

Naturaleza y voluntad en la teología martirial del *Primer discurso sobre los mártires*



Héctor R. Francisco

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad de Buenos Aires.
Universidad de San Andrés, Argentina
hfrancisco@conicet.gov.ar

Fecha recepción: 02/07/2024. Fecha aceptación: 02/09/2024

Resumen

Este trabajo se propone dos objetivos. En primer lugar, analizar el uso de la metáfora eclesiológica de las piedras y el templo en el contexto de la teología simbólica de la tradición cristiana siríaca. En segundo lugar, y a partir de ese primer análisis, nos proponemos entender la tensión entre naturaleza, voluntad y libre albedrío en la teología martirial del *Primer discurso sobre los mártires*, un encomio dedicado a los mártires de la iglesia sasánida escrito por un autor anónimo perteneciente a la *Iglesia del Oriente*. En concreto, sostendremos que esa teología era una respuesta a las cosmologías dualistas que entendían el impulso hacia el martirio como el resultado de un rechazo absoluto del mundo material.

Palabras claves: naturaleza, voluntad, antigüedad tardía, martirio

Nature and Free Will in the Theology of Martyrdom of the *First Discourse on Martyrs*

Abstract

This paper aims to analyze the use of the ecclesiological metaphor of the stones and the Temple in the context of the symbolic theology of the Syriac Christian tradition. Then it proposes to understand the tension between Nature and Free Will in the theology of the *First Discourse on the Martyrs*, an encomium on Martyrs written by an anonymous author belonging to the *Church of the East*. In particular, we will argue that this theology was a direct response to dualistic cosmologies that understood the impulse towards martyrdom as the result of an absolute opposition to the material world.

Keywords: nature, free will, Late Antiquity, martyrdom.

En este trabajo exploraremos el uso del concepto de *naturaleza* (Sir. *kyānā*, Gr. φύσις) como herramienta polémica en el contexto de la teología martirial en la *Iglesia del Oriente*¹ entre los siglos V y VI. En particular, nos interesaremos en su articulación con otros dos conceptos nodales de la antropología cristiana: *libertad* (sir. *hē`rūthā*, gr. ἐλευθερία) y *voluntad* (sir. *ṣebyānā*, gr. θέλημα). En la cultura siríaca de la Antigüedad tardía, estos conceptos fueron el foco de un debate que enfrentó a la ortodoxia nicena con las tendencias dualistas (maniqueos y marcionitas) en torno a cuáles eran los motores de la agencia humana, en particular en el impulso que llevaba a los hombres tanto a la santidad como al pecado. Como veremos, este debate tuvo ecos en la teología martirial, que empleó los mismos conceptos para dar cuenta de la vocación por el sacrificio por la fe. Para explorar esta proyección de la antropología cristiana en lengua siríaca en un contexto martirial, tomaremos como centro de nuestro análisis un tratado en prosa anónimo titulado *El Primer discurso a la gloria y actos heroicos de los santos mártires de la tierra de Oriente* (Peeters, 1911, 706). Este tratado desarrolla una teología martirial basada en la primacía de la voluntad humana (guiada por el amor –Sir. *hūbā*, Gr. ἀγάπη– a Dios) como vía de superación de los límites impuestos a la naturaleza. Como veremos más adelante, este énfasis en la voluntad y el libre albedrío puede ser entendido como una respuesta al fatalismo cosmológico y antropológico de las corrientes dualistas² en el Iraq sasánida. Su autor se enfoca en una teología martirial en la que la vocación de los héroes cristianos no constituye un rechazo absoluto de la creación material ya que ella es el fruto de la acción de un Dios benéfico.

El Primer discurso sobre los mártires en contexto

El *Primer discurso* es un tratado sobre los mártires compuesto en forma de encomio dedicado a los héroes cristianos ejecutados durante la persecución de Sapor II *circa* 340. El original siríaco se conserva incompleto en dos manuscritos³ y fue publicado (con numerosas deficiencias) por el padre Paul Bedjan (1891, pp. 57-122). Además, existe una traducción fragmentaria al armenio conservada en varios manuscritos preservados en la Biblioteca Nacional de Armenia en Ereván. Esta versión fue publicada póstumamente por Galowst Ter Mkrtčean (1921).

La composición de este texto se encuentra enmarcada en el contexto de profundas transformaciones experimentadas por la comunidad cristiana ortodoxa del Imperio Sasánida a lo largo del siglo V.⁴ Por un lado, se produjo un proceso de definición doctrinal y eclesiológico relacionado con el período de relativa estabilidad religiosa bajo el reinado Yazdegerd I (399-420). Durante este período no sólo se difundieron el Credo y los cánones de Nicea sino que además comenzó un largo (e incompleto) proceso de estructuración de la jerarquía episcopal en torno al obispo de la capital imperial en Kōkhē.⁵ Este proceso no hubiera sido posible sin la presencia cristiana en la corte real que, si bien no era nueva, se hizo más notoria compitiendo con más o

1 Es decir, la Iglesia dentro del Imperio Sasánida.

2 La historia de la polémica doctrinal entre la ortodoxia nicena y las teologías dualistas de Marción y Mani es extensa. Para un panorama general remitimos al lector a los trabajos de Boyancé (1967), Beck (1957, 1978), Han J. W. Drijvers (1987), Blackman (1948), Griffith (2009) y Robertson (2018).

3 El más antiguo es el *Vat. Sir.* 161 (ff. 1v-18v) del siglo IX preservado en la Biblioteca Vaticana. El otro manuscrito es el *Diyarbakir 96* (fechado entre los siglos XI y XII) perteneciente a la biblioteca del arzobispado Católico Caldeo de la ciudad turca de Diyarbakir (la antigua Amida romana). En la actualidad este manuscrito se conserva en la biblioteca del Patriarcado Católico Caldeo de Bagdad. A fines del siglo XIX el célebre orientalista Jean Baptiste Abeloos encargó una copia del manuscrito, hoy contenida en la *Staatsbibliothek* de Berlín (Ms. Or. Oct. 1256, ff. 1-151).

4 Por economía de espacio omitimos hacer una historia del cristianismo en el mundo iranio. Remitimos al lector a los trabajos clásicos de Labourt (1904), Asmussen (1983).

5 Suburbio ubicado en la rivera oeste del Tigris frente a la capital imperial Ctesifón, en el emplazamiento de la antigua Seleucia.

menos éxito con otras comunidades culturales por el patronazgo del Rey de reyes.⁶ Por otro lado, hubo un desarrollo del culto de los santos, en particular de los mártires de la persecución bajo Sapor II (c. 340). La proliferación de una literatura martirial que contaba las historias más o menos ficticias de estos héroes fue la base del desarrollo de santuarios dedicados a su memoria que, a su vez, fueron un potente mecanismo de promoción de la autoridad episcopal.⁷

Su autor anónimo fue con toda probabilidad un clérigo cristiano niceno de lengua siríaca que vivió en el Imperio Sasánida. Más allá de esta generalización resulta muy difícil determinar una fecha o lugar precisos. En la versión armenia (que aparentemente conserva partes perdidas en el original siríaco) se sugiere que el texto habría sido compuesto en algún momento de la década del 380 (Ter Mkrtčean, 1921, p. 24). Esta referencia cronológica (si efectivamente se encontraba en el original siríaco) es muy poco probable, ya que el autor parece conocer la muerte de Sapor II y las medidas favorables hacia los cristianos de su nieto Yazdegerd I. Si esto es así, deberíamos fechar su redacción final no antes del 410 y con más probabilidad entre mediados y finales del siglo V. Tampoco podemos hacer una identificación precisa del lugar de composición. Al respecto, podemos proponer dos lugares posibles. La primera es la sede del Católico en Kōkhē. La segunda, es la sede episcopal de *Karkhā dLedan* en la región de Juzestán (hoy Ahwaz, en el Irán occidental), también una de las residencias imperiales. Ambas ciudades fueron importantes centros episcopales en donde existieron no menos importantes santuarios dedicados a los mártires del siglo IV. La composición del *Primer discurso* puede estar vinculada al desarrollo de las fiestas en su honor y de la consagración de *Martyria* locales promovidos por sus obispos.⁸

El autor del *Primer discurso* comparte con otras figuras de la poesía teológica siríaca primitiva (Afraates, Efrén, Pseudo-Isaac de Antioquía) un mismo vocabulario y métodos exegéticos. Dichos métodos se destacan por su carácter primariamente simbólico, esto es, que se asientan en el uso de títulos, metáforas, imágenes y símiles que expresaban la revelación divina por analogía o asociación, a diferencia de la teología sistemática de orientación filosófica (Murray, 1975, pp. 279-340; 1977; Bou Mansour, 1987). En efecto, su método no se organiza a partir de una secuencia lógica de conceptos, sino en la evocación y la analogía. Además, esta teología simbólica se apoyaba en paráfrasis, alusiones o cadenas de *Testimonia* bíblicos. Así, el texto sagrado funcionaba como una “exposición” o “demostración” (sir. *taḥūyṯhā*) del “misterio” (Sir. *rāzā*), es decir, el significado oculto de la imagen.⁹

Aunque estos métodos “simbólicos” de exégesis no son en absoluto exclusivos de la teología en lengua siríaca –de hecho, el uso de imágenes retóricas es muy común entre los padres griegos y latinos (Coakley, 2013; Daniélou, 1950; Rompay & Sæbø, 1996)– muchos de sus empleos concretos son originales. Algunos ejemplos de este tipo de usos a lo largo del *Primer discurso* son las comparaciones a las que recurre su autor para describir a los mártires. En efecto, el autor los define a partir de imágenes: son piedras sometidas a los golpes de los arquitectos/perseguidores (p. 81) o de las vestimentas del sumo sacerdote de Israel (p. 121), son mercaderes sabios (pp. 66-67), navegantes (p. 67), terneros dedicados para el sacrificio (p. 82) entre otras imágenes clásicas de la teología simbólica.

⁶ Para una historia de la evolución doctrinal y eclesiológica del cristianismo sasánida ver los trabajos de Brock (1996, 2024), Fiey (1967), Géro (1980) y Jammo (1995). Para una historia de la relación de los cristianos con la monarquía persa remitimos a los trabajos de Gignoux (1999), Becker (2009), McDonough (2006, 2008) y Payne (2015).

⁷ Sobre el culto de los santos en el cristianismo sasánida ver los trabajos de Wiessner (1967), Smith (2016) y Payne (2015, pp. 23-58).

⁸ Esta especulación se sustenta en la recurrencia a lo largo del texto de la metáfora eclesiológica del templo.

⁹ El ejemplo más claro de esta forma de exégesis simbólica se encuentra en las *Exposiciones* de Afraates el sabio persa (c. 280-c. 345). Cf. Lehto (2010).

Si bien el *Primer discurso* tiene todos los componentes clásicos del género epidíctico en la literatura siríaca del período, sus contenidos van más allá del elogio y desarrollan una verdadera teología del martirio. El texto se organiza en cuatro secciones, cada una de ellas dedicada a un tipo especial de mártires. En primer lugar, un elogio general a los mártires, en especial a los varones (Ed. Bedjan, pp. 57-82). Le siguen una larga sección dedicada a las mujeres (pp. 82-97) y un lamento por la muerte de los pastores (obispos y sacerdotes) de la Iglesia (pp. 97-111). El tratado concluye con una extensa cadena exegética (pp. 111-122) dedicada a demostrar que la persecución fue parte de la economía divina como retribución por los pecados del pueblo de Dios. Allí, el autor dedica varios párrafos a reflexionar en torno a las circunstancias que la desencadenaron y a las razones que despertaron la vocación martirial en algunos héroes en contraposición a aquellos que flaquearon ante la adversidad.

En ese contexto, el simbolismo de la piedra (sir. *kīphā*) es parte de un juego de asociaciones que se desarrolla en dos niveles imbricados. En primer lugar, hay un nivel de la representación simbólica que evoca una virtud a partir de una característica particular de la imagen evocada. En este caso, la constancia y resistencia ante las torturas de los mártires es asimilable a la dureza o resistencia de la piedra. El otro nivel es el material que funciona a partir de la transferencia de las virtudes por contacto físico con los objetos de referencia. En este caso, los mártires depositados en el santuario con las piedras que sustentan el edificio. Así, las piedras constituyen partes del templo-edificio y al mismo tiempo templo-cuerpo de Cristo. Como veremos, esta misma lógica se aplica a las vestimentas sacerdotales, que constituyen una metáfora del vestido-cuerpo del Cristo encarnado. En ambos casos los mártires (por su libre voluntad) asumen las propiedades naturales de las piedras. En las páginas que siguen nos abocaremos a demostrar que ese juego simbólico excede la mera simbología. Al contrario, se demuestra que por sobre la representación simbólica hay además una transferencia de las propiedades de unos a otros.

Los mártires, las piedras del edificio eclesial

En esta sección analizaremos el uso que hace el *Primer discurso* de una imagen tanto cristológica como eclesiológica específica: la piedra como título aplicado a los mártires. Esta simbología fue convencionalmente utilizada por autores como Afraates y Efrén como título aplicado a Cristo y los apóstoles en tanto fundamentos de la Iglesia (*ʿĪdā*) en su doble significado como comunidad y como edificio (Murray, 1975, pp. 205-238). El autor del *Primer discurso* lleva esta imagen un paso más allá, al aplicarla también a los mártires a partir de un doble aspecto. Primero, de la misma manera que Cristo y los apóstoles, los mártires son las piedras que sostienen el edificio eclesial. Esta imagen deriva de la exégesis de Mt. 7:21-29 (la casa construida sobre la roca –sir. *šūʿā*, gr. *πέτρα*) y las epístolas paulinas (Ef. 2:20-22, 1 Cor. 3:10, 16-17, 1 Cor. 2:12-13). En estos pasajes, se produce una equiparación entre el cuerpo de Cristo, la *iglesia* en tanto edificio y la *Iglesia* en tanto comunidad que presenta interesantes paralelos con la metáfora eclesiológica desarrollada en la Iglesia Carolingia y que fuera analizada por Dominic Iogna-Prat (2006). El segundo significado, tal vez menos conocido pero muy significativo, se refiere a los mártires en tanto piedras preciosas que ornamentan las vestimentas sacerdotales.

Veamos brevemente el primer caso. El autor introduce su homilía desarrollando la clásica metáfora eclesiológica que equipara el edificio eclesiástico con el cuerpo de Cristo, parafraseando las ya conocidas citas del evangelio de Mateo (7: 24) y las epístolas de Pablo (Ef. 2: 20-22, 1 Cor. 3: 10, 16-17, 1 Cor. 2: 12-13). El propósito de esta introducción es preparar al lector/audiencia para un entramado de referencias

a lo largo de la homilía que evocan la centralidad de los mártires en la vida de la Iglesia. En efecto, en varios momentos el autor recurre a dicha metáfora para definir a Cristo como *arquetipo* de los mártires. Estos, por su parte, se transforman en su reflejo (*ṭelānīthā*) (p. 111), herederos (p. 66) y deudores (p. 66), ya que con sus muertes han retribuido el sacrificio del hijo de Dios. De esta manera, ellos mismos son también las piedras basales sobre las que se construyó la iglesia/Iglesia. En el comienzo del discurso (conservado en la versión armenia), el autor equipara la pasión de Cristo con los sufrimientos experimentados por los mártires y a estos con la construcción del edificio eclesial:

Construyeron con sus muertes un templo (*tachar*) para ti [Cristo] y te erigieron un altar con la sangre de sus propios cuellos. Cristo es el comienzo y la consumación de ese edificio, como está escrito, pues él es el fundamento y la cabeza del edificio (Ef. 2: 20), y renovó todas las obras de Dios, y edificó el templo santo y glorioso (...) Ustedes son el templo de Dios y el Espíritu de Dios mora en ustedes y (Pablo) dice de Cristo “yo soy como el sabio Arquitecto” (1 Cor. 3: 10) (...) Este es el templo firme y glorioso decorado con colores brillantes de todas las naciones, dice “Ustedes son el templo del Señor, son templo de Dios” (1 Cor. 3: 16) (Ed. Ter Mkrtčean, 1921, pp. 9-11).

En este fragmento podemos notar no sólo el tipo de significados que el autor construye (los mártires como piedras que son el fundamento que sostiene el templo) sino también su método, basado en una exégesis tipológica y la concatenación de *Testimonia*. Primero, los mártires son parte del cuerpo/edificio de Cristo que, a su vez, es el arquetipo del martirio. El salvador es al mismo tiempo el arquitecto que ha dado forma al edificio eclesial, su principio y fin y, sobre todo, su consumación. En una segunda instancia el autor, al elogiar la resistencia de los mártires, equipara las torturas al tallado al que los albañiles someten a las piedras para hacerlas parte del edificio. En suma, los perseguidores son asociados a los canteros que golpean las piedras para darle forma. Por su parte, los mártires son piedras firmes que no pudieron ser doblegadas por los golpes:

Pues he aquí que las piedras cortadas (*kīphē gẓīrān*) y las piedras de la cantera (*psīlāthā*) fueron esculpidas y sometidas a los arquitectos. La espada se desafiló al cortarlas, pero ellas no se desafilaron del amor. El filo se torció al gravarlas, pero ellas no se desviaron de la verdad. Los brazos de quienes las cortaron titubearon, pero ellas no renunciaron a la verdad. Se sacudieron las manos de sus artífices y ellas no se sacudieron de la esperanza que (les) está preparada (Ed. Bedjan, 1891, p. 81).

La espada desafilada (en siríaco *sayphā*, que también significa matanza o genocidio¹⁰) simboliza el fracaso de los perseguidores en minar la fe de los héroes cristianos. Al mismo tiempo, los mártires son piedras que no han perdido su amor por Cristo (no se han “desafilado de su amor”). Por otro lado, la caracterización de los mártires como piedras sobre las que se sostiene el edificio eclesial depende de una larga cadena de *Testimonia* (Mt. 16: 18, Ps. 107: 16; Is. 28: 16; Ps. 118: 22; Rom. 9: 33, Is. 28: 16, Mt. 21: 42; Mt. 7: 24-25) cuyo significado común es el de señalar la resistencia de los héroes cristianos ante las torturas. Con ella, el autor los constituye como la manifestación del triunfo de la Iglesia sobre sus enemigos, proyectando las propiedades de las piedras mismas en ellos. En efecto, los mártires son descriptos como firmes (sir. *šarīrē*) fundamentos del edificio eclesial. El término no es en absoluto casual y su campo semántico es amplio pero significativo. Este adjetivo, que puede traducirse como verdadero, firme o fiel, connota no solo la cualidad de aquello que es verdadero o digno de confianza sino también de aquel que tiene fuerza y constancia. Así, al

¹⁰ En la actualidad, el término *sayphā* (en dialecto occidental *saypho*) es usado para conmemorar las matanzas de asirios y armenios perpetradas por el Estado turco durante la Primera Guerra Mundial.

definir a los mártires como piedras firmes proyecta una cualidad propia de la roca en una virtud humana. Esa transformación depende del amplio y complejo conjunto de significados puesto en juego en el adjetivo *šarīrā*. Como dijimos, éste denota al mismo tiempo la idea de fuerza o firmeza material y la cualidad moral de la veracidad, confianza o fidelidad. Por otra parte, el término también es usado como sustantivo para designar a los oficiales reales. Ella indica también la especial relación entre Dios y sus mártires, caracterizada como una relación de fidelidad entre un monarca benévolo y sus obedientes súbditos.

En esta metáfora encontramos una imagen clásica de la eclesiología cristiana que, como ya mencionamos, deriva de una tradición exegética bien establecida entre los teólogos de lengua siríaca. Hasta aquí, poco hay de novedoso. Pero, como ya señalamos, el uso eclesiológico no se limitó a esta imagen de la piedra como fundamento de la Iglesia/edificio/cuerpo. El *Primer discurso* asocia también esta misma metáfora a un segundo modelo: aquel de las gemas que ornamentan tanto el edificio eclesial como las vestimentas sacerdotales. Encontramos un avance de esta metáfora al finalizar la sección dedicada a los mártires/piedras, cuando el autor insta a su audiencia a construir también su propia Iglesia (*īdtā*) con *las piedras asesinadas* (*kīphē qīlāthā*) y *piedras de cantera apedreadas* (*psillāthā rgīmāthā*). Y agrega que los mártires son: “[...] una hematita (*tab ‘ā dadmā*, literalmente “gema de sangre”) para ornamentarla (*seqlāh*) y perlas (*margānyāthā*) de sufrimiento para decorarla (*tašbītāh*)” (Ed. Bedjan, 1891, p. 82).

No resulta difícil notar que la metáfora experimenta un sensible cambio de perspectiva. En efecto, ya no se trata de las piedras que con su firmeza sostienen el edificio eclesial, sino de piedras ornamentales que le confieren belleza. Este cambio es posible en parte a la manera asistemática con la que el autor procede a concatenar imágenes. Pero resulta más importante notar que el cambio de énfasis permite reconocer una segunda operación en la que las gemas son agentes en la santificación de la iglesia/Iglesia en su doble dimensión como edificio y como comunidad de fieles. Esta santificación se produce gracias a la presencia material de las gemas en el edificio y la consiguiente transmisión de sus cualidades. En este punto, la simbología asociada a la materialidad de las piedras resulta fundamental ya que ese ornamento supone, sobre todo, la transferencia de las cualidades visibles de la gema al edificio eclesial. En este caso, la hematita, piedra de color rojo, evoca la sangre de los mártires mientras que la perla simboliza la victoria en el martirio (Magnani & Russo, 2013, p. 14). De esta manera, notamos que hay un doble juego en la imagen. Por un lado, de carácter simbólico, ya que las piedras representan las virtudes de los mártires. Pero, por otro lado, el vínculo excede la mera representación, en la medida que las cualidades de las gemas se transmiten al edificio eclesial decorado por ellas.

Este último punto nos resulta relevante para comprender el significado místico del segundo uso de la imagen de la piedra, esto es, como ornamento de las vestimentas del sacerdocio. Es de particular interés la referencia a las doce gemas que decoran la pechera que cubre el *Efod* del sumo sacerdote del templo de Jerusalén es decir la prenda exterior que va sobre su túnica. En el texto bíblico, las gemas representan a las doce tribus de Israel:

Doce piedras estaban fijadas en el Efod del sumo sacerdote transitorio (*rab kāhne dzabnā*)¹¹ y puso sus nombres¹² en su pecho y llevaba su enumeración en línea.¹³ (...) ¡Oh mártires ilustres! ellos son las piedras preciosas que fueron fijadas en el

¹¹ Es decir, en el sumo sacerdote del antiguo Israel.

¹² Es decir, de cada una de las 12 tribus de Israel.

¹³ Cf. Ex. 28: 15-21

vestido del verdadero sumo sacerdote (*rab kāhnē dašrārā*).¹⁴ Y su pecho relucía con ellos, y su cuerpo fue adornado con ellos. Firmes (*šarrē*) como berilios (*berāle*) y santos (*qadīšē*) como zafiro (*saphīlā*) y puros (*dakyē*)¹⁵ como perlas (*marganyāthā*) y con su gloria y sus obras hacen brillar sus apariencias. Como eran aquellas (las piedras) por la ley en sus naturalezas (*dabnāmōsā bakyānahēn*), así (son) ellos (los mártires) en sus voluntades (*bšebyānahēn*) (...) ellos son verdaderamente piedras elegidas (*kēphē gabyāthā*), (...) que fueron puestas en el vestido, la Iglesia, el cuerpo de Cristo que María hizo visible (Ed. Bedjan, 1891, p. 121).



Figura 1. Representación de los atuendos del sumo sacerdote del templo de Jerusalén.¹⁶

En la Figura 1 podemos apreciar una reconstrucción moderna de las vestimentas del sumo sacerdote del templo de Jerusalén en tiempos bíblicos. En ella identificamos la pechera ornada con las doce gemas cubriendo el *Efod* (que es la vestimenta dorada externa que cubre la túnica del sacerdote); cada una de ellas representa a las doce tribus de Israel. De acuerdo con la descripción de Ex. 28: 17-21, la pechera tenía cuatro filas de tres piedras siguiendo este orden:¹⁷

Rubí	Topacio	Esmeralda
Turquesa	Zafiro	Diamante
Jacinto	Ágata	Amatista
Berilo	Lapislázuli	Jaspe

En el contexto bíblico, el *Efod* y las gemas estaban vinculados al oráculo y tenían un valor simbólico sobre el que volveremos más adelante. Por otra parte, tenemos representaciones más o menos contemporáneas de las vestimentas del obispo cristiano. Aquí, dos casos significativos:

¹⁴ En este punto, los manuscritos difieren en la terminología. Mientras que el manuscrito de Berlín usa *rabkūmrē*, "sumo pontífice", el manuscrito vaticano usa *rabkāhnē*, "sumo sacerdote"

¹⁵ El manuscrito de Berlín dice *bdaphnē*, que podría traducirse (de una manera forzada) como "costosos" o "valiosos".

¹⁶ Imagen tomada de https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:High_priests_of_Israel#/media/File:Sommo_sacerdote1885.jpg

¹⁷ La identificación moderna de los nombres de las gemas es insegura. Seguimos la traducción de Reina Valera.



Figura 2. Mosaico de San Apolinario con vestimentas episcopales en la basílica de San Apolinario en Rávena (siglo VI).¹⁸



Figura 3. Imagen de un clérigo de la Iglesia de Oriente en el palacio de Al-Mukhtar en Samarra (siglo IX).¹⁹

Sabemos poco de los atuendos episcopales de los obispos de la *Iglesia de Oriente* en la Antigüedad tardía, y resulta muy difícil establecer a qué vestimenta eclesiástica específica se refiere el autor. No obstante, podemos orientarnos con las dos imágenes precedentes. La primera (figura 2) es la imagen del obispo en el mosaico del ábside en la iglesia de San Apolinario en Rávena (construida en el siglo VI) que muestra al obispo vestido con su *pallium* como insignia de su oficio. La segunda imagen (figura 3) muestra la representación de un sacerdote (probablemente un obispo) de la *Iglesia de Oriente* en el palacio de Al-Mukhtar en Samarra (Irak). Este clérigo (que usa la capucha de origen monástico) viste una prenda llamada en siríaco *urārā* (en árabe *Baṭraṣīl*). Esta prenda –que tiene forma de pechera o estola y es utilizada por el obispo– equivale al *ὠμοφόριον* bizantino o al *pallium* latino y es a menudo asociada al Efod bíblico (Braun, 1907, pp. 653-654). Algunos ejemplos de vestimentas sacerdotales

¹⁸ Imagen tomada de https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7b/CFQS_%22Basilica_di_Sant%27Apollinare_in_Classe_-_Ravenna%22.jpg

¹⁹ Imagen tomada de Baumer (2016, p. 166).

en el contexto iranio sustentan esta identificación. En la Iglesia armenia, una prenda similar al *pallium*, llamada *Vakas*, lleva adosada una pechera adornada con piedras grabadas con los nombres de los apóstoles (Karel, 1992, pp. 85-86; Macalister, 1896, p. 188; Muyldermans, 1926). De esta manera, podemos afirmar con relativa certeza que el autor del *Primer Discurso* tenía en mente un atuendo similar y –a través de las gemas decorativas– establecía una conexión tipológica entre el Efod y la estola del oficio episcopal, que probablemente estuviera adornada con aquellas. Pero no podemos precisar si estas piedras que decoran las vestimentas episcopales son reliquias en el sentido estricto del término, si se trataba de piedras preciosas representando a los mártires (con sus nombres inscriptos) o una combinación de ambas cosas (es decir, relicarios decorados con piedras). Más allá de esta falta de precisión, lo que nos interesa en este punto es destacar la evidente equivalencia entre las reliquias de los mártires y las piedras del Efod en tanto ornamento de las prendas sacerdotales. Así, la vestimenta sacerdotal –como la iglesia/edificio– es una metáfora tanto cristológica como eclesiológica, esto es, la Iglesia como cuerpo de Cristo, que deriva a su vez de la metáfora de “vestir un cuerpo” como imagen de la encarnación (Brock, 1982).

La utilización de piedras preciosas como ornamentos o insignias en las vestimentas de las dignidades civiles o eclesiásticas está en estrecha relación con la simbología atribuida a las gemas en los lapidarios antiguos y medievales que las catalogaban y describían por sus características y propiedades taumatúrgicas (de Mély, 1898; Toral-Niehoff, 2015). Como señalamos, las literaturas tanto judía como cristiana del período se hicieron eco de esta tradición para interpretar el capítulo 28 del libro del Éxodo.²⁰ Aunque no es posible por el momento señalar influencias precisas o que el autor tuviera alguna simbología particular en mente, no es en absoluto arriesgado interpretar el fragmento del *Primer discurso* a la luz de esta tradición. En el siguiente cuadro encontramos las piedras mencionadas en algún punto del *Primer discurso*, todas ellas se encuentran asociadas a virtudes o características que son atribuidas a los mártires.

Piedra	identificación	virtudes
<i>'adamōs</i>	Acero	Solidez (Ed. Bedjan, 1891, p. 83)
<i>šamīrā</i>	Diamante	Dureza (Ed. Bedjan, 1891, p. 83)
<i>īab 'ādadmā</i>	Hematita	Belleza, sangre de los mártires
<i>berūlā</i>	Berilio	Firmeza, verdad
<i>saphīlā</i>	Zafiro	Santidad
<i>marganīthā</i>	Perla	Pureza, sufrimiento

Las propiedades de las gemas en el *Primer discurso*.

Las tres últimas (el berilio, el zafiro y la perla) corresponden al párrafo antes citado dedicado a describir la vestimenta sacerdotal. Pero solo las dos primeras (berilio y zafiro) tienen una correspondencia exacta con las gemas enumeradas en Ex. 28: 18-20. Por el contrario, la perla no pertenece al listado del Antiguo Testamento. ¿Cómo explicar esta inconsistencia? Dado el carácter asistemático del método del autor, no sorprende que el valor simbólico no dependa tanto de la correlación “positiva” del conjunto con el texto sagrado como de las virtudes conferidas a cada una de las partes.

²⁰ Por ejemplo, Filón de Alejandría interpretaba al pectoral y sus doce piedras divididas en cuatro líneas de tres como una representación del universo y los doce signos del zodiaco (Ed. Cohn, 1963, pp. 226, 229). Epifanio de Salamina hace una interpretación simbólica del pectoral en su *De duodecim Gemmis*, tomando cada una de las piedras en sus características, colores y propiedades (de Vis & Blake, 1934; Rabo y Albrecht., 2012). Otro ejemplo del simbolismo de las gemas se encuentra en el *Himno de la Perla*, donde las piedras fijadas en el vestido del protagonista son una metáfora del nuevo cuerpo glorificado luego de la resurrección (Poirier, 2021, p. 403; Sainz & Torijano, 2006, pp. 75-76). Por último, Išo'dad de Merw en su *Comentario al Éxodo* (Eynde, 1955, pp. 176, 179) hace un paralelo entre los colores de las piedras del pectoral y los colores de las telas del tabernáculo.

Así, la presencia de la perla en la vestimenta sacerdotal es perfectamente coherente si tenemos en cuenta su gran importancia en la literatura cristiana (Mt. 13: 44-46) como metáfora del ascenso del alma al paraíso (Klijn, 1960).

Ahora bien, el pectoral del sumo sacerdote del Antiguo Testamento y las gemas que lo ornamentan “hablan” de su oficio en tanto expresan su especial ethos (Rusu, 2022). De la misma manera, los mártires (ya sean sus reliquias o piedras conteniendo sus nombres) “hablan” en el sentido de que transfieren su autoridad (carismática) a la autoridad (institucional) del obispo. Pero esta transferencia no se detiene en la mera representación, ya que las características naturales de las piedras (determinadas por las leyes de la naturaleza) son asumidas por los mártires por su propia voluntad. En efecto, el autor afirma: “Como eran aquellas (las piedras) en la ley en sus naturalezas (dabnāmōsā bakyānahēn), así (son) estos (mártires) en sus voluntades (bšēbyānahēn)” (Ed. Bedjan, 1891, p. 121).

Este juego de transferencias es posible ya que, en la cosmología del autor del Primer discurso, los objetos y las personas se encuentran inmersos en una creación (brīthā) en la que los límites entre los seres animados e inanimados permanecen difusos (Descola, 2012, pp. 112-115; Lloyd, 2018). Las gemas no solo simbolizan sino que sobre todo transmiten propiedades que comparten con los mártires. Al definirlos como “piedras” el autor reconoce la capacidad de los nombres de transferir las propiedades de objetos. Gracias al lugar que Dios le ha otorgado como administrador de su creación, el ser humano alcanza los medios para trascender su propia corporalidad. La gracia divina le confiere dominio sobre ella y le permitía superarla, para así acceder a la deificación (θέωσις) que es el objetivo último del ser humano (Seppälä, 2019). En el caso concreto de la teología cristiana en lengua siríaca, esta capacidad humana de trascender los límites de su naturaleza (kyānā)²¹ se encuentra vinculada a su voluntad y el libre albedrío.

Para comprender mejor la concepción del mundo y del ser humano subyacente al vocabulario del Primer Discurso, detengámonos a describir la cosmología y la antropología de quien indudablemente ejerció una gran influencia sobre nuestro autor: nos referimos a Efrén de Nísibis. Efrén elaboró su cosmología y su antropología a partir de su polémica con el fatalismo del dualismo. Dentro del concepto amplio de “dualismo” comprendemos –de una manera un tanto esquemática y simplista– a las dos grandes corrientes alternativas al cristianismo niceno en el mundo iranio, esto es, el marcionismo y el maniqueísmo. Tanto unos como otros fueron una competencia concreta a la comunidad cristiana nicena de oriente y, a pesar de sus sustanciales diferencias, tenían en común una ontología que reconocía la dualidad del mundo creado y, desde el punto de vista de sus rivales nicenos como Efrén, una antropología pesimista en la que el libre albedrío se ve restringido por una ontología del mal (Ruani, 2016).

En cuanto a Marción y los marcionitas, su teología es mal conocida y en mayor medida solamente a través del sesgo de los heresiólogos ortodoxos de los siglos III y IV. Las reconstrucciones ensayadas por Adolf Von Harnack (1921, pp. 139-147) y Edwin Blackman (1948, pp. 66-80), aunque con diferencias de énfasis pueden ayudarnos a echar luz sobre ella. Para Marción los dos principios opuestos que gobiernan al hombre (la Ley y la Gracia) derivan respectivamente del Dios demiurgo del Antiguo Testamento y del Dios “desconocido” revelado a través de Jesucristo. La creación material (ya sea malvada o simplemente imperfecta) y la Ley (formulada por ese Dios

²¹ Entendida como el conjunto de las cualidades que definen una esencia (Brock, 1990).

demiurgo) pertenecen al dominio de la necesidad mientras que a través de la Gracia del Dios desconocido el hombre se libera del mundo (Bou Mansour, 1983, pp. 101-106).

Para Mani, por su parte, la libertad humana está también limitada por la coexistencia de dos principios eternos e increados de los que deriva una cosmología en la que el mundo material es considerado antológicamente malo. El dominio de la luz se opone al de las tinieblas del que deriva el mundo material. De esta ontología se deriva una antropología en la que la libertad es entendida por Mani como la liberación del elemento bueno (la luz) de su estado de mezcla con el elemento malo (las tinieblas y el mundo material). Así la naturaleza humana se encuentra limitada por su condición material (Bou Mansour, 1983, p. 113).

A pesar de sus evidentes diferencias, el marcionismo y el maniqueísmo coincidían (al menos desde el punto de vista de los polemistas ortodoxos) en un pesimismo antropológico en la que la naturaleza de los entes restringía la voluntad humana y en la que el rechazo al mundo material habilitaba una ascesis y una concepción del martirio particular. Poco sabemos de cómo era visto el martirio entre marcionitas y maniqueos aunque parece plausible, como veremos, que el rechazo a la materia fuese un elemento determinante. El mal sería en última instancia una naturaleza (*kyanā*) creada en el mundo material, y cuyas leyes (*namōsē*) determinaban la imposibilidad de cualquier libre albedrío.²²

Efrén, en cambio, consideraba que el mal no era una esencia y que la creación material era ontológicamente buena. En ella cada entidad (hombres, ángeles, animales, piedras) tenía su propia naturaleza (*kyānā*), es decir que se encontraba sometido a una ley (*namōsā*) determinada por la necesidad (*Ananqī*) o la compulsión (*qīrāh*) que, en última instancia, derivaban de la voluntad divina. Pero, en el caso particular del ser humano, su propia libertad (imagen de la libertad divina) lo habilita para superar las limitaciones impuestas por la naturaleza (Bou-Mansour, 1984, pp. 11-14; De Halleux, 1983, pp. 346-348). De la misma manera, para el autor del Primer discurso la naturaleza creada no es intrínsecamente malvada. Por el contrario, el mal no radica en la esencia sino en la rebeldía voluntaria de los seres racionales (hombres y ángeles/demonios) al plan divino. En tanto que están dotados de razón, los seres humanos actúan por su voluntad (*ṣebyānā*) y su libre albedrío (*ḥē' rūthā*) que los inclinan tanto a la santidad como a la perdición.

De la misma manera que para Efrén la libertad y la voluntad pueden ser la fuente del mal, ellos son también el impulso primario para alcanzar el “favor²³ de Dios” que lleva a la salvación. El autor del Primer Discurso lo formula claramente:

Su [i. e. de Dios] creación (*brūtēh*) no es malvada sino que la libertad es dura, su naturaleza no es perversa sino que la voluntad la profana. Sus órdenes no son confusos sino que los actos perversos la [a la naturaleza] perturban. “Vio Dios todo lo que hizo y he aquí que era muy bueno” (Gen. 1: vv.), pero “la inclinación de Adán (*yaṣreh d'ādām*) es malvada (*bīs*) desde su niñez”²⁴ (Ed. Bedjan, 1891, p. 95).

Las dos citas del libro del Génesis revelan al lector una concepción del mal anclada no en la naturaleza sino en la libertad humana. En efecto, si el mal no es una esencia que reside en la naturaleza de las cosas creadas, éste necesariamente reside en la voluntad humana y en su inclinación a la desobediencia.²⁵ Esta oposición entre creación/ley

22 Cf. Sobre la visión de Efrén sobre la doctrina maniquea de la creación (Mitchell, 1912, pp. XXXI-XXXV, LXV).

23 En siríaco *ṣaybūthā*, que también pueda traducirse como “bondad” o “gracia”, pero sin la carga semántica agustiniana que alcanzará en el Occidente latino.

24 Cf. Gen. 8: 21. La versión Pšīṭā dice: *Mēṭul dyaṣrā dlēbēh dbarnāsā bīs mēn ṭalyūthēh* (“porque la inclinación del corazón del ser humano es malvada desde su niñez”).

25 Sobre el concepto de “inclinación” (*yaṣr*) en la teología siríaca y sus raíces judías ver el trabajo de Adam Becker (2016)

y voluntad/libertad -tanto como origen del mal como en el impulso a la santidad- se encuentra reflejada cuando desarrolla la metáfora de las piedras como elogio de las mujeres mártires:

Y si llamamos a los varones piedras al comienzo de nuestro discurso, he aquí que sus nombres de piedras son femeninos, con mayor razón llamaremos piedras a las mujeres santas ya que el nombre se parece al nombre. (...) Este es el blando género femenino (*gensā raphyā dneqbātā*) que fue endurecido (*'etqasī*) por su voluntad (*šebyānēh*), como la dura naturaleza masculina (*kyanā qašyā ddekhre*) (...) Cuando los varones, la naturaleza dura y firme (*kyānā ḥiṣā wšarīrā*), temblaron; ellas con la naturaleza temblorosa y líquida (*bakyānā zayā 'ā wmet 'ašdānā*), triunfaron. Pues su amor celestial (*ḥūbhēn šmayānā*) es coagulante (*msātā*) y espesó la suavidad (*wkanšāh lraphyūthā*). Y fue condensada y fue solidificada como el acero más firme (*šarīr*) que las piedras y fue endurecida como el diamante más duro que el pedernal (Ed. Bedjan, 1891, pp. 82-83).

En este párrafo el autor define a la naturaleza del género femenino como *raphyā* (blanda, líquida, informe). Pero la cualidad informe y maleable del género femenino, insiste, puede endurecerse gracias a su propia voluntad (en colaboración con el amor celestial que es una cualidad humana, no una disposición divina) para asumir las propiedades de la naturaleza masculina.

En suma, si los mártires pueden asemejarse a piedras, lo hacen en tanto que por su voluntad superaron la naturaleza humana y soportaron las torturas de sus perseguidores para adquirir la victoria con sus muertes. El obispo, su legítimo heredero en tanto portador de sus reliquias, comparte por investidura una porción de ese carisma. Esta teología de la autoridad espiritual solo es posible si primero se afirma una única y benéfica Creación material en la que el libre albedrío es el motor que impulsa tanto hacia el bien como hacia el mal.

Conclusión

Para el autor del *Primer discurso* las leyes y constricciones de la naturaleza pueden ser superadas por la voluntad y el libre albedrío humanos guiados por el amor que atrae el favor divino. La dualidad entre el “ser humano” y la “naturaleza/Creación” se estructura en torno a la capacidad humana de superar sus leyes por medio de su libertad y voluntad. Para comprender la centralidad de esta reafirmación de la voluntad humana en la trascendencia de las constricciones de la naturaleza, es importante volver sobre el contexto religioso en el que nuestro autor se encuentra inmerso. El Imperio Sasánida era una inmensa organización política en la que la pluralidad religiosa era la regla. Más allá de la hegemonía de la religión de la corte y la aristocracia persa (el zoroastrismo), coexistían numerosas comunidades religiosas (judíos, cristianos, maniqueos, budistas, hindúes, entre otros) en un entorno en el que se alternaban conflicto y negociación. En este contexto fluido, las identidades religiosas requerían una permanente reafirmación. La Iglesia nicena, apenas organizada y de ninguna manera hegemónica en ese contexto de pluralidad confesional, necesitaba la formulación de un principio de autoridad carismática y el sufrimiento por la fe era el medio más indicado para generar una autoridad en torno a la que se organizara una comunidad de creyentes. Dicho de otra manera, los obispos de la *Iglesia de Oriente* del siglo V construyeron su autoridad reclamando la herencia de los héroes del siglo IV. El *Primer Discurso* es un testimonio de esa construcción. El culto desarrollado en torno a los mártires jugó un papel fundamental en el afianzamiento de la autoridad del obispo de la capital imperial. Pero ese culto debía desarrollarse a partir de premisas teológicas válidas ya que el carisma emanado del martirio era reclamado por múltiples

comunidades. Las sectas dualistas desarrollaron una teología del martirio que tenía su punto de partida en la batalla cósmica entre la luz y la oscuridad, y en la radical oposición entre la naturaleza/creación material y el espíritu. Esta concepción del martirio como rechazo radical al mundo material se encuentra testimoniada entre los maniqueos (Brand, 2019). Aunque nada sabemos de una teología del martirio entre los marcionitas, sí podemos afirmar que lo consideraban como una fuente de carisma (Hilhorst, 2008; Francisco, 2021). La ortodoxia nicena, en oposición al pesimismo cosmológico y antropológico de los dualistas, considera el camino a la santidad, no como un rechazo absoluto a esa Creación (que es entendida como intrínsecamente benéfica), sino como la superación de las constricciones de la naturaleza (en tanto el conjunto de propiedades que definen a una entidad dominada por la ley y la necesidad). En este sentido, la metáfora de las piedras revela el complejo juego de una teología del martirio que reconoce a la naturaleza/Creación como componente esencial en el plan divino. En suma, los cristianos nicenos desarrollaron esa teología para distinguirse de sus competidores teológicos. Esta se basaba en la bondad intrínseca de la naturaleza/creación y del poder de la voluntad humana para trascenderla.

Referencias

- » Asmussen, J. P. (1983). Christians in Iran. En E. Yarshater (Ed.), *The Cambridge History of Iran: Vol. 3.2 The Seleucid, Parthian and Sasanian periods* (pp. 924-948). Cambridge University Press.
- » Baumer, C. (2016). *The Church of the East: An illustrated History of Assyrian Christianity*. Bloomsbury.
- » Bedjan, P. (Ed.). (1891). *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace, II*. Harrassowitz.
- » Beck, E. (Ed.). (1957). *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen contra haereses* (Peeters, Vol. 169). Impr. Orientaliste Durbecq.
- » Beck, E. (1978). Die Hyle bei Markion nach Ephräm. *Orientalia Christiana Periodica*, 44(1), 5-30.
- » Becker, A. (2009). Martyrdom, Religious Difference and «Fear» as a Category of Piety in the Sassanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh. *Journal of Late Antiquity*, 2, 300-336.
- » Becker, A. H. (2016). The “Evil Inclination” of the Jews: The Syriac Yatsra in Narsai’s Metrical Homilies for Lent. *Jewish Quarterly Review*, 106(2), 179-207.
- » Blackman, E. C. (1948). *Marcion and His Influence*. S.P.C.K.
- » Bou Mansour, T. (1983). La liberté chez saint Ephrem le Syrien. *Parole de l’Orient*, 11, 89-156.
- » Bou Mansour, T. (1984). La liberté chez saint Ephrem le Syrien (suite). *Parole de l’Orient*, 12, 3-89.
- » Bou Mansour, T. (1987). *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*. UCL.
- » Boyancé, P. (1967). Dieu cosmique et dualisme: Les archontes et Platon. En U. Bianchi (Ed.), *The Origins of Gnosticism/Le origini dello gnosticismo* (pp. 340-356). Brill.
- » Brand, M. (2019). In the footsteps of the Apostles of Light: Persecution and the Manichaean discourse of suffering. En E. Fournier y W. Mayer (Eds.) *Heirs of Roman Persecution* (pp. 112-134). Routledge.
- » Braun, J. (1907). *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Herder.
- » Brock, S. P. (1982). Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition. En M. Schmidt (Ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (pp. 11-38). Pustet.
- » Brock, S. (1990). Humanity and the natural world in the Syriac Tradition. *Sobornost*, 12(2), 131-142.
- » Brock, S. P. (1996). The Nestorian Church: A lamentable misnomer. *Bulletin of the John Rylands Library*, 78(3), 23-35.
- » Brock, S. P. (2024). The Christology of the Church of the East. *Religions*, 15(4), 457.
- » Coakley, J. F. (2013). Syriac exegesis. En J. Carleton Paget y J. Schaper (Eds.), *The New Cambridge History of the Bible* (pp. 697-713). Cambridge University Press.
- » Cohn, L. (Ed. 1963). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt: Vol. IV*. De Gruyter.
- » Daniélou, J. (1950). *Sacramentum Futuri Études Sur les Origines de la Typologie Biblique*. Beuchesne

- » De Halleux, A. (1983). Saint Éphrem le Syrien. *Revue théologique de Louvain*, 14(3), 328-355.
- » de Mély, F. (1898). *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge: Les lapidaires grecs*. E. Leroux.
- » de Vis, H. y Blake, R. P. (1934). *Epiphanius De Gemmis: The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by Robert P. Blake... And the Coptic-Sahidic Fragments, by Henri de Vis*. Christophers.
- » Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- » Drijvers, H. J. (1987). Marcionism in Syria: Principles, problems, polemics. *Journal of Early Christian Studies*, 6(3), 153-172.
- » Eynde, C. van den (1955). *Commentaire d'Išō 'dad de Merv sur L'ancien Testament* (Vol. 1). Brepols.
- » Fiey, J. M. (1967). Les etapes de la prise de conscience de son identité patriarcale l'Eglise Syriene Orientale. *L'Orient Syrien*, 12, 3-22.
- » Francisco, H. R. (2021). The Old Testament in the First Discourse on Martyrs. *Scrinium*, 17(1), 110-133.
- » Gëro, S. (1980). The See of Peter in Babylon: Western Influences on the Ecclesiology of Early Persian Christianity. En N. Garsoian & R. Thomson (Eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (pp. 45-51). Dumbarton Oaks..
- » Gignoux, P. (1999). Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après des sources syriaques. *Studia Iranica*, 28(1), 83-94.
- » Griffith, S. H. (2009). Christianity in Edessa and the Syriac-Speaking World: Mani, Bar Daysan, and Ephraem; the Struggle for Allegiance on the Aramean Frontier. *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 2(1), 5-20.
- » Heil, J. P. (1995). Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John. *The Catholic Biblical Quarterly*, 57(4), 729-745.
- » Hilhorst, A. (2008). Christian martyrs outside the Catholic Church. *Journal of Eastern Christian Studies*, 60(1-4), 23-36.
- » Iogna-Prat, D. (2006). *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (v. 800-v. 1200). Seuil.
- » Jammo, S. (1995). Trois synodes, deux ecclésiologies de l'Église de l'Orient. *Istina*, 40, 140-148.
- » Karel, C. I. (1992). *Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East*. Brill.
- » Klijn, A. F. (1960). The so-called Hymn of the Pearl. *Vigiliae Christianae*, 14(1), 154-164.
- » Labourt, J. (1904). *Le Christianisme dans L'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide* (224-632). Lecoffre.
- » Lehto, A. (2010). *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*. Gorgias Press.
- » Lloyd, G. (2018). *Phusis/natura/nature: origines et ambivalences*. En P. Descolá (Ed.), *Les Natures en question* (pp. 19-32). Odile-Jacob.
- » Macalister, R. A. S. (1896). *Ecclesiastical Vestments: Their Development and History*. E. Stock.
- » Magnani, E. y Russo, D. (2013). Exégèse textuelle, exégèse visuelle. Autour du processus de la chose, 'res', dans le haut Moyen Âge. En L. Feller y A. Rodríguez (Eds.), *Objets sous contrainte. Circulation des richesses et valeur des choses au Moyen Âge* (pp. 25-42). Cerf.
- » McDonough, S. (2006). A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Tazdgard II (438-457 CE.). En H. A. Drake (Ed.), *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity* (pp. 69-82). Ashgate.

- » McDonough, S. (2008). A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgerd in Christian History and Historiography. *Journal of Late Antiquity*, 1(1), 127-140.
- » Mitchell, C. W. S. (Ed.). (1912). *Ephraim's prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Williams and Northgate.
- » Murray, R. (1975). *Symbols of Church and Kingdom*. Cambridge University Press.
- » Murray, R. (1977). Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature. En R. H. Fischer (Ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East* (pp. 109-131). The Lutheran School of Theology.
- » Muyldermans, J. (1926). *Le costume liturgique arménien. Étude historique*. Geuthner.
- » Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. University of California Press.
- » Peeters, P. (1910). *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*. Société des Bollandistes.
- » Poirier, P.-H. (Ed.). (2021). *L'hymne de la Perle des Actes de Thomas: Introduction, texte, traduction, commentaire*. Brepols.
- » Rabo, G. y Albrecht, F. (2012). Über die Auferstehung: Ein syrisches Exzerpt der Schrift des Epiphanius von Salamis "De duodecum gemmis". *Oriens Christianus*, 96, 1-7.
- » Robertson, P. (2018). The Polemic of Individualized Appellation in Late Antiquity: Creating Marcionism, Valentinianism, and Heresy. *Studies in Late Antiquity*, 2(2), 180-214.
- » Rompay, L. V. y Sæbø, M. (1996). The Christian Syriac tradition of interpretation. *Hebrew Bible. Old Testament. 1. From the beginnings to the Middle Ages (until 1300)*.-P. 1. Antiquity, 612-641.
- » Ruani, F. (2016). Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque. En AAVV, *Les controverses religieuses en syriaque* (Vol. 13, pp. 67-103). Geuthner.
- » Rusu, T.-C. (2022). How Do Consecrate Objects "Speak"? The Rhetorical Function of Liturgical Objects and Garments in the Eastern Orthodox Church. *Argumentum: Journal the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory & Rhetoric*, 20(1), 119-134.
- » Sainz, J. J. A. y Torijano, P. A. (Eds.). (2006). Las versiones siriaca y griega del "Himno de la Perla". Introducción, traducción y notas. *Collectanea Christiana Orientalia*, 3, 49-81.
- » Seppälä, S. (2019). The concept of deification in Greek and Syriac. *Review of ecumenical studies Sibiu*, 11(3), 439-455.
- » Smith, K. (2016). *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*. University of California Press.
- » Ter Mkrtčean, G. (Ed.). (1921). *Abrahamukhostovanoghi' Vkyk' arevelits'y' Vkyk' Arevelits' t'argmanunk' yasorakanen*. Tparan GitakanInstitowti.
- » Toral-Niehoff, I. (Ed. 2015). *Kitab Giranis: Die arabische Übersetzung der ersten Kyranis des Hermes Trismegistos und die griechischen Parallelen herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. H. Utz.
- » Von Harnack, A. (1921). *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Vol. 45). JC Hinrichs.
- » Wiessner, G. (1967). *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*. Vandenhoeck & Ruprecht.