force contraigne notre pouvoir(...)
À Dieu ne plaise que le Juste contraigne
le boîteux à se lever, à courir!
A Dieu ne plaise qu'il ne contraigne
l'aveugle à distinguer les couleurs!(...)
Non seulement il ne contraint pas,
mais il se fâche contre qui contraint(...)
Quand une passion augmente un peu,
la force (de la liberté) fait preuve de grand courage.
Tant qu'elle n'a pas été ressentie, la liberté montre
qu'en elle-même sa force est cachée²⁹⁰.

Así, no es sólo el hombre, o mejor dicho la fuerza de la libertad, la que reacciona frente a las limitaciones, sino que es Dios mismo quien toma partido en este asunto. En efecto, estimula al hombre, por las promesas, pero también lo castiga cuando ve que la libertad se ve amenazada.

²⁹⁰ M. N.; Memra IX: 231-234; 241-243; 247-248 y Memra IV: 59-62.

La volonté, parce qu'elle est libre,
avec des promesses il l'encourageait (...)
En sa miséricorde, il donna la promesse,
pour que nous manifestions notre volonté.
il nous stimule d'autre part par la force,
Car notre liberté cache sa vigueur²⁹¹.

La libertad se expresa no sólo como una voluntad soberana, sin obligaciones, sino también como la facultad que posee el hombre de elegir a partir del discernimiento, de una capacidad para comparar, sopesar opciones. Es más, el discernimiento es el elemento que previene la posesión del Malvado. La opción correcta es la más difícil: conlleva una cuota de autosacrificio y endurecimiento.

Choisissez comme des gens qui peuvent choisir;
pesez comme sur des balances (...)
S'il n'y a pas en nous de discernement,
eh bien! nous serons possédés par le Mauvais (...)
Que la voie large ne t'emprisonne pas,
fais-toi violence à toi-même et détourne-toi d'elle.
Tu as appris que resserrée est la voie,
ne t'amollis pas et suis-là²⁹².

Teodoro de Mopsuetia al igual que Efrem dice que la creación del hombre difiere al resto de los animales por el hecho de que éste no fue creado inmediatamente por par, es decir macho y hembra, sino que primero es creado Adán, y luego a partir de éste, Eva.

²⁹¹ M. N. Memra IX: 189-190; 199-203.

²⁹² M. N.; Memra V: 265-266; 271-272 y Memra XIV: 115-118.

On sait en effet que lorsqu'il créait tous les animaux, il les faisait, dans chaque genre, mâle et femelle en même temps. Ce n'est que chez les hommes qu'il donna au mâle ce qui appartenait à la femelle²⁹³.

Narsai planteo exactamente el mismo argumento para demostrar la diferencia del hombre con respecto al resto de los animales.

Il ne nous fit pas comme les animaux, qui furent mâles et femelles,

car Adam (fut) le premier à être créé, et Eve (le fut) ensuite, à partir de l'une de ses côtes²⁹⁴.

Otra gran diferencia con respecto al resto de las criaturas es que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de su creador. Pese a esto la naturaleza humana en nada se acerca a la divina, de la cual se diferencia por el poder, el modo de actuar, el juicio y el sufrimiento respecto del futuro.

Nous sommes bien éloignés de lui pour la puissance, l'opération, le pouvoir et le jugement; nous en sommes bien loin aussi pour le souci au sujet des choses à venir²⁹⁵.

Narsai, discípulo intelectual del obispo de Mopsuetia, comparte la misma idea. La imagen y la semejanza que el hombre tiene con respecto a Dios es sólo nominal, metafórica, puesto que no son de la misma naturaleza. La verdadera imagen de Dios es Cristo, el segundo Adán.

Son image est semblable au Créateur, nominalement mais nos par nature (...)

(Dieu) appela le premier Adam, par métaphore, du nom d'image.

²⁹³ C. M.; v. 19; pág. 658.

²⁹⁴ H. N. C.; Hom. III: 273-274.

²⁹⁵ C. M.; v. 20; pág. 659.

Et l'image fut réalisée dans le Christ, second Adam²⁹⁶.

En lo que concierne propiamente a la composición del hombre, tanto Teodoro como Narsai piensan que se trata de un ser bipartito, en cuanto se constituye de cuerpo y alma. El cuerpo está formado por los cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua. Por su parte el alma, fue hecha inmortal y dotada de inteligencia y palabra. Teodoro lo expone así

Il lui a attribué un corps et une âme, le corps étant constitué de terre, air, eau et feu, l'âme étant douée d'intelligence, immortelle et douée de la parole²⁹⁷.

Por su parte, Narsai se extiende un poco más sobre este tema. Para él la naturaleza del alma está escondida, y es perfecta, incompuesta, invisible, espiritual e inmortal.

Et ils considèrent la (nature) cachée de son âme spirituelle.

Ils crurent qu'elle est spirituelle et immortelle,

comme eux aussi sont spirituels et immortels.

Sa race provient de cette race qui est la race supérieure,

et elle est, elle aussi, incompusée et invisible²⁹⁸.

Además el alma abriga en ella a dos potencias: la vitalidad y la palabra. La vitalidad se introduce en todos los aspectos del alma y le confiere rapidez, la que le permite no ser atada a la materia. La palabra proviene del alma.

Comment elle possède, elle aussi, deux puissances en elle-même (...)

Comment la puissance de sa vitalité s'écoule en tous (ses) sens,

²⁹⁶ H. N. C.; Hom. III: 281 y 294-295.

²⁹⁷ Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág, 484.

²⁹⁸ H. N. C. Hom. VI: 382-386.

et (comment) sa rapidité n'est pas entravée par des corps denses.
comment la parole, qui est (issue) d'elle s'en va hors du corps,
Mais ne s'éloigne ni d'auprès d'elle, ni d'auprès de tout²⁹⁹.

Gracias al alma, el hombre se emparenta, por lo tanto, con los ángeles, mientras que por el cuerpo lo hace con las naturalezas mudas.

Et en lui assemblant des membres, il l'agrègea aux natures muettes³⁰⁰.

En este sentido, el hombre aparece al centro de la creación, en cuanto a que gracias a él todas las criaturas están unidas. El hombre es el vínculo, dentro de la obra de Dios. Por el alma, de la cual se desprende la palabra, se une a los ángeles, mientras que por el cuerpo, lo hace con el resto de las naturalezas que están desprovistas de palabra, de lo cual se deduce que el resto de las criaturas son sólo cuerpo. Esto tiene además una importante consecuencia, y es que todos los seres al participar en parte en la naturaleza humana, imagen de Dios, pueden también acercarse al entendimiento y conocimiento de lo divino. De esta manera el hombre aparece como la revelación de lo divino. A semejanza de la divinidad, la razón con que el hombre ha sido creado, le permite dominar sobre lo demás, sobre su entorno. Aparece entonces con poder y dominio. A través del hombre todas las naturalezas, sean inteligentes y por lo tanto, dotadas de palabra, o mudas, pueden conocer el misterio trinitario, vale decir la constitución divina, la unión funcional entre Padre, Hijo y Espíritu Santo.

C'est cette (création) qui est la meilleure en sa constitution, parce que toutes sont comprises en elle, par l'intermédiaire de laquelle elles s'approchent a Dieu comme de (son) image³⁰¹.

²⁹⁹ H. N. C.; Hom. II: 155 y 157-161.

³⁰⁰ H. N. C.; Hom. IV: 8.

³⁰¹ Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág, 483.

“Faisons l’homme raisonnable à notre ressemblance, et qu’il domine comme nous,

pour que, par son image visible, il annonce aux (êtres) créés sa puissance!

Par lui, je révèle ma (nature) cachée aux natures intelligentes,

Et par lui j’annonce ma maîtrise, à la fois aux (êtres) muets et doués de parole (...)”

Ô mortel, dans la formation duquel sont cachés des mystères secrets!

Ô (être) de la poussière qui par sa constitution, nous révèle les trois Personnes!³⁰².

El hombre aparece como señor de la creación, es decir que las otras criaturas – tanto las mudas como las inteligentes- están a su servicio. La caída en el pecado lo coloca en la situación opuesta, idea que fue expresada por Nestorio con anterioridad.

Et celui qui avait été créé maître de tout, devint le serviteur des créatures³⁰³.

Teodoro de Mopsuetia es el primero en plantear la doctrina según la cual el hombre es creado mortal en el origen, basándose para ello en la misma naturaleza compuesta del hombre. En efecto, dice este Doctor, que Dios al crearlo de polvo, lo hizo estar unido a la generación corporal, con lo cual demuestra que fue creado mortal desde el comienzo. Esta mortalidad tendría de hecho un lugar específico y útil en los planes divinos, puesto que le hace ejercer al hombre su libre albedrío, su voluntad. En efecto, para poder apreciar la inmortalidad, la inmutabilidad y la impassibilidad, tuvo que ser primero mortal, cambiante y pasible. De este modo, para las naturalezas racionales, el conocimiento del bien sólo es posible mediante la experiencia previa del mal. Solo se merece el bien en la medida en que se sufre y supera el mal.

³⁰² H. N. C.; Hom. III: 245-248 y 255-256.

³⁰³ H. N.; Hom. I: 5.

Car s'il nous avait fait, dès l'origine, immortels et immuables, rien ne nous séparerait des êtres sans raison qui ne savent pas ce qu'est leur propre bien. ignorant le changement, nous aurions ignoré le bien de l'immutabilité, ne connaissant pas la morte, nous n'aurions pas connu l'avantage de l'immortalité, ignorant la corruption, nous n'aurions pas estimé l'incorruption; ne connaissant pas la lutte des passions, nous n'aurions pas admiré l'impassibilité. Bref, n'ayant point l'expérience des maux, nous ne pouvions mériter la science de ces biens³⁰⁴.

Narsai una vez más es fiel reflejo de la teología de su maestro. Para él, el árbol no albergaba la muerte, sino que ésta ya estaba dictada por la propia naturaleza corpórea de Adán.

Ce n'est pas dans l'arbre que se cachait la mort qui asservit Adam,

et ce n'est pas le commandement qui fit des pécheurs de ceux qui (vinrent) ensuite.

La structure du corps d'Adam proclame qu'il était mortel³⁰⁵.

Narsai dice que Dios hizo al hombre en su naturaleza mortal, sin embargo plantea la novedad de que es el árbol el que saca a la luz y pone en acción la facultad de discernimiento que estaba escondida en el hombre, un espíritu hasta entonces simple. El árbol adquiere de esta forma un estatuto especial, ya no es del mal, ni la muerte, sino del conocimiento; conocimiento relacionado con las obligaciones que Dios reserva para el hombre que discierne en virtud del fruto.

Et quoiqu'il sût qu'il avait mis en sa nature la mortalité,

il voulut (cependant), par le motif du fruit, faire peur à ceux qui (viendraient) ensuite.

Par le commandement qui concerne l'arbre. Il instruisit le simple,

³⁰⁴ Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág, 491.

³⁰⁵ H. N. Hom. I: 375-377.

et il amena son discernement à se manifester au moyen d'une épreuve (...)

Le discernement était caché dans leurs esprit de simples,

mais après avoir mangé de l'arbre, ils discernèrent leurs obligations.

C'est pourquoi l'arbre dont ils mangèrent, il l'appela "de la connaissance"³⁰⁶.

El pensamiento cristiano Paulino, en lo que a naturaleza del hombre se refiere, desarrolla toda una teoría, en la que plantea que la persona, se compone por un lado del cuerpo de la carne, el cual ata al hombre a la muerte, a la esclavitud, y por otro lado posee también un cuerpo del espíritu, ligado a la vida y a la libertad. El pecado que cometió Adán, se debe a esta composición. El cuerpo de la carne lo llevó a pecar, con lo cual fue condenado a la mortalidad. Este castigo se traspa de generación, en generación, de modo tal que todo niño nace con la huella del pecado original, debido a su propia naturaleza humana.

Las concepciones antropológicas que nos ofrece la intelectualidad semito-oriental nuevamente nos muestra su originalidad, con respecto al mundo helenista. En efecto, partamos por decir, en cuanto a la composición misma del hombre. Los autores citados, en general sólo distinguen entre cuerpo –también llamado templo, y con el que nos emparentamos con los animales- y alma, principio divino, gracias a la cual poseemos los dos atributos fundamentales del hombre, a decir palabra y libertad. De la presencia de éstas depende la humanidad del hombre. En efecto, la palabra aparece asociada a la voz como signo distintivo que separa al hombre de las bestias. También se la vincula con la capacidad de discernimiento o inteligencia, lo cual entraña la existencia de una voluntad humana, libre y soberana.

Las consecuencias de esta antropología plantean un abismo infranqueable entre el pensamiento de corte helenista y el semito-oriental. Para estos, no existe un pecado original que condene a la humanidad. El acto de pecar es siempre una acto que manifiesta la

³⁰⁶ H. N. C.; Hom. I: 209-211 y Hom IV: 164-166.

voluntad y libertad del hombre. de hecho, el pecado es una forma de conocimiento, de discernimiento, en la que el hombre pone a prueba toda su humanidad.

7/ Unicidad y unidad divina

Uno de los aspectos más importantes, manifestado de una u otra forma, en la teología Siria, concierne a la unicidad y unidad de Dios; unicidad en cuanto a que es único, exclusivo; y unidad, en cuanto a que es uno, exento de divisiones.

Nuevamente vemos a Taciano afirmando categóricamente la existencia de Dios, que estuvo en el Principio, y del cual el Verbo participa, lo cual no implica para nada la división de la divinidad.

Sabemos que El es el principio del mundo; pero se produjo no por división, sino por participación. Porque lo que se divide queda separado de lo primero; mas lo que se da por participación, tomando carácter de una dispensación, no deja falto a aquello de donde se toma³⁰⁷.

Esta unidad y totalidad de la naturaleza divina serán expresadas bajo el mismo término tanto por Efrem, Teodoro de Mopsuetia y Narsai. En efecto, estos tres autores se refieren a Dios como naturaleza existente por sí misma, el Ser por sí mismo, a la que el hombre no puede aspirar. Dios, el Ser por sí mismo, es único.

Même par le progrès de la conduite vertueuse, il n'est pas possible (à l'homme) de devenir dieu, étant donné que Dieu, et lui seul, est l'Être (par soi)³⁰⁸.

Il est unique, l'Être (par soi) qui est et qui est tel qu'il est³⁰⁹.

³⁰⁷ Oratio 5.

³⁰⁸ Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág, 472.

³⁰⁹ H. N. C.; Hom. V: 397; pág. 663.

Efrem al referirse a la naturaleza de Cristo, lo hace en los mismos términos. Ésta no cambia puesto que su magnitud no está sometida a variación. Cristo, aquél que despierta a los hombres del sueño de la muerte, aparece como único.

(Sa) nature existe par elle même,
elle n'augmente pas ni ne diminue (...)
Ils se suspendirent à tous les arbres
parcequ'ils ne s'étaient pas suspendus à l'Unique (...)
Du sommeil où, maintenant, ils sont endormis,
l'Unique peut les réveiller³¹⁰.

Para Efrem, el afirmar la unicidad de Cristo, no es impedimento para mostrarlo como Dios y hombre. Divinidad y humanidad son dos aspectos no contradictorios precisamente en virtud de la unicidad divina de la que Cristo participa. Esta unicidad permite por un lado, el contacto directo del hombre con la divinidad, y por el otro, la realización de la voluntad divina de aproximarse al hombre.

Seigneur, admirable est ta divinité,
car elle t'a fait participer à l'humanité.
Seigneur, admirable est aussi ton humanité,
car elle nous a fait toucher ta divinité³¹¹.

Como vemos no hay contradicción entre lo humano y lo divino de Cristo, puesto que con esto su unidad no está en juego. Insistimos, esto es fundamental para el pensamiento cristiano oriental. Pese a que como hemos visto, anteriormente, la Historia del Cristianismo en la región siro-mesopotámica, no está exenta de vicisitudes, confrontaciones, condenas y

³¹⁰ M. N.; Memra III: 187-188; Memra V: 197-198 y Memra VIII: 361-362.

³¹¹ M. N.; Memra I: 1-4.

por tanto persecuciones religiosas, el origen de todo este panorama se fundamenta en un mismo asunto, es decir la primacía del Dios uno y único.

Los Monofisitas resguardaron este principio, del Dios uno, bajo la lógica que existe una sola naturaleza divina y que está se encarna a través del Verbo en el hombre, luego de la unión.

“Les pères nous ont appris à confesser una nature incarnée après l’union (...) ils ont enseigné de dire, après l’union, une nature de Dieu le Verbe incarnée”³¹².

Erechtios, obispo de Antioquía, ocupó esta silla episcopal, en algún momento entre los años 431 y 448 y en él encontramos una tendencia hacia el monofisismo. En efecto para él en Cristo no hay dos naturalezas. Se trata exclusivamente del Hijo de Dios, el cual es uno y único. Se trata del Verbo que tomó un cuerpo humano, lo cual ni implica que haya sufrido un cambio en su naturaleza, puesto que esta se mantiene únicamente divina.

Ce n’est pas “deux natures”, mais c’est “Dieu qui a pris un corps” (...) et ne me laisse pas adorer un autre dans un autre, Dieu et l’homme; mais seulement un: roi et Fils unique, Dieu immortel qui est apparu chez les hommes comme homme (...). Le Christ, Fils de Dieu, par qui fut créé ce qui est dans le ciel et sur la terre; celui qui est Dieu sur tout (...). Nous proclamons un Fils et Christ et Seigneur; et Dieu; Verbe de Dieu le Père, qui prit un corps, et devins homme sans changement, de Marie, vierge sainte (...). Nous anathématisons quiconque dit deux natures au Fils de Dieu et quiconque dit que le corps de Notre-Seigneur vient du ciel et qu’il n’a pas pris corps de Marie; et nous confessons qu’un est l’unique Fils de Dieu³¹³.

Las homilías anónimas del siglo VI, son eco de esta misma idea. En efecto postulan que el Hijo, que desciende por generación natural del Padre, sale de éste para participar, en tanto Verbo de Dios en la humanidad. En efecto, el misterio de Cristo se resuelve entendiendo que Dios se hizo hombre, lo cual no afecta a su naturaleza divina.

³¹² D.H.N.; pág. 193.

³¹³ D.H.N.; págs. 170-172, 177 y 180.

C'est Dieu le Verbe, celui qui a participé à la chair et au sang, non pas une participation de compagnonnage, mais une participation selon la personne(...)

Le Fils, par génération naturelle du Père, est sorti d'auprès de Lui et est venu à la naissance humaine, de même aussi les fils qui d'avance ont été désignés dans son dessein, sont sortis de son dessein, et son à la naissance humaine, afin d'être les descendants de son dessein, et le Fils, le descendant de sa nature³¹⁴.

Teodoro de Mopsuetia, por su lado también proclama la unidad divina, la cual no puede estar compuesta por partes, puesto que eso sería limitarlo.

Lorsque nous disons qu'il est tout entier en tout lieu, c'est surtout pour que nous ne paraissions pas le composer de parties et le limiter³¹⁵.

En su *Controversia contra los Macedonios*, Teodoro critica a éstos por considerar que el Espíritu Santo no hace parte de la misma unidad divina. En efecto, argumenta que el Espíritu Santo es santo por naturaleza, y que ésta sería divina, con lo cual sería Dios, puesto que es por su propia naturaleza lo que lo llamamos. No hay según él, ningún otro espíritu que es santo por naturaleza.

Nous comprenons qu'il est saint, parce que seul il est par nature ce qu'il est appelé, il est clair que celui qui est ainsi est Dieu, car il n'y a rien autre qui soit en vérité esprit et qui soit saint par sa nature, à l'exception de cette nature seule qui est appelé Dieu en vérité³¹⁶.

Teodoro plantea su economía teológica, en torno a la idea de un solo *prosôpon*, es decir persona, que actúa por lo tanto, como una sola potencia, voluntad y operación, pero que sin embargo tiene una hipostásis –*qnômā*– compuesta de Padre, Hijo y espíritu Santo, la cual no desdice la unicidad de Dios y la unidad de su naturaleza.

³¹⁴ H. A. v. 19; pág. 405 y v. 25; pág. 407.

³¹⁵ C. M. v. 12; pág. 649-650.

³¹⁶ C. M. v. 4; pág. 641.

La conaissance du Dieu véritable, qui consiste en la confession de Père et du Fils et de l'Esprit Saint. Chacune en effet de ces hypostases (qnōmā) est en vérité Dieu; et unique est la nature divine du Père et du Fils et de l'Esprit Saint³¹⁷.

En lo que concierne a Cristo, éste sería una sola persona, en la que se unen dos naturalezas, siendo así una hypostásis compuesta.

Parce que, dans l'union, les deux natures sont complétées en une personne³¹⁸.

Nestorio probablemente se inspira en esta economía para exponer la suya, la cual consiste en plantear que no hay dos Cristos, sino que uno sólo con dos naturalezas, no divididas, pero unidas. Cristo representa pues, tanto al hombre perfecto, como al Dios perfecto, en cuanto es un cuerpo humano extraordinario, en cuanto Dios está en él.

Je nomme le Christ Dieu complet et homme complet; des natures qui ne sont pas divisées mais qui sont unies (...).

Lors donc que nous disons que le fils de notre nature a vaincu, nous ne disons pas l'homme simple sans divinité, mail l'homme parfait et Dieu parfait. Nous ne disons pas Dieu sans corps, comme Marcion, et nous ne prêchons pas un corps sans Dieu, comme ceux de chez Paul de Samosate qui disent qu'un homme ordinaire est né et qui ne l'élèvent en rien au-dessus de Moïse et des prophètes³¹⁹.

Narsai, por su parte, al referirse a Dios, plantea que éste está compuesto por tres nombres, cada uno de ellos enumerado. Estos no están separados entre ellos, son uno, puesto que poseen una naturaleza igual entre ellos. Lo que los distingue no es la separación o la división, sino su nombre y enumeración.

Ils sont trois, à cause de l'ordre de leurs noms;

³¹⁷Teodoro en GIGNOUX; *Op. Cit.*; pág, 474.

³¹⁸ D.H.N; págs. 188.

³¹⁹ D.H.N.; págs. 188 y D.H.N.; pág. 153.

et ils sont également un, parce que la nature est égale en elle-même.

Ce n'est pas par retranchement ni par séparation que l'un se distingue de l'autre,

mais par le nom et par l'énumération, sans confusions³²⁰.

A través de una bella metáfora Narsai ejemplifica su economía teológica, comparando a Dios, con el Sol. Éste pese a ser único, posee las propiedades de la luz y el calor, todos los cuales poseen una sola naturaleza y conforman una sola unidad, que opera de tres formas distintas, lo cual nos permite conocerlo de acuerdo indistintamente, de acuerdo a sus tres operaciones. En este sentido, entendemos que Dios es uno, pero que posee como propiedades al Padre, al Hijo y al Espíritu, que opera cada uno de ellos de forma distinta.

Regarde le globe du grand soleil qui illumine toutes choses:

bien qu'il soit unique, il y a en lui lumière et chaleur.

Une est la nature du globe solaire et de ses rayons,

et (le soleil) n'est pas antérieur à ses (propriétés), ni ses (propriétés) à lui.

Lumière et chaleur sont accumulées en lui, et lui est dans les deux;

et bien qu'il soient un, ils sont trois par leurs opérations.

Le globe solaire, la lumière et la chaleur sont trois (choses),

et les trois ensemble sont aussi connues indistinctement³²¹.

Cristo será considerado por Narsai como compuesto por dos naturalezas integrales, pero que siempre están unidas. En efecto, la naturaleza divina no se hace carne, no cambia, sino que es Dios que toma de la naturaleza humana al cuerpo, lo honra con su presencia, y se

³²⁰ H. N. C.; Hom. II: 117-120.

³²¹ H. N. C.; Hom. II: 123-130

hacen uno, sin que por esto se produzca alguna alteración, o modificación de su naturaleza divina. Se mantienen integralmente cada una de las naturalezas, unidas en una sola persona, compuesta por el Verbo y un cuerpo humano.

It was not His Nature (that) changed and became lowly flesh;

but flesh He took from our (nature) and honored it with His.

According to His own (Nature) remained His Nature in its glory without alteration;

and our own (nature) which He took Ha made (to be) one with Him in honor (...)

Two natures I have said which are distinct from one another.

(It is) not two persons (that) I am introducing as the faithless (do).

As one, I know the Word of the Father and the Body who is from us,

when I worship the spiritual One in the corporeal.

One confession without divisions my mind offers

and I kissed the garment of the King because of the King.³²²

Como vemos la cristología de Narsai se mueve en torno a dos ejes. El primero de ellos es la integridad de las naturalezas divina y humana, con la concomitante distinción entre el Verbo y el Jesús humano. El segundo eje que ocupará a este autor es la unidad.

Tal como hemos tratado de mostrar la concepción de un Dios único es un tema que cada uno de estos autores afirmó, según su propio modo de expresar las cosas, ninguno en ningún momento – a su modo de entender- puso en cuestión, ni la unicidad, ni la unidad divina. Esto más que coincidencia, es reflejo absoluto del pensamiento semita. En efecto,

³²² N.M.H.; Hom I: 171-174 y 441-448.

en el judaísmo vemos esta afirmación reiterarse una y otra vez, aquí con estos autores también lo vemos y finalmente será también la base del Islam. En efecto, un musulmán para convertirse a la religión islámica debe antes que todo hacer su profesión de fe.

No hay más Dios que Dios y Mahoma es su profeta.

IV. Las comunidades olvidadas. Síntesis

La región siro-mesopotámica, vale decir la zona que se extiende desde la parte Oriental de Siria hasta el Imperio Persa, de Este a Oeste y de Norte a Sur desde Armenia hasta Mesopotamia Septentrional, fue percibida en los primeros siglos de nuestra era en primer lugar como “tierra de nadie”, un desierto. Esta percepción se funda principalmente en su baja densidad demográfica. En efecto, Ferdinand Lot, al referirse a una zona geográfica aún más amplia pone de manifiesto esta sensación. Dice: “Siria y Palestina no son más que una estrecha franja de terreno a lo largo del Mediterráneo; el resto hasta el Eufrates, sólo es un desierto”. En contraposición a este paisaje estaba Asia Menor, la cual era poblada y próspera³²³.

En segundo lugar, fue el campo de batalla entre el Imperio romano-bizantino y el Imperio parto-sasánida. Para Roma se trataba de controlar una zona estratégica, en cuanto que por ahí pasaban las rutas caravaneras comerciales, además de ser una barrera de defensa respecto del Levante, con lo que se aseguraba el dominio y control del Mar Mediterráneo. Para los persas, las motivaciones estaban impregnadas por un sentimiento nacionalista. En efecto, la región había pertenecido antiguamente al Imperio Persa y había sido perdida frente al avance de Alejandro Magno. Con el triunfo de la nueva dinastía Sasánida se vive el renacimiento persa y el consiguiente surgimiento del antiguo imperialismo, con lo que impulsa la recuperación de dichos territorios. De este modo, “la consabida trama de intereses políticos, económicos y bélicos manejados por la diplomacia como por los ejércitos, forman el trasfondo cuasi apocalíptico subyacente a la vida cultural y artística de

³²³ LOT, Ferdinand. El fin del Mundo Antiguo y el comienzo de la Edad Media. México, UTEHA, 1956; pág. 86.

la zona estudiada”³²⁴. Dicho sea de paso, la suerte que corrieron ambas potencias en dicha zona fue incierta. Algunas veces los persas llegaron incluso hasta Jerusalén, otras veces, la misma capital del Imperio, Ctesifonte, fue conquistada por los romanos. Sin más, la situación era francamente inestable y la frontera día a día cambiaba.

Vööbus describe esta penosa situación de la manera que sigue: “Mesopotamia fue un teatro de sufrimientos y vejaciones casi continuas, causadas por rivales casi iguales, -por un lado la monarquía Sasánida, y por el otro el Imperio bizantino. Los Persas trataron de expandir su influencia hacia Mesopotamia y Armenia. Esto significó virtualmente guerras casi continuas con el rival Occidental, guerras en las que Bizancio, de ningún modo, pudo mostrar una fuerza superior. Esto, a su vez, estimuló a los Persas a repetir sus intentos con creciente interés. Sin embargo, sus fuerzas no eran suficientes, y varias naciones orientales bárbaras procuraron que los Persas tuvieran suficientes problemas en casa como para interrumpir varias de sus expediciones militares.

Así, estas incursiones no decidieron la pertenencia de las provincias involucradas, sino más bien devastaron estas áreas, en especial las más cercanas a los límites. En estos numerosos raids e incursiones, los Persas no sólo supieron apreciar el oro, la plata y otros metales preciosos, sino también las personas”³²⁵.

La situación no podía ser más tensa y Nisibis –en su calidad de plaza fuerte romana- y sus alrededores, fue una de las regiones más desoladas, rindiéndose finalmente frente al poderío persa en el año 363.

Pese a los intereses de soberanos y emperadores, la región albergaba a muchas comunidades cristianas agrupadas en zonas independientes unas de otras. Estas pequeñas comunidades, situadas al Este de Antioquia, habrían conocido el Cristianismo gracias a la

³²⁴ VIVIANI; *Op. Cit.*; pág. 111.

³²⁵ VÖÖBUS; *History II ...Op.Cit.*; págs. 37-38.

evangelización del apóstol Tomás, el cual llevó el Evangelio a comunidades judías anteriormente asentadas. Dicha labor fue continuada por numerosos misioneros sirios que surgieron de modo paulatino. Una de las principales características de estas pequeñas comunidades judeocristianas fue su arraigado gusto por la vida en ascesis. En efecto, en los inicios de nuestra era, circulaban, por la región, ideas mandeas, bautistas, gnósticas etc., todas las cuales llaman a un ascetismo radical y que tuvieron un cierto éxito en toda la región. Vemos así, ya en el siglo II, muchos hombres entregados a las rigurosas exigencias del Encratismo.

Esta conciencia ascética se vio reforzada por la penosa situación político-militar, la que hizo que muchos hombres cansados del sistema se refugiaran en montañas y desiertos, para alejarse definitivamente de la vida urbana, conformando pequeñas comunidades que “huyendo de ambos imperios, se instalaron en zonas poco controladas, marginales, pero sufriendo todas las dificultades de las luchas fronterizas”³²⁶. Los insatisfechos –monjes, principalmente- se retiran a regiones despobladas, al interior de Siria, Anatolia, Mesopotamia y Persia. Las comunidades que ahí gozarán de suficiente autonomía como para, al alejarse del área de influencia directa del Estado, producir tempranamente una literatura nacional propia, como es el caso de Edessa.

La huida, el escape, se vio definitivamente reforzado por la situación político-religiosa que marcó la vida al interior de ambos Imperios. En el caso romano, el siglo IV inaugura una nueva etapa, en la que una versión del Cristianismo, aquella determinada por la voluntad del emperador y, tras alguna polémica, por la teología alejandrina, alcanza un grado de éxito a todo nivel antes impensable, al ser asumido como religión oficial del Imperio. Una nueva fisonomía van adquiriendo los territorios imperiales, en los cuales surgen grandes organizaciones eclesiásticas territoriales, que no sólo tienen jurisdicción religiosa, sino también político-administrativa.

³²⁶VIVIANI; *Op. Cit.*; pág. 74.

El “triumfo del Cristianismo” significó, sin embargo, no sólo el fin de las persecuciones y la práctica libre de la religión, la construcción de iglesias y basílicas auspiciadas por el Estado, o el impulso de la labor misionera frente al paganismo, sino que también implicó que las mismas tensiones religiosas, al interior de la Iglesia, fueran políticas. El Emperador, en su calidad de *Summus Pontifex* tomó las riendas, en lo que a dogma y fe concernía. En efecto, los siglos IV y V fueron testigos de la consolidación y estructuración de la doctrina cristiana. En la medida en que éste se expandía, alcanzando diferentes culturas, *milieux*, las interpretaciones y lecturas que se hacían no tan sólo del mensaje de Cristo, sino incluso de la religión misma diferían también.. Sabemos que las discusiones trinitarias y cristológicas fueron sancionadas en sínodos y concilios, convocados y presididos por el emperador. La depuración del dogma y la condena de las desviaciones en la doctrina, adquirieron pronto un carácter netamente político³²⁷. Se trataba de una instancia en la que se fijaba el eje normativo ortodoxo y que por lo tanto también se rechazaba, condenaba y se llamaba a perseguir la herejía. El Cristianismo se vio así dividido en dos bandos, por un lado estaban los “ortodoxos”, es decir aquellos de recta opinión, y por otro lado, los “heterodoxos”, que por mantener opiniones distintas fueron llamado también “herejes”. En esta contienda, de más está decir que cada uno se percibía así mismo como “ortodoxo” y a su contrincante como “hereje”.

Toda esta situación hace crisis en el IV Concilio Ecuménico, celebrado en Calcedonia el año 451, que provoca el repliegue de la mayor parte de las iglesias orientales, refugiándose en la Mesopotamia Sasánida principalmente.

La suerte de estas comunidades en territorio persa tampoco es de lo más auspicioso. En efecto, con el advenimiento de la nueva dinastía Sasánida en las primeras décadas del siglo III se inauguran nuevos tiempos para Irán, en los que se reavivan viejos sentimientos

³²⁷ Eusebio de Cesarea se dedicará a desarrollar largamente una teología política según la cual el Imperio terreno es un reflejo del reino divino. Sobre este punto ver las referencias que anteriormente se hicieron.

nacionalistas, los cuales se ven reforzados por el reconocimiento del Zoroastrismo como religión de Estado. El resurgimiento del culto a Zoroastro legitimó y consolidó el nuevo orden político, con lo que una vez más vemos la estrecha amistad entre religión y política.

Pese a que los cristianos gozan de cierta tranquilidad, el clero persa incentiva algunas persecuciones contra éstos. Estas persecuciones más que representar un sentimiento religioso están animadas por una cuestión netamente política: los cristianos son asimilados en la conciencia persa al Imperio romano, y no es infrecuente que sean acusados de traición y espionaje.

Las controversias religiosas del siglo IV, pero principalmente las del siglo V, llevarán a un gran contingente de Nestorianos, principalmente, a refugiarse en territorios Sasánidas, en calidad de refugiados políticos. No obstante, la situación para los cristianos era francamente inestable. Inevitablemente, tarde o temprano serían vistos, por los ojos persas como “auxiliares potenciales de los griegos”³²⁸.

El destino de estas comunidades estuvo marcado por el sino de la marginalidad; negados y perseguidos en Occidente, perseguidos y negados en Oriente. La vida de estos hombres es la vida de la subalternidad, que busca y lucha por la hegemonía, vale decir, la conducción de si mismos en tanto sociedad.

³²⁸ JEDIN; *Op. Cit*; pág. 635. La tensión que existe entre los cristianos y los Imperios se ve perfectamente reflejada en el caso de los nómadas árabes de la región de Rhassan, al Sur de Antioquía, o de Hira, más hacia el Este, que se polarizan entre pro-romanos y pro-persas. En efecto, las tribus de la casa gásanida que profesaban el monofisismo apoyaron la causa bizantina, mientras que los lájmidas, nestorianos, apoyaron a los persas frente a Bizancio. Claro está que el apoyo prestado a los Imperios no representaba un sentimiento de fidelidad y respeto hacia éstos, sino más bien obedece a una lógica propia, a unos códigos propios, según los cuales las “razzias” formaban parte de una antiguo estilo de vida.

La intelectualidad cristiana siro-mesopotámica – concentrada principalmente en torno a las Escuelas de Edessa y Nisibis- no se identifica, con la percepción del mundo que podían aportar helenos o persas. Su mentalidad era diferente, no se identificaba ni con los persas, que invadían desde Oriente, ni con los romanos, que otro tanto hacían desde Occidente. Vööbus describe esta incompreensión, este sentimiento de no pertenencia en los siguientes términos: “La lengua oficial de la liturgia en Antioquía era el griego, pero el pueblo que vivía más allá de las puertas de la ciudad no lo entendía (...) el fenómeno griego difícilmente pudo constituir más que una delgada pátina superpuesta sobre la cultura indígena siria. No importa en qué dirección miremos, reconocemos claramente rostros sirios, incluso antes que abran sus bocas”³²⁹.

En este sentido el no poder identificarse con los sistemas culturales dominantes, hegemónicos, implicaría más que un no poder, un no querer. La identidad cultural semio-oriental creó mecanismos y discursos que buscaban, finalmente refugiarse y reforzarse en sí mismos.

Los textos que hemos tratado nos enseñan, a través de diversos elementos, un pensamiento, una forma de concebir el mundo con características predominantemente semitas. Los contextos en que todos estos escritos son producidos, tienen algo en común, y es que su estilo, su “personalidad semita” es puesta en cuestión, amenazada, principalmente, por el avance cultural del Helenismo. En este sentido, lo que vemos aquí, son intentos de auto legitimación desde la subalternidad.

Es justamente bajo esta lógica que hay que entender a Taciano y su *Oratio adversus Graecos*, que tal como apunta el título, pretende refutar moral e intelectualmente al Helenismo.

³²⁹ VÖÖBUS; *History I...* Op. Cit.; págs. 18-19.

No os mostréis tan de todo enemigo de los bárbaros, oh griegos, ni juzguéis desfavorablemente sus doctrinas. Porque ¿qué institución entre vosotros no tuvo su origen de los bárbaros?³³⁰

En general éste es el tono de toda la obra: un ataque, que no permite concesiones, ni reconocimiento en lo referente a la cultura griega. Cree firmemente en la superioridad de la cultura bárbara, es decir el judeocristianismo que refleja el sentir semito-oriental.

¿Qué habéis producido que merezca respeto, con vuestra filosofía? ¿Quién de entre los que pasan por los más notables estuvo exento de arrogancia?³³¹

Así, pues, de todo lo dicho aparece claro que Moisés es más antiguo que los antiguos héroes, guerras y divinidades; y más vale creer al que se aventaja por la edad, que no a los griegos, que fueron a sacar de esa fuente sus enseñanzas sin entenderlas. Porque muchos de sus sofistas, con mucha vana curiosidad, trataron de adulterar cuanto conocieron de Moisés, y de quienes a la manera de Moisés filosofan, primero para dar la apariencia de decir algo original; y luego, para falsificar la verdad, como un conjunto de fábulas, dando un barniz de fingida retórica a lo que no habían entendido³³².

Los ejemplos de superioridad y de antigüedad de la cultura bárbara por sobre la griega son numerosos. Esto anima, por lo tanto, a Taciano, a rechazar rotundamente una cultura que no es la propia.

Y si yo no quiero someterme a las costumbres de ciertas gentes ¿por qué he de ser aborrecido como el ser más abominable?³³³.

Las distintas herejías que surgieron en los comienzos del Cristianismo, llámense Encratismo, Arrianismo, Nestorianismo, o Monofísismo debieran, a nuestros ojos, ser

³³⁰ Oratio 1.

³³¹ Oratio 2.

³³² Oratio 40.

³³³ Oratio 4.

entendidas como el resultado de esta permanente tensión cultural, que refleja “el antagonismo entre las tradiciones oriental y occidental (...), la profunda enemistad del Oriente contra la claridad racional y la movilidad del pensamiento griego, que se pone de manifiesto en la especulación dogmática” y que llega incluso a preguntar y a especular sobre la divinidad. Para un Oriental, como, por ejemplo Efrem, *la maldita disputa, esa fiera que nos devora en silencio proviene de los Griegos*³³⁴.

El “lenguaje natural” (para tomar el concepto de María Teresa Viviani) hablado en las regiones siro orientales del Cristianismo, no dejaba lugar para tecnicismos y abstracciones, a los que los griegos eran “adictos”. El cristiano semito-oriental está marcado por la disciplina y un profundo sentido histórico, que se tradujo en un método gramático-histórico, para el análisis exegético. De este modo, “mientras en las escuelas Helenísticas, la tradición exegética operaba según el principio de que el sentido literal e histórico de los textos sagrados era sólo una corteza que ocultaba un sentido espiritual, el cual tenía que ser descubierto; el origen de la tradición exegética de los Antioquenos se había mantenido cercana al sentido histórico y literal”³³⁵.

Las controversias trinitaria y cristológica traslucen este estado de cosas. En efecto, podemos decir, de modo general, que es en Oriente donde las herejías surgidas de estas discusiones son mejor acogidas. ¿Por qué? Básicamente, creemos, que todas éstas de una u otra manera abogan, finalmente, por la unicidad divina, centrándose en las nociones de *ousía*, *hipostásis*, *physis* y *prosôpon*. Por un lado, el trinitarismo económico, planteado por la intelectualidad semito-oriental, expresa la unidad y la totalidad de la naturaleza divina, que funciona a través de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otro lado, en lo que a Cristología concierne se insiste en su doble naturaleza, siendo cada una de éstas íntegra, completa, sin que se impida la unidad de éstas, con lo cual se afirma la existencia del único Cristo.

³³⁴ MAIER; *Op. Cit.*; pág. 163.

³³⁵ VÖÖBUS; *School... Op. Cits*, pág. 107.

Lo subyacente en este pensamiento es, finalmente, el abismo esencial que existe entre lo divino y lo humano. La unidad del Cristo es el milagro divino para salvar al hombre, el cual se regenera en la perfección con que fue creado, pero jamás podrá ser divinizado. La única relación posible entre el hombre y Dios es gracias a la mediación de la gracia.

Esta tendencia práctica, lógica y racional la encontramos también en el pensamiento islámico, el cual curiosamente conquistó, de forma vertiginosa y definitiva toda la región, que hemos estudiado. ¿Casualidad? No lo creemos. El Islam supo ganarse y acoger a todas las tendencias marginales de la religión cristiana, básicamente por el hecho de que el “lenguaje natural” en que ésta se expresaba era el mismo en que nuestras comunidades olvidadas lo hacían. En este sentido, la lucha que los cristianos subalternos llevaron contra la dominación persa, pero helena principalmente, encontró un aliado fuerte, en el mensaje coránico, capaz de subvertir el orden intelectual y moral de la sociedad, cambiando, definitivamente, la condición de subalternidad e instalando una nueva hegemonía, en la que el pensamiento semita, finalmente, alcanzó una posición dominante. Con lo cual se generaron nuevamente otras subalternidades.

Bibliografía

Fuentes primarias

BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA. *Histoire Ecclésiastique (Ière Partie)*. Editado y traducido por NAU, F. *Patrologia Orientalis* 23. Fascículo 2. N° 113. Turnhout, Brepols, 1977.

BARHADBEŠABBA ‘ARBAIA. *Histoire Ecclésiastique (IIème Partie)*. Editado y traducido por NAU, F. *Patrologia Orientalis* 9. Fascículo 5. N° 45. Turnhout, Brepols, 1983.

EFREM. *Memre sur Nicomédie*. Editado y traducido por RENOUX, Charles. *Patrologia Orientalis* 37. Fascículos 2 y 3. N° 172-173. Turnhout, Brepols, 1975.

Homélie anónimas del VIº siglo: *Dissertation sur le Grand-Prêtre y Homélie* sur la pécheresse I,II,III. Editado y traducido por GRAFFIN, François. *Patrologia Orientalis* 41. Fascículo 4. N° 189. Turnhout, Brepols, 1984.

NARSAI. Narsai's metrical homilies : on the nativity, epiphany, passion, resurrection and ascension. Editado y traducido por GRAFFIN, François. Traducido al inglés por Mc LEOD, Frederick. *Patrologia Orientalis* 40. Fascículo 1. N° 182. Turnhout, Brepols, 1979.

NARSAI. Homélie de Narsai sur la création. Editado y traducido por GIGNOUX, Philippe. *Patrologia Orientalis* 34. Fascículos 3 y 4. N° 189. Turnhout, Brepols, 1968.

Odes of Salomón. Editado y traducido por Charlesworth, J.H, 1973.

TACIANO. Discurso contra los Griegos. Editado por RUIZ BUENO, Daniel. *Padres Apologistas Griegos (S. II)*, Madrid, BAC, 1954.

TEODORO DE MOPSUETIA. Une controverse avec les macédoniens. Editado y traducido por NAU, F. *Patrologia Orientalis* 9. Fascículo 5. N° 45. Turnhout, Brepols, 1983.

TOMÁS. The Acts of Thomas. Introduction –Text-Commentary. Editado y traducido por KLIJN, A.F.J. *Supplements to Novum Testamentum Vol. V*. Leiden, E. J. Brill, 1962.

Trois homélie syriaques anonymes et inédits sur l'épiphanie. Editado y traducido por DESREUMAUX, Alain. *Patrologia Orientalis* 38. Fascículo 4. N° 177. Turnhout, Brepols, 1977.

Fuentes secundarias

BAUER, Walter; *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia, Fortress Press, 1971.

BURCKHARDT, Jacobo. *Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*. México-DF, Fondo Cultura Económica, 1945.

CASSIRER, Ernest. *Antropología Filosófica*. México, FCE., 1971.

CREGG, Robert & GROH, Dennis. *Early Arrianism. A view of salvation*. SCM. Press, 1981.

DRIJVERS, H.J.W. *East of Antioch*; London, Variorum Reprints, 1984.

DUBY, Georges. *Atlas Histórico Mundial*. Barcelona, Editorial Debate, 1997.

FIEY, Jean-Maurice; *Nisibe métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*. Lovaina, SCO, 1977.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*, México, Universidad de Puebla, 1977.

- HANSON, R.P.C. THE SEARCH OF THE Christian Doctrine of God. The Arrian controversy 318-581. Edimburgo, T&T Clarck, 1988.
- HERRERA CAJAS, Héctor. Las relaciones internacionales del Imperio Bizantino durante la época de las grandes invasiones. Santiago, Centro de Estudios Bizantinos, Universidad de Chile, 1972.
- JAMES, E.O. Historia de las Religiones, Tomo III. Barcelona, AHR, 1956.
- JEDIN, Hubert; Manual de Historia de la Iglesia. 2 Vol. Barcelona, Editorial Herder, 1960.
- KOHLER, Kaufmann. Christainity vs. Judaism: A Rejoinder to the Rev. Dr. R. Herber Newton. New York, 1890. En: apuntes del Profesor Jaime Moreno, “Gnosis / gnosticismo. Historia de la investigación”.
- LOT, Ferdinand. El fin del Mundo Antiguo y el comienzo de la Edad Media. México, UTEHA, 1956.
- MAIER, Franz Georg. Las transformaciones del mundo mediterráneo Siglos III-VIII. Madrid, Siglo XXI, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 9, 1989.
- MARKSCHIES, Christoph. Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre mundos. Madris, Siglo XXI, 2001.
- MEEKS, Wayne & WILKEN, Robert. Jews and Cristians in Antioch in the first four centuries of the Common Era. Michigan, Scholars Press for the Society of biblical literature, 1978.
- MILLAR, Fergus; El Imperio romano y sus pueblos limítrofes. Madrid, Siglo XXI, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 8, 1988.
- NADAL, Juan. Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características. Madrid, Ciudad Nueva, 2000.
- NIMIEGA, J. L., AUBERT, R. & KNOWLES, M.D.; Nueva Historia de la Iglesia, Tomo I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964
- PUECH, Henri Charles. Las religiones antiguas. 2 Vol. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- PUECH, Henri Charles. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, Vol. 1. Colección Historia de las religiones Siglo XXI , Madrid, Siglo XXI, Vol. 7. 1981.

- PUECH, Henri Charles. Las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo. 2 Vol. Colección Historia de las religiones Siglo XXI , Buenos Aires , Siglo XXI, Vol. 5 y 6. 2002.
- PUENTE, Gonzalo. Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorti. ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. Orbis Tertius. 3(6):, 1998 [1986].
- SUBALTERN Studies I-II. Writings on South Assian History and Society por Ranajit Guha “et al”. Delhi, Oxford University Press, 1982-1983.
- TOYNBEE, Arnold. El crisol del cristianismo. Historia de las civilizaciones 4. Madrid, Ed. Labor y Alianza Editorial, 1988.
- VIELHAUER, Philipp. Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.
- VIVIANI, María Teresa. Semiótica y Estética. Arquitectura Cristiana Mesoriental (s. I-V d.C.). Tesis (Licenciatura en estética) .Santiago, Chile, Universidad Católica, Departamento de Estética, 1987.
- VÖÖBUS, Arthur. History of Acetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. 3 Vols. Lovaina, Secrétariat du Corpus SCO, 1958-1988.
- VÖÖBUS, Arthur. History of the School of Nisibis. Lovaina, Louvain Secrétariat du Corpus SCO, 1965.
- VÖÖBUS, Arthur. Studies in the History of the Gospel Text in Siraic. Lovaina, Secrétariat de Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum –SCO-, 1952.