

## Capítulo 1

### Del reino impío al reino glorioso

Apuntes sobre el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente

*Héctor R. Francisco*

En 484 de nuestra era, el Católico de la Iglesia de Oriente Mār Babhōy (457-484) fue acusado de alta traición ante el *Šāhānšāh* Pīrōz I (459-484). El acusador fue nada menos que su rival Baršaūmā, obispo de la metrópolis de Nisibis. La acusación tenía como único sustento una carta que el Católico había escrito a un indeterminado correspondiente en “el país de los romanos” y que, por una muy poco azarosa circunstancia, había llegado a las manos de Baršaūmā. En la carta, el Católico aludía al Imperio sasánida parafraseando Daniel 3: 32.<sup>1</sup> Al describir la situación de los cristianos del Imperio persa, el obispo decía: “Dios nos ha confiado a un reino impío [*malkūthā rašīāthā*]” (*AMS* II: 632).<sup>2</sup> Baršaūmā envió de inmediato la misiva a sus aliados en la corte, quienes la hicieron traducir al persa para ser leída ante el monarca. A pesar de que los defensores del Católico se esforzaron por señalar que la expresión “impío” no era más que una manera de decir “no cristiano”, las implicancias políticas de

---

1 Se trata del Daniel deuterocanónico (Taylor, 1994: 113).

2 Las citas de las *AMS* son de Bedjan (1891).

la expresión fueron lo suficientemente sospechosas como para justificar el arresto y ejecución de Babhōy.

Nunca sabremos con exactitud cuál fue la intención de Babhōy al utilizar estas palabras, pero la recurrencia de este concepto en la literatura siríaca no deja dudas sobre lo equívoca que podía ser su interpretación.<sup>3</sup> Además, dos circunstancias de la anécdota llaman poderosamente la atención. Primero, la posibilidad de que ambas interpretaciones sean factibles tanto para el autor como para su eventual audiencia da cuenta de la labilidad misma de las lealtades políticas de los cristianos en el Imperio sasánida. Segundo, la inscripción de la monarquía sasánida en el contexto bíblico (en particular, el libro de Daniel) nos da un indicio acerca de las estrategias discursivas a las que apelaron los cristianos del Imperio sasánida para dar cuenta de su inscripción en un orden político no cristiano. En concreto, los súbditos cristianos del *Šahānšah* contaban con variadas y a veces contradictorias herramientas conceptuales extraídas de la literatura sagrada, la filosofía clásica y los Padres para moderar las tensiones entre una identidad religiosa estrechamente vinculada a una formación política con pretensiones de ecumenicidad (el Imperio de los romanos) y la obediencia política a otra formación política (el Imperio persa sasánida) que —desde otro marco religioso— aspiraba a una ecumenicidad antagónica. Este trabajo se propone responder, a partir de las observaciones previas, el siguiente interrogante: ¿en qué marcos conceptuales incorporaron los cristianos persas a una monarquía que no solo era “pagana” (desde la conceptualización cristiana) sino que, además, aspiraba a un orden ecuménico que rivalizaba con el modelo cristiano?

---

3 Cfr. el *Martirio de Zebinas* donde uno de los mártires utiliza la expresión “el rey impío” (*malkā rasīā*) aludiendo equívocamente a Sapor II y al diablo, *AMS* II: 46.

En relación con este interrogante, el propósito subsidiario de este trabajo será hacer una aproximación al vocabulario por el que la Iglesia de Oriente (mal llamada Iglesia nestoriana) representó su relación con la monarquía sasánida. Partimos de la siguiente hipótesis: el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente articuló una tradición recibida de Occidente (que, con cierta libertad, llamaremos el modelo eusebiano) con las condiciones específicas de la cristiandad irania. Así, la especificidad de los diversos vocabularios eclesiológicos desplegados en la literatura sirio-oriental se encuentra en la manipulación de elementos tradicionales y su reajuste a la coexistencia con una monarquía pagana. El problema que esbozamos no se limita a entender las tensiones derivadas de la coexistencia de comunidades cristianas con una monarquía no cristiana. Además, supone un desafío conceptual ya que la manera en que se percibió la relación entre orden político y religión estaba determinada por conceptualizaciones ajenas a la tradición romana.

El caso de la Iglesia de Oriente resulta significativo en la medida en que nos puede ayudar a pensar la relación entre una “Iglesia” y lo que podríamos llamar con reservas un “orden político” desde un punto de vista alternativo a la evolución que siguió en la cristiandad mediterránea. Desde el siglo IV, tanto en el Occidente latino como en Bizancio, la Iglesia interactuó con un poder “laico” (la monarquía) pero que se definía como cristiano. En ambos casos (aunque con sustanciales diferencias entre ambos modelos), Iglesia e Imperio fueron entendidos como una unidad en la que monarquía y sacerdocio se solapaban de manera parcial y problemática.<sup>4</sup>

---

4 La bibliografía relativa a la relación Iglesia-Estado en las formaciones políticas medievales es extensa y sería imposible hacer un análisis exhaustivo. Nos limitamos a sugerir los siguientes trabajos como lectura introductoria: Dvornik (1966), Kantorowicz (1985 [1957]), Dagron (1996), Angelov y Herrin (2012).

Pero la Iglesia del Oriente se enfrentó a un escenario diferente. Las comunidades cristianas del mundo iranio coexistieron con una formación política cuya legitimidad y marco normativo derivaba de un sistema filosófico-ritual (en otras palabras, una religión) no cristiano (Brock, 1982). Como ya hemos señalado en otro trabajo, dicho orden político no aspiraba a la exclusividad sino a la integración jerárquica de diversas comunidades culturales a la corte del *Šahānšah*. Por cierto, ellas no desconocieron las ideas nodales de la teología política elaborada a lo largo del siglo IV por el cristianismo de matriz romana. Sin embargo, la relación de los cristianos persas con la monarquía zoroastriana difícilmente podría acomodarse a ese ideal. Por otra parte, un modelo basado en la confrontación absoluta (como el que se desarrolló en la literatura martirial preconstantiniana) era igualmente impracticable. En consecuencia, los cristianos del Imperio sasánida desarrollaron diversos modelos de integración cuyas características dependían de variados y a veces contradictorios factores. La característica común a todos ellos fue la distancia tanto de la cooperación íntima del ideal constantiniano como del antagonismo radical de los mártires de la era preconstantiniana. Ciertamente, las estrategias estaban determinadas por muchos factores: la cercanía a los centros (geográficos o simbólicos) del poder; la correlación de fuerzas dentro de las diferentes facciones eclesiásticas (el incidente de Babhōy es un buen ejemplo de eso); la tensión entre clérigos y laicos (dos categorías que no siempre pueden diferenciarse con claridad); y la relación con otras elites religiosas (rabinos, *Electi* maniqueos, magos).

Antes de comenzar nuestro análisis debemos detenernos en un primer problema de orden conceptual: la definición misma de religión en la Antigüedad tardía. Por un lado, numerosos trabajos en torno a la noción de “religión” han demostrado que dicha categoría resulta problemática cuando se la aplica a

las sociedades premodernas (Guerreau, 2002: 25-27). No obstante, otros autores (Glei y Reichmuth, 2012; Schott, 2013; Beduhn, 2015; Stroumsa, 2015) han indicado en la Antigüedad Tardía un momento significativo en su evolución. Por otro lado, debemos recordar —junto con Becker (2014)— que no es posible equiparar mecánicamente las formas de religiosidad irania a un equivalente del cristianismo tardoantiguo. Por el contrario, el “zoroastrismo” sasánida estaba lejos de ser el conjunto coherente de doctrinas y prácticas culturales basadas en un texto revelado y monopolizadas por una elite religiosa (es decir, un clero). Es verdad que, entre finales de la era sasánida y comienzos de la era islámica, el zoroastrismo experimentó un proceso de normativización y canonización. Pero este parece haberse orientado por premisas muy diferentes a las del proceso de canonización del cristianismo. Su impacto no parece haber sido del todo homogéneo y, en el mejor de los casos, sufrió un freno definitivo con la invasión islámica. En suma, el zoroastrismo constituía un conjunto asistemático de prácticas rituales vinculadas de manera más o menos laxa a sistemas filosóficos no siempre homogéneos. Eventualmente, una o varias de esas formas podían tener (como el zurvanismo a finales del siglo V) cierta hegemonía en virtud de sus contactos en la corte, pero el “zoroastrismo sasánida” no tuvo ni una ortodoxia ni una ortopraxis normativas.<sup>5</sup>

A pesar de esta falta de homogeneidad y de aspiraciones exclusivistas, es indudable que la “buena religión” (*Veh dēn*) constituía el vehículo de comunicación entre la monarquía y los estratos superiores de la aristocracia sasánida, de cuya colaboración dependía el *Šahānšah*. La adscripción

---

5 Sobre la historia del zoroastrismo, sugerimos los trabajos de Boyce (1975-1982, 1996) que proponen una mirada que enfatiza la continuidad, así como los de Shaked (1994) y Stausberg (2002) que ponen el acento en las rupturas.

a la *Veh dēn* era la consecuencia de la pertenencia étnica (ser un *ēr*, un iranio).<sup>6</sup> Pero, salvo circunstancias excepcionales, la monarquía nunca esperó del conjunto de sus súbditos una completa uniformidad en sus prácticas religiosas (Van Rompay, 1995; McDonough, 2006). Por el contrario, la idea de una monarquía vinculada exclusivamente a una jerarquía religiosa zoroastriana fue el producto de una interpretación retrospectiva que daba demasiado crédito tanto a la retórica de los testimonios epigráficos como a la literatura pahlavi medieval. En suma, la ecumenicidad irania no se basaba en la imposición (siempre ideal) de una “religión universal” sino en su hegemonía en la coexistencia de variadas formas de religiosidad que, de manera más o menos laxa, se integraban en una red jerárquica. En dicha red, la monarquía patrocinaba diversas comunidades religiosas, aplicando la violencia (persecución) solo cuando el *statu quo* era puesto en contradicción.

Por último, aunque el estrecho vínculo entre monarquía y zoroastrismo se remonta a los orígenes mismos de la dinastía en el siglo III, este experimentó una serie de transformaciones a lo largo de los siglos que se relacionan con la evolución del Estado sasánida. Asumiendo el riesgo de simplificar en exceso, podemos identificar dos momentos de inflexión significativos en los que la política religiosa imperial acompañó cambios en la forma del Estado. Dichos cambios, además, suponían una alteración en la relación entre la monarquía y la elite. El primero se produjo entre los reinados de Yazdegerd I (399-421) y Yazdegerd II (438-457). Durante este período, los reyes intentaron centralizar el poder y reducir la autonomía de la alta aristocracia mediante la cooptación de las aristocracias locales (McDonough, 2005, 2006; Pourshariati, 2008: 65-70;

---

6 La pertenencia étnica se entiende como una *paideia* compartida y una mutua lealtad a un orden político. *Cfr.* Walker (2006) y Payne (2015).

Daryaee, 2009: 21-26). En el segundo momento, durante el reinado de Cosroes I (531-579), la centralización política coincidió con una reforma administrativa a mayor escala. No vamos a detenernos en los aspectos particulares de dicha reforma que abarcó la administración civil, el sistema fiscal y judicial.<sup>7</sup> En este punto nos interesa señalar que su proyecto ecuménico aspiraba a una centralización política sustentada en un modelo de legitimidad real orientado en dos direcciones.

Por un lado, mediante la integración de las diversas elites (geográfica o socialmente) periféricas en detrimento de los estratos superiores de la aristocracia imperial. Dicha integración supuso una mayor interacción con comunidades religiosas subordinadas (judíos, maniqueos, cristianos, hindúes, budistas) que debían ser incorporadas a la red de lealtades aristocráticas (Rubin 1995, 2004). Por otro lado, con una concepción del orden político cuya legitimidad descansaba en su capacidad de colaborar (tanto en un nivel normativo como ritual) con la divinidad en la transición del “Estado de mezcla” al “Estado de separación” de la luz y las tinieblas (Payne, 2015). Aunque esta ideología no era nueva en sus líneas generales, experimentó un alto grado de elaboración filosófica e histórica a lo largo del siglo VI.

En este contexto, la Iglesia dispuso de varias herramientas discursivas para incorporar al orden político pagano en la economía de salvación sin que necesariamente este estuviera cristianizado. En lo que resta de este trabajo, vamos a dar cuenta de esa incorporación analizando el registro de las introducciones a los sínodos, en el contexto de las áreas centrales de la Iglesia de Oriente en los siglos V y VI.<sup>8</sup> En particular,

---

7 Acerca del debate en torno a la reforma de Cosroes y sus consecuencias, ver los trabajos de Rubin (1995, 2004), Gariboldi (2006) y Howard-Johnston (2008, 2014).

8 Por áreas centrales entendemos las regiones de Mesopotamia central e Irán occidental donde el vínculo con la monarquía por proximidad geográfica era más estrecho. Con esto queremos dejar en claro que en las periferias del Imperio esa relación podía interpretarse de manera diferente a la luz de contextos distintos.

vamos a detenernos en el análisis de las introducciones narrativas a los cánones sinodales donde se despliegan estrategias narrativas por las que los obispos buscaban modelar patrones de relación con una autoridad política ecuménica pero cuyas bases eran distintas a las del ecumenismo cristiano.

Los sínodos<sup>9</sup> de la Iglesia de Oriente proveen material de interés para entender tres tensiones convergentes en el modelo eclesiológico: las relaciones de poder al interior de la Iglesia (ya sea entre clérigos, monjes y laicos, como entre las diversas sedes episcopales), su relación con la Iglesia de Occidente (*i.e.* el Imperio romano) (de Wries, 1958; Fiey, 1967) y su relación con la monarquía. En lo que respecta a este último punto, las introducciones narrativas que a menudo acompañan los cánones sinodales ofrecen raros pero valiosos testimonios relativos a las maneras en que era representada la relación entre la Iglesia y la monarquía. Estas introducciones proveen diversas estrategias retóricas de relación entre la Iglesia y la monarquía y muchas de ellas son adaptaciones de modelos extraídos de la patrística occidental.

Para comenzar, debemos señalar una diferencia tanto en el tono como en los contenidos entre las introducciones de los sínodos del siglo V<sup>10</sup> y aquellas correspondientes a los de los siglos VI y VII.<sup>11</sup> Del primer grupo, podemos tomar como modelo la introducción a los cánones del sínodo de Mār Isaac (410) que atribuye al monarca la iniciativa de suspender la persecución declarada por sus antecesores. Aunque es imposible determinar si la introducción fue contaminada en el proceso de transmisión, podemos afirmar —con relativa seguridad— que los contenidos reflejan las condiciones en las que los cristianos se encontraban en los primeros años del reinado de

---

9 En este trabajo utilizamos la edición de Chabot (1902) que, con sus deficiencias, sigue siendo la versión estandarizada. Para un panorama general del derecho eclesiástico sirio-oriental, ver Selb (1981).

10 Nos referimos a los sínodos de los años 410, 420, 424, 486 y 497.

11 Los sínodos de los años 544, 554, 576, 585, 596, 605 y 612.



Yazdegerd I. Los primeros párrafos de dicha introducción describen al rey como el restaurador de la paz y la libertad de “las Iglesias del Señor”, protector del clero y responsable de la reconstrucción de las iglesias destruidas durante las persecuciones (*Synodicon Orientale*: 17-19). Así, el rey de reyes es sugerido (aunque nunca explícitamente asimilado) como un “segundo Constantino” (McDonough, 2008). Unos párrafos más adelante, el autor relata la lectura ante el rey de una carta (*‘egarthā*) enviada por los obispos occidentales reconociendo la primacía del obispo de Seleucia y Ctesifón sobre todos los obispos persas.<sup>12</sup> Luego de leída la carta el monarca proclama su validez:

Y la voluntad de Dios incitaba al corazón del rey de reyes Yazdegerd a hacer todo tipo de bien y a realizar cosas excelentes, como está escrito: “el corazón del rey es como una corriente de agua en las manos del Señor, lo inclina al lado que quiere” (Prov. 21: 1) y en el mismo momento que Yazdegerd escuchó la lectura, dijo con alegría en la mente: “Oriente y Occidente son una sola autoridad bajo el poder de mi majestad” (*Synodicon Orientale*: 19).

Inmediatamente, Yazdegerd ordena a sus magistrados inscribir en una “carta”<sup>13</sup> dirigida a los gobernadores provinciales los nombres de los cuarenta obispos que serán enviados a las diversas diócesis para que colaboren con ellos

---

12 La carta la firman Porfirio “obispo Católico” de Antioquía y los obispos Acacio de Alepo, Paqidā de Edesa, Eusebio de Tellā y Acacio de Amida (*Synodicon Orientale*: 18). La mención a la carta reconociendo a Isaac como obispo primado de la Iglesia de Oriente instituye a la Iglesia de Occidente (en este caso a la Arquidiócesis de Antioquía) como fundamento de la autoridad del obispo de Seleucia y Ctesifón. Esta geoclesiología que reconoce la primacía honorífica de Occidente sobre la Iglesia persa será abandonada en los sínodos posteriores (Jammo, 1995).

13 En este punto el autor de la introducción no usa el término siríaco *‘egarthā* sino una transliteración de un término técnico de la administración sasánida: *PHRDYQ*, derivada del persa medio *frawardag* (“carta”), refiriéndose a una carta oficial del rey a sus subordinados.

en el restablecimiento del orden de acuerdo con los cánones conciliares. En la escena, las consideraciones geoecclesiológicas y geopolíticas permanecen para nosotros en un segundo plano. En cambio, nos interesa señalar dos relaciones: aquella que hay entre el oficio episcopal y la autoridad real y la que el autor establece entre la providencia divina y la acción del monarca. En cuanto a la primera, la carta real confiere la fuerza coercitiva del Estado a la autoridad simbólica de los obispos enviados por el sínodo. En otras palabras, la carta real daba potencia a una autoridad que devenía de la carta enviada por los obispos de Occidente. Así, el patronazgo real se hacía imprescindible para someter a los colegas díscolos que desconocían la primacía del Católico de la capital imperial, pero no la legitimaba.

En segundo lugar, el autor inscribe la acción de Yazdegerd en el marco de la providencia divina. En efecto, las palabras y acciones del rey son el resultado de la inspiración de Dios. El origen divino de la intervención de Yazdegerd es corroborado por la referencia al texto bíblico. No obstante, el monarca es presentado como un agente involuntario de la voluntad de Dios que actúa movido por la lectura de la carta de los obispos romanos. Esta imagen del rey de reyes como protector de la Iglesia tiene ecos en autores occidentales contemporáneos como Teodoreto y Sozómeno. En efecto, ellos describen a Yazdegerd I como un sabio monarca bárbaro que se mostró favorable (al menos al inicio de su reinado) a los cristianos (McDonough, 2008; Daryaei, 2009: 21-22). Sin embargo, la relación entre la Iglesia y el monarca se mantiene en términos estrictamente personales, ya que su buena disposición depende primariamente de su relación de amistad con el embajador romano y portador de la carta (el obispo de Martirópolis, Marūthā) y con el Católico Mār Isaac. En tal sentido, la intervención real en favor de la Iglesia no parece haber sido el fruto de la interacción entre dos instituciones

(sacerdocio y monarquía) sino de la capacidad del monarca para actuar como patrón y benefactor a partir de una consideración geopolítica (sus relaciones con Roma). A cambio de la libertad otorgada, los obispos ruegan a Dios por su reinado:

Todos rogamos unánimemente a nuestro Dios misericordioso que sume días a los días del victorioso e ilustre rey Yazdegerd, rey de reyes, que sus años se prolonguen por siempre, y permanezca por los siglos de los siglos. (*Synodicon Orientale*: 20)

Por exaltadas que puedan parecer las palabras de los obispos, estas no reflejan la dualidad del orden político (*Imperium* y *Ecclesia*) como instituciones equivalentes que cooperan en el plan de Dios, sino la reciprocidad debida a un patrón benévolo que restableció la paz (al cesar en la persecución) y el orden (al empoderar a los obispos asistentes al concilio con su propia autoridad). En otras palabras, el papel del monarca en la consumación del plan divino se reduce a una intervención individual determinada por necesidades coyunturales. Este mismo modelo de monarca que, inspirado por Dios, ejerce un patronazgo benéfico sobre la Iglesia se encuentra con variantes menores en las introducciones de los sínodos de la primera mitad del siglo V. Los sínodos de 424 (*Synodicon Orientale*: 43), de 486 (*Synodicon Orientale*: 53) y de 497 (*Synodicon Orientale*: 62) se limitan a repetir los epítetos protocolares. Por su parte, el sínodo de 420 encabeza la introducción de una manera más expresiva:

En el año 21 del reinado del victorioso Yazdegerd [I], rey de reyes, aquel cuya entera majestad (*malkūteh*), por la bondad (*taybūthā*) de Dios, hizo prevalecer la tranquilidad del mundo y cuya benevolencia (*marḥmānūteh*) extendió la exaltación (*rūmārmā*) de

las Iglesias y los rebaños de Cristo en todo el Oriente.  
(*Synodicon Orientale*: 37)

Aquí encontramos una forma más elaborada del mismo modelo. Por la bondad de Dios, el rey es responsable de la tranquilidad del mundo y la exaltación de las Iglesias. La distinción entre ambas esferas puede parecer sutil pero no es insignificante. Mientras que la primera, ejercida sobre el mundo, es realizada a través de su majestad (literalmente “su reino”), la exaltación de las Iglesias es consecuencia de su benevolencia (*marḥmānūteh*). En otras palabras, el autor parece haber limitado los efectos de cualquier asociación entre la institución monárquica y la Iglesia.

Desde la segunda mitad del siglo VI, encontramos una evolución del vocabulario que apunta a una cierta institucionalización de la relación entre la Iglesia y la monarquía y una tendencia a reemplazar el modelo del patronazgo de los reyes a título individual por un modelo providencial de la monarquía en tanto “institución” que participa en el plan divino.

Un testimonio interesante del cambio operado en la percepción cristiana del papel de la monarquía irania se encuentra en la introducción al sínodo convocado en 605 para elegir un nuevo Católico-Patriarca.<sup>14</sup> La introducción a las decisiones tomadas por el sínodo (la mayor parte de ellas rectificadoras de decisiones de sínodos anteriores) describe con detalle las circunstancias que llevaron al célebre teólogo Gregorio de Prath al trono episcopal. La descripción de la elección del Católico se asemeja a la convocatoria del sínodo de 410. Ambas presentan una imagen del rey como un benefactor de la Iglesia divinamente inspirado. Sin embargo, el vocabulario de este sínodo muestra una notable

---

14 A partir de la segunda mitad del siglo VI, los Católicos de la Iglesia de Oriente adoptaron, imitando la titulación romana, el título de Patriarca (Fiey, 1967).

variación. En ella podemos apreciar que la monarquía es presentada como una función dentro del pan divino. En tal sentido, el sínodo que eligió a Gregorio como nuevo Católico reconoce a la monarquía sasánida como una institución inscripta en la providencia divina, independiente de la voluntad del individuo que la detenta. Al narrar la elección del Católico-Patriarca, el redactor la atribuye a la voluntad real inspirada por Dios:

[...] y también en este tiempo [la bondad de Dios] hizo que nuestro Señor victorioso y misericordioso el rey de reyes sea un intermediario [*meṣāyā*] del gran cuidado providencial por nosotros de nuestro salvador [...] Nuestro salvador y vivificador Jesús el Mesías también hizo actuar —con su *acción oculta* [*bmabdānūthā keśiathā*] que sobrepasa todo conocimiento y comprensión de los seres racionales— inspirando, con su misericordia hacia nosotros, el propósito de todos, y poniéndolo al mismo tiempo en la mente del rey de reyes Kūšraw. Y por orden de su Señorío [*marūthā*] elegimos al venerable, santo, excelente por su conocimiento esclarecido y sus obras gloriosas y divinas Gregorio maestro e intérprete de las santas escrituras. (*Synodicon Orientale*: 207-208)

La redacción del fragmento sugiere que la elección del Católico-Patriarca por parte de los obispos fue una simple formalidad mientras que la elección “real” fue potestad del monarca. En efecto, el autor de la introducción al sínodo le confiere el epíteto de “intermediario” (*meṣāyā*) entre la divina providencia y la Iglesia. El uso de este término (como la mayor parte de los conceptos vertidos en el fragmento) no es en ningún modo inocente y revela una verdadera evolución en la manera en que se concebía la relación entre

monarquía e Iglesia con respecto al modelo de los sínodos del siglo V. Para el redactor, la “acción oculta” de Cristo inspira al monarca para ejecutar su plan de elegir al Católico y los obispos se limitan a confirmar la decisión. En otras palabras, al definir al rey como un intermediario entre Cristo y la Iglesia resignifica el modelo de patrón amable inspirado por Dios, desplazándolo hacia un modelo providencial en el que la inspiración divina instituye a la monarquía como su instrumento.

Esta misma evolución es aún más notable en otras introducciones sinodales en las que la autoridad real sobre la Iglesia deriva de la función de aquella en el mantenimiento del orden cósmico. En la introducción al Sínodo de Mār Īṣōyab (585) se elabora toda una teoría que extiende la acción de la providencia divina no solo al monarca como individuo sino a la monarquía pagana misma.

[La providencia de Dios] *hizo surgir de la raza ilustre del reino glorioso* un Señor bueno, poderoso, victorioso, pacífico, filántropo, Señor eterno el rey de reyes Hōrmīzd para la paz de toda la tierra habitada y la alegría de los habitantes del universo. Y por su intermedio y de sus mandamientos con autoridad, buenos y sabios ha hecho aparecer la riqueza inconmensurable de su misericordia. Pues nuestro buen Señor, el victorioso rey de reyes, con su disposición generosa llena de amor a Dios y de amor a la humanidad, dotado de una gran sabiduría hizo ilustre a su reino e hizo del territorio de su gobierno el refugio de la alegría del corazón para todos sus habitantes, arrancó los males como espinas dañinas y como cizaña amarga y plantó todos los bienes como árboles frutales y como una buena semilla, en poco tiempo, ha revivido el territorio de su reino de la mortalidad de las malas obras y lo lle-

nó de la estable riqueza de las buenas obras, y muestra sobre todo la abundancia de su misericordia y la grandeza de su afecto por nuestro pueblo de los cristianos, servidores y sirvientes de su reino, también nosotros [...] oramos a Dios por él [reino] día y noche para que su autoridad sea eterna, y que aquel que habita en los cielos, el Señor de los reyes, esté con él en toda cosa siempre, y que aquellos que habitan la tierra y están en el universo sean sometidos a su Señorío por siempre, de acuerdo con la voluntad del Señor. (*Synodicon Orientale*: 130-131)

Podemos constatar en este fragmento la presencia de un modelo monárquico providencial que combina elementos cristianos y otros característicos de la ideología imperial sasánida. Esa ideología se descubre en el uso de epítetos que reflejan el protocolo cortesano. Ellos no son meras expresiones de adulación, sino la enumeración de virtudes que instituyen a la monarquía como garante de la prosperidad del Universo y colaboradora en la restauración del orden cósmico. En este caso, los epítetos se reinterpretan en clave cristiana para dejar en claro que Dios la instauró para que fuera realizadora del plan divino. Debemos poner de relieve la metáfora del reino como un campo fertilizado por el monarca y la referencia a “buenas” y “malas” obras pues constituyen una adaptación explícita del vocabulario de la legitimidad monárquica (Payne, 2015: 164-198). En efecto, dicha ideología —inspirada en el Avesta— presentaba a la monarquía como una colaboradora de la creación benéfica de Ahura Mazda. A través del sistema ético-ritual de las “buenas acciones” y el sacrificio propiciatorio (*yasna*), el gobierno del rey de reyes aseguraba la restauración de la pureza original del Universo (material y espiritual). Al cristianizar esta ideología, el buen rey pagano inspirado por Dios daba paso a la *monarquía gloriosa* que realizaba el plan divino.

En la misma línea, pero con una notoria combinación entre elementos cristianos y aristotélicos, un clérigo cristiano, conocido como Pablo el Persa, inscribía la monarquía sasánida en un modelo cristianizado de “rey filósofo”. En su exposición de la lógica aristotélica ante Cosroes I (realizada en algún momento de las décadas de 560 o 570) planteaba lo siguiente:

La filosofía, que es el conocimiento verdadero de todas las cosas, está en ti. Y de esa filosofía que está en ti, te traigo los dones. Y no es por adulación. Pues también te son ofrecidos los dones de tu propio jardín. Es propio de las criaturas de Dios que le sacrifiquen víctimas a Dios [...] Pues la filosofía misma dice de la filosofía “mis frutos son mejores que el oro puro y mis asuntos más refinados que la plata” [Prov. 1: 9]. Es decir: la salud, la fuerza, el poder, el dominio, la autoridad, la realeza, la paz, los decretos, las leyes, diciéndolo brevemente, todas las buenas acciones. En verdad el mundo fue hecho por la sabiduría y por ella es gobernado. *Pablo el persa, ad Cosroem.* (Land 1875, 1)

Pero la autoridad real no se limitaba a la prosperidad material del reino. De la misma manera, el rey filósofo podía asegurar la prosperidad espiritual de la Iglesia. Así lo expresaban los obispos reunidos en el sínodo de 612. Ellos fueron incluso más allá al atribuir al rey pagano el mantenimiento del buen orden y la ortodoxia en la Iglesia en el marco de una monarquía universal:

Vuestro Señorío misericordioso nos ha procurado continuamente todos los bienes, no solo en las cosas visibles y en la vida corporal (*bhānīn methazīnīth wḥayē pagrānē*), sino que has querido, en tu inexpressable complacencia del amor a tus súbditos, ocuparte cui-



dadosamente de nuestra vida espiritual (*ḥayērūḥanē*) que consiste en la creencia en la verdad (*haymanūtha dšarārā*) que fue comunicada misericordiosamente al género humano. [...] Suplicamos al Dios del Universo y pedimos a su Señorío todopoderoso que afirme el trono de vuestro reino por la extensión de tu territorio a todos los confines de la Tierra y todas las generaciones del mundo. (*Synodicon Orientale*: 563)

Esta declaración triunfal que —recordemos— coincidía con las victorias del *Šahānšah* en territorio romano, propone un nuevo modelo en el que el monarca pagano no solo es garante de la tranquilidad y prosperidad material de sus súbditos sino también de la vida espiritual de la Iglesia, gracias al sostenimiento de la ortodoxia. Así, la monarquía pagana es más que un simple instrumento involuntario de Dios para ser artífice activo de su providencia. Es indudable que dichas expresiones estaban en estrecho contacto con una situación geopolítica específica y un momento particular en la corte en los que las facciones eclesiásticas disputaban por el patronazgo real. Aun así, el discurso de los obispos ante el rey de reyes sentó las bases de una eclesiología que permitía concebir el poder político, incluso siendo no cristiano, como una función en el orden divino.

Para concluir, no fue hasta pocas décadas antes de la invasión musulmana que la Iglesia de Oriente desarrolló un marco conceptual que le permitía relacionarse con un orden político no cristiano. Este orden se inscribía en la economía de salvación, aunque su cristianización fuera apenas una aspiración que se limitó a algunas narrativas legendarias.<sup>15</sup> Por último, podemos interrogarnos sobre cómo

---

15 Muchos textos cristianos de época tardo-sasánida e islámica dan cuenta de la leyenda de la conversión secreta de algunos reyes sasánidas al cristianismo (Schilling, 2008).

explicar esta evolución. Ella se encuentra en la progresiva cristianización de los estratos superiores de la aristocracia sasánida que, hasta la segunda mitad del siglo VI, habían permanecido relativamente ajenos a la nueva fe. Para el siglo VI, la presencia cristiana en la corte se hizo cada vez más evidente, no solo a través del Católico-Patriarca de Seleucia y Ctesifón sino a través de notables laicos que ocuparon un lugar de intermediación alternativa entre el rey y las comunidades cristianas locales. Independientemente de que ese lugar haya tenido algún grado de institucionalización (las fuentes cristianas de los siglos VI y VII suelen mencionar un *rīš haymanē*, como en el caso del *roš gallut* para los judíos), es indudable que la posición del patriarca como intermediario distaba de ser monopólica y era a menudo desafiada tanto por miembros del clero como por laicos. La progresiva incorporación de la aristocracia persa a la Iglesia tuvo como efecto la emergencia de un estrato aristocrático iranio que fue el responsable de la cristianización de la ideología imperial. La respuesta que dieron los cristianos a su integración a un marco normativo dominado por otra “religión” no fue ni de rechazo absoluto ni de subordinación absoluta. De todas maneras, los cristianos distinguían orden político y trascendencia religiosa sin que ello supusiera una distinción entre religioso y laico. La Iglesia, en tanto institución superadora de cualquier orden político, en la práctica debía reconocer su inscripción en el mundo, que la voluntad de Dios “los había sujetado a un reino impío”, como declaró el Católico Babhōy, pero que aun siendo impío, ese reino era la manifestación de la voluntad del Creador.

## Bibliografía

### Bibliografía primaria

AMS, Bedjan, P. (1891). *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, vol. 2. París-Leipzig, Harrassowitz.

Chabot, J.-B. (1902). *Synodicon Orientale*. París, Klincksieck.

*Pablo el persa, ad Cosroem*, Land, J. P. N. (1875). *Pauli Persae Logica, Anecdota Syriaca IV*, pp. 1-32. Leiden, Brill.

### Bibliografía secundaria

Angelov, D. y Herrin, J. (2012). The Christian Imperial Tradition-Greek and Latin. En Fibiger Bang, P. y Kolodziejczyk, D. (eds.). *Universal Empire. A comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, pp. 149-174. Cambridge, Cambridge University Press.

Becker, A. (2014). Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire. En Hermann, G. (ed.). *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, pp. 7-25. Piscataway, Gorgias Press.

Beduhn, J. (2015). Mani and the Crystallization of the Concept of "Religion" in Third Century Iran. En Gardner, I.; Beduhn, J. y Dilley, P. (eds.). *Mani at the Court of the Persian Kings Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, pp. 247-275. Leiden/Boston, Brill.

Boyce, M. (1975-1982). *A History of Zoroastrianism*. Leiden, Brill.

\_\_\_\_\_. (1996). On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism. En *BSOAS* 59.1, pp. 11-28.

Brock, S. (1982). Christians in Sasanian Empire: A case of divided loyalties. En *Studies in Church History* 18, pp. 1-19.

Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. París, Gallimard.

Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia. The rise and fall of an Empire*. Londres, I.B. Tauris.

de Wries, W. (1958). La conception de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome (II: Les Syriens du Catholicosat de Séleucie-Ctesiphon). En *L'Orient Syrien* 3.2, pp. 149-164.

- Dvornik, F. (1966). *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. Washington, Dumbarton Oaks.
- Fiey, J. M. (1967). Les etapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église Syrienne Orientale. En *L'Orient Syrien* 12.1, pp. 3-22.
- Gariboldi, A. (2006). *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*. Milán, Mimesis.
- Glei, R. y Reichmuth, S. (2012). Religion between last judgment, law and faith: Koranic Din and its rendering in Latin translations of the Koran. En *Religion* 42.2, pp. 247-271.
- Guerreau, A. (2002). *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica.
- Howard-Johnston, J. (2008). State and Society in Late Antique Iran. En Sarkhosh Curtis, V. y Stewart, S. (eds.). *The Idea of Iran, Vol. III: The Sasanian Era*, pp. 118-131. Londres, I. B. Tauris.
- \_\_\_\_\_. (2014). The Sasanian state: the evidence of coinage and military construction. En *Journal of Ancient History* 2.2, pp. 144-181.
- Jammo, S. (1995). Trois synodes, deux ecclésiologies de l'Église de l'Orient. En *Istina* 40, pp. 140-148.
- Kantorowicz, E. (1985 [1957]). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza.
- McDonough, S. (2005). *Power by negotiation: Institutional reform in the fifth-century Sasanian Empire*. Los Ángeles, UCLA.
- \_\_\_\_\_. (2006). A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Tazdgar II (438-457 CE.). En Drake, H. A. *Violence, Victims and Vindication in Late Antiquity*, pp. 69-82. Aldershot, Ashgate.
- \_\_\_\_\_. (2008). A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgar in Christian History and Historiography. En *Journal of Late Antiquity* 1.1, pp. 127-140.
- Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press.
- Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. Londres, Tauris.

- Rubin, Z. (1995). The Reforms of Khusro Anurshivan. En Cameron, A. *The Byzantine and early Islamic Near East. 3, States, resources, and armies*, pp. 227-298. Princeton, Darwin Press.
- . (2004). Nobility, Monarchy and legitimation under the Later Sassanians. En Conrad, L. y Haldon, J. *The Byzantine and Early Islamic near East, VI Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, pp. 235-274. Princeton, Darwin Press.
- Schilling, A. (2008). L'Apôtre du Christ, la conversion du Roi Ardašīr et celle de son vizir. En Jullien, C. *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide*, pp. 89-111. Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Schott, J. M. (2013). *Christianity, Empire and the Making of Religion in Late Antiquity*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Selb, W. (1981). *Orientalisches Kirchenrecht. Band I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*. Viena, ÖAW.
- Shaked, S. (1994). *Dualism in transformation: varieties of religion in Sasanian Iran*. Londres, School of Oriental and African Studies, University of London.
- Smith, K. (2012). Constantine and Judah Maccabee: History ad Memory in the Acts of the Persian Martyrs. En *JCSSS* 12, pp. 16-33.
- . (2016). *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press.
- Stausberg, M. (2002). *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-rituale*. Colonia, Kohlhammer.
- Stroumsa, G. (2015). *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press.
- Taylor, R. (1994). *The Peshitta of Daniel*. Leiden, Brill.
- Van Rompay, L. (1995). Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421). En Lambergis, M. y Van Deun, P. (eds.). *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, pp. 363-375. Lovaina, Peeters.
- Walker, J. T. (2006). *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley, University of California Press.

Young, W. (1974). *Patriarch, Shah, Caliph. A study of the relationship of the church of the east with the Sassanid Empire and early Caliphates up to 820 a.d.* Rawalpindi, Christian Study Centre.