

ALEXANDRIA, QUASI ROMA: LA DISPUTA DELS PATRIARQUES NESTORI I CIRIL EN EL MARC DEL CONFLICTE TEOLÒGICO-POLÍTIC DE LES NATURES DE CRIST¹

JORDI MARTÍN PONS

Universitat de Barcelona

martinpons@ub.edu

ORCID ID.: <https://orcid.org/0009-0000-7706-8597>

RESUM

Després de la legalització del cristianisme i del Concili de Nicea, el cristianisme va entrar en una etapa de consolidació i estructuració doctrinal, amb un segle V marcat per disputes teològiques sobre la natura de Crist. Aquest període va estar marcat pel conflicte entre Nestori de Constantinoble i Ciril d'Alexandria, que van encarnar posicions cristològiques enfrontades. Les tensions entre ambdós, que van posar en joc qüestions fonamentals com el nombre de naturaleses de Crist, van desencadenar una sèrie de concilis, com els de Efes i Calcedònia, que intentaven establir una doctrina comuna entre la cristiandat ortodoxa, i posar fi a les disputes de les escoles d'Alexandria i Antioquia. No obstant això, aquests concilis no van aconseguir resoldre completament les disputes, i van generar divisions importants dins del cristianisme. En la investigació històrica més recent, la suposada heretgia de Nestori s'ha començat a veure com el resultat d'un malentès teològic, agreujat per les tensions polítiques entre el Papa de Roma i les seus orientals, especialment Alexandria i Constantinoble. Aquesta nova interpretació permet reavaluar el conflicte i les seves repercussions en la configuració de les diferents tradicions cristianes.

Paraules clau: Monofisisme; Diofisisme; Nestori; Ciril; Concili de Calcedònia.

¹ Aquest article s'ha realitzat en el marc dels Projectes de I+D+I (Generación de Conocimiento y Retos Investigación) "Ex Hispania in Imperium: Interdependencia provincial y dinámicas socioeconómicas de la producción y comercio de alimentos en el Alto Imperio" (PID2021-123951NB-I00), i SGR 00246, "Món Antic: Conflicte, economies, societats" (2022-2025)."

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2024

Fecha de admisión: 04 de diciembre de 2024

RESUMEN

Tras la legalización del cristianismo y del Concilio de Nicea, el cristianismo entró en una etapa de consolidación y estructuración doctrinal, con un siglo V marcado por disputas teológicas sobre la naturaleza de Cristo. Este período estuvo marcado por el conflicto entre Nestori de Constantinopla y Cirilo de Alejandría, que encarnaron posiciones cristológicas enfrentadas. Las tensiones entre ambos, que pusieron en juego cuestiones fundamentales como el número de naturalezas de Cristo, desencadenaron una serie de concilios, como los de Éfeso y Calcedonia, que intentaban establecer una doctrina común entre la cristiandad ortodoxa, y poner fin a las disputas de las escuelas de Alejandría y Antioquia. Sin embargo, estos concilios no lograron resolver completamente las disputas, y generaron divisiones importantes dentro del cristianismo. , agravado por las tensiones políticas entre el Papa de Roma y sus sedes orientales, especialmente Alejandría y Constantinopla Esta nueva interpretación permite reevaluar el conflicto y las sus repercusiones en la configuración de las diferentes tradiciones cristianas.

Palabras clave: Monofisismo; Diofisismo; Nestori; Cirilo; Concilio de Calcedonia.

ABSTRACT

After the legalization of Christianity and the Council of Nicaea, Christianity entered a period of consolidation and doctrinal structuring, with the 5th century marked by theological disputes regarding the nature of Christ. This period was defined by the conflict between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria, who embodied opposing christological positions. The tensions between them, which raised fundamental questions such as the number of natures of Christ, triggered a series of councils, such as those of Ephesus and Chalcedon, which sought to establish a common doctrine among orthodox Christianity and end the disputes between the schools of Alexandria and Antioch. However, these councils did not fully resolve the disputes and led to significant divisions within Christianity. In recent historical research, the supposed heresy of Nestorius has begun to be seen as the result of a theological misunderstanding, exacerbated by the political tensions between the Pope of Rome and the Eastern sees, particularly Alexandria and Constantinople. This new interpretation allows for a reevaluation of the conflict and its repercussions in shaping the different Christian traditions.

Keywords: Monophysitism; Dyophysitism; Nestorius; Cyril; Council of Chalcedon.

JORDI MARTÍN PONS és graduat en Història (2018); Arqueologia (2020) i Estudis Àrabs i Hebreus, en l'especialitat d'Hebreu i Arameu, (2023) per la Universitat de Barcelona. Actualment, és investigador predoctoral a l'Àrea d'Història Antiga del departament d'Història i Arqueologia, de la Universitat de Barcelona, a on desenvolupa la seva tesi doctoral: «La recepció d'Egipte a la ciutat a Roma durant la dinastia julioclàudia: dinàmiques culturals i narratives de poder», sota direcció del professor Dr. Lluís Pons Pujol.



INTRODUCCIÓ

El cristianisme, amb gairebé vint segles de vida, ha estat marcat per disputes doctrinals, concilis, cismes i conflictes interns. Durant els primers segles de la cristiandat, aquestes dinàmiques foren de gran riquesa teològica i institucional, tot i les tensions internes que s'hi generaren. Durant el període comprès entre el Concili de Nicea (325) i el Concili de Calcedònia (451), el cristianisme va experimentar un procés d'expansió, consolidació i persecució que no només va implicar l'intent d'adopció de doctrines comunes, sinó també la contínua fragmentació de les seves creences i pràctiques a causa d'aquest mateix fet. En aquest procés és especialment rellevant destacar el debat cristològic sobre les natures de Crist, una qüestió fonamental per a l'ortodòxia cristiana, que va ser profundament marcat per la rivalitat entre les grans seves eclesiàstiques de Roma, Constantinoble i Alexandria. Un debat teològic va estar estretament lligat a les lluites polítiques per l'hegemonia en el si de l'Imperi Romà d'Orient.

En aquest context, les figures de Nestori i Ciril d'Alexandria van jugar-hi un paper fonamental. La controvèrsia se centrava en la conjugació i nombre de les natures de Crist, que va desencadenar una sèrie de concilis, entre ells els de Efes (431) i Calcedònia (451), que intentaren establir una definició dogmàtica comuna sobre aquesta qüestió. Aquest article analitza aquesta disputa, no des d'una perspectiva teològica, sinó històrica, per comprendre millor l'impacte que van tenir en la configuració de les diverses tradicions cristianes orientals i la creació de les primeres fractures profundes en l'ortodòxia cristiana.

L'objectiu d'aquest article és analitzar les dinàmiques històriques que van portar a l'enfrontament entre Nestori i Ciril d'Alexandria, i com aquestes van precipitar la celebració dels concilis d'Efes i Calcedònia, així com les seves conseqüències per a l'evolució del cristianisme. A través d'una anàlisi crítica de les fonts històriques disponibles, es pretén re-

valuar la figura de Nestori i revisar la percepció tradicional de la seva “heretgia”, a la llum de les investigacions historiogràfiques modernes. Així mateix, es vol avaluar l’impacte d’aquesta disputa en la configuració del cristianisme oriental, des d’una perspectiva política i doctrinal, explorant les tensions entre les grans seus patriarcals de l’Imperi Romà d’Orient. A través d’aquest enfocament, aquest treball vol aportar una visió renovada sobre les causes de la fragmentació del cristianisme en el segle V, amb un èmfasi especial en les implicacions polítiques de les disputes cristològiques i l’intent d’Alexandria d’esdevenir *quasi Roma*.

EL “CURT SEGLE IV”: DE NICEA A CONSTANTINOBLE

Ja des de Constantí Clor i, després, amb la promulgació de l’Edictum Tolerationis o Edicte de Sàrdica de Galeri, es va relaxar la persecució contra els cristians i se’ls permetia lliurement el culte. Aquella decisió de Constantí Clor i Galeri era fruit del pragmatisme; el cristianisme era un moviment massa gran al qual enfrontar-se en aquell període d’inestabilitat política. El 313, després de la victòria al Pont Milví, Constantí es va reunir a Milà amb Licini i, amb l’ajuda d’Osi de Còrdova,² es va definir el contingut de la llibertat religiosa en el conegut com a Edictum Mediolanense (Διάταγμα των Μεδιολάνων). Allà es ratificava la tolerància envers els cristians i la devolució immediata dels béns confiscats anteriorment. Aquests tres moments interrelacionats van concedir als cristians un estatus públic i legal dins de l’Imperi; sense un enemic comú, les divisions internes començarien a esdevenir cada cop més evidents.

L’Orient mediterrani visqué amb molta més virulència tot aquell procés religiós durant els segles IV i V, però l’estabilitat política fou superior a la de Roma i Ravenna. Occident, en canvi, esperava nous horitzons polítics i socials amb accent germànic. El Llevant mediterrani, més hel·lenitzat que romà, s’erigí en un espai procliu als debats teològics. Per la seva tradició, els seus contactes centenaris amb el món jueu, egipci, persa i romà, i la seva relació privilegiada amb la filosofia, li atorgaven una visió panoràmica única.

L’any 325, tot just fa 1.700 anys, es va celebrar a la ciutat de Nicea el primer Concili de la història de l’Església,³ segons alguns autors, el més transcendental de la trajectòria de la cristiandat.⁴ Fou l’escenificació d’un ordre que conjugava fe i Estat amb una clara intenció aglutinadora de les disperses sectes cristianes sota un mateix paraigua. La divinitat de Crist

² Osi de Còrdova fou un eclesiàstic hispà (256-357) que va freqüentar els entorns de l’emperador Constantí. A partir del 323, sovint el va acompanyar com a cortesà per ajudar-lo en matèria eclesiàstica (Hefele, 1894: 133). Poc després del Concili de Nicea, es va traslladar de nou a la península Ibèrica, on la influència dels arrians, encarnada especialment en Eusebi de Cesarea, que el va substituir com a conseller eclesiàstic a la cort, va augmentar notablement (Barnes, 1981: 225-226). Per aquest motiu, la seva tasca no va reeixir del tot davant la creixent influència dels arrians a Hispània (Hefele, LeClerq, 1907: 56).

³ Per a més informació sobre la construcció del cristianisme fins a Nicea consulti Behr (2001); sobre les conseqüències i la documentació conciliar consulti Kelly (1950 i 1968), Grillmeier i Hainthaler (1975 a i b), Young (1988), Behr (2004) i Ayres (2004).

⁴ Schaff, 1889: 351.

fou el dogma més important que s'hi va acordar, cristal·litzat en el Credo de Nicea (Jesucrist era a la vegada plenament home i plenament Déu). Tot i que algunes qüestions, com el paper de l'Esperit Sant a la Trinitat, no es decidiren fins al Primer Concili de Constantinoble (381), en el qual es va estipular definitivament la seva divinitat i consubstancialitat amb el Pare i el Fill.⁵

La forma final del Credo de Nicea és un mecanisme que desmunta l'arrianisme, que negava que Crist fos Déu mateix, consubstancial al Pare.⁶ Aquest fet entrava en col·lisió amb els partidaris de la Trinitat (Pare, Crist —Fill— i Esperit Sant com a entitats de Déu) i provocà moltes crítiques entre els ortodoxos, perquè Crist quedava relegat a la categoria de Déu menor, inferior al Pare i no igual a ell. Per a Arri, Crist fou creat (i no engendrat) pel Pare en el moment de la creació del món, al principi dels temps (Proverbis 8:22-30), una mena de mediador entre el Pare-Déu i el món sensible, món al qual el darrer dona forma o dissenya, com si fos una mena d'arquitecte (Pr. 8:30). Segons el prisma arrià, el Pare és el logos pròpiament dit, i el Fill és el logos creat o engendrat del primer; són dues entitats que no poden ser iguals perquè el que s'ha creat no pot ser igual que el creador.

A banda d'algunes qüestions teològiques menors, els pares conciliaris no van establir com s'havia d'emfatitzar la seva humanitat i divinitat. És a dir: de quina manera s'havia de tractar el concepte de persona, substància i naturalesa de Jesucrist. Sorgia així una gran pregunta: com podia Crist ser Déu mateix sense perdre la seva humanitat? La cerca d'una resposta fou central durant més d'un segle i va propiciar una lluita fratricida entre monofisites, miafisites (henofisites) i diofisites.⁷ Aquesta lluita serà coneguda com la disputa cristològica de les naturaleses de Crist, que s'allargarà fins al Concili de Calcedònia (451), l'Henòtic (482), la sentència dels “tres capítols” de Justinià I i més enllà encara.

Els arrians, per altra banda, tenien molt bones relacions dins dels grups de poder més propers a l'emperador Constantí. Segons la tradició, el mateix emperador, al llit de mort, seria batejat pel bisbe arrià Eusebi de Nicomèdia.⁸ Tot i que Nicea va expulsar de l'ortodòxia molts bisbes i clergues arrians, així com el mateix Arri, aquests van recuperar gradualment el seu estatus tot acceptant l'autoritat del sínode. Malgrat Nicea, la via arriana

⁵ Vid. Ritter (1965) i Ortiz de Urbina (1969).

⁶ Arri, tot i haver estat declarat heretge, rep el dubtós títol de principal exponent entre aquells que s'oposaven a la figura de Crist com a fill de la divinitat i igual a aquella. Arri va establir una primera cristologia que es resistia frontalment a la divinitat de Crist i al concepte de Trinitat (Weinandy, 2015: 555).

⁷ Conjunt de doctrines cristològiques que es diferenciaven principalment per l'accent que posen en les naturaleses de Crist i la seva relació amb el Pare. Els monofisites defensaven que la naturalesa divina de Crist absorbeix la naturalesa humana. Aquest corrent va ser molt popular a Egipte i a l'Orient Mediterrani. Els diofisites, en canvi, defensaven dues naturaleses i substàncies en Crist—una humana i una divina—que són iguals i immutables, i van ser especialment populars a les seus d'Antioquia i a l'Orient. Finalment, els miafisites o henofisites (en analogia amb el terme “honeteisme” (Brock, 1996: 26)) representen una *via media* entre els dos corrents, defensant una única naturalesa composta de la humana i la divina, unides en la persona de Crist. Tots tres corrents, però, afirmen que hi ha una sola persona.

⁸ Eusebi de Nicomèdia, bisbe de la ciutat homònima, es va posicionar a favor d'Arri en la disputa sobre la divinitat de Crist. Al Concili de Nicea, va lluitar contra el terme «ὁμοούσιον τῷ Πατρί», acceptant finalment el Credo de Nicea, però generant una interpretació sui generis d'aquest terme, com també van fer altres arrians, com Eusebi de Cesarea. Per a ell, «engendrat, que no fet, d'una mateixa substància amb el Pare» significava «engendrat, que no fet, del Pare» (Barnes, 1981: 226).

tingué una popularitat molt elevada entre els bàrbars germànics que s'assentaren dins del limes imperial, especialment a Occident, on va esdevenir la religió oficial del Regne dels visigots fins al Concili de Toledo del 589, així com dels Vándals (assentats a la regió de Mauretània) i dels Ostrogots (a Itàlia i Dalmàcia).

El Concili i el seu Credo posaven punt final a les lluites intestines entre diferents faccions cristianes, essent Arri i Eusebi de Nicomèdia els representants més destacats entre aquells que no defensaven la plena divinitat de Jesucrist. Una divinitat per la qual va pressionar Constantí, aconsellat per Osi, bisbe de Còrdova, mà dreta doctrinal de l'emperador, i els partidaris de la divinitat plena de Jesucrist. A partir d'aquell moment, els partidaris de la doctrina de Nicea serien anomenats ortodoxos. En el moment del comiat dels pares conciliars, es va fer patent la voluntat de l'emperador de continuar governant els afers terrenals. Mentrestant, els eclesiàstics havien d'encarregar-se del poder espiritual i del manteniment del dogma, deixant clara la seva autoritat: «vosaltres sou bisbes del que està a dins de l'església, més jo sóc bisbe investit per Déu, de tot el que n'està a fora».⁹

En aquest context es desenvolupa el primer gran corrent monofisita, l'apol·linarisme. Basat en les interpretacions cristològiques d'Apol·loni (310-390), bisbe de Laodicea de Síria, sostenia que la humanitat de Crist era incompleta i fou un fervent crític del gnosticisme i l'arrianisme.¹⁰ Segons ell, el Crist encarnat a la terra tenia un cos humà i era una persona-humana, però la seva naturalesa, que era logos (pensament), era divina; aquest fet suposava que el pensament de Crist era consubstancial al Pare, però no la persona, que era plenament humana. Una segona reacció a Nicea seria el corrent de Priscil·lià (340-385), que es va fer fort a Hispània, d'on era originari el seu fundador, i que posava l'accent en aspectes ascètics i gnòstics, com la consubstancialitat de la naturalesa humana amb la divina.¹¹ El bisbe defensava, però, que l'encarnació de Crist fou en aparença i, per tant, no era cap home, sinó que era Déu mateix.

Ambdues interpretacions cristològiques foren declarades heretgies el 381, quan l'emperador Teodosi I convocà el Primer Concili de Constantinoble, que fou presidit successivament pels patriarques Meleci d'Antioquia i Gregori el Teòleg,¹² i, a la mort dels anteriors,

⁹ Mestre, 1997: 375.

¹⁰ Exponent reaccionari a la doctrina de l'arrianisme, que sostenia que la divinitat de Crist havia de ser considerada per sobre de totes les coses (Carter, 2007: 21). Aquesta postura podia portar a la negació de facto de l'aspecte humà de Crist, de manera que només tenia una sola natura i essència (divina) i una sola hipòstasis. Fou el primer a emprar el terme anterior en aquest sentit, referint-se a la unió de cadascuna de les persones que conformen la Trinitat. Per al bisbe siríac, Crist tenia un cos humà, encarnat, amb emocions humanes, però el seu pensament era consubstancial al Pare, és a dir, un amb ell. Així, ni la natura de Crist era plenament humana (logos diví), ni plenament divina a causa de la seva encarnació. L'apol·linarisme era precisament la reacció cristològica a l'arrianisme, de base alexandrina. L'historiador clàssic de l'església, Hèrmies Sozomen, parlava d'aquell amb severa contumàcia: 'Εν τούτῳ δὲ εἰς τὸ προφανὲς προΐστατο Ἀπολινάριος τῆς ἀπ' αὐτοῦ ὀνομαζομένης αἰρέσεως. (Sozom. Ecc. Hist, VI, 22,1-2).

¹¹ El priscil·lianisme, de la mateixa manera que ho feren corrents diversos d'aquell període, com el pelagianisme, va ser molt crític amb la vida de sumptuositat dels estaments eclesiàstics i es va apropar evidentment als moviments gnòstics, que s'espargien per tot l'imperi. Jeroni d'Estridó el va considerar un seguidor de les doctrines marcionites per defensar la plena igualtat entre homes i dones (Ferreiro, 1990: 320).

¹² Juntament amb Basili de Cesarea o «el Magne» (335-379) i Gregori de Nissa (335-395) foren anomenats «Pares Capadocis» (Radde-Gallwitz, 2012: 11).

per Nectari de Constantinoble. Aquell concili va tractar sobre la figura de l'Esperit Sant que, a través de la doctrina de la Santíssima Trinitat, va quedar integrada definitivament a la naturalesa de Déu (Pare, Fill i Esperit Sant són iguals, eterns i consubstancials; tres persones (*prosopon*) diferents unides per una mateixa essència divina —Déu—). Posteriorment, la coexistència trinitària va ser discutida per grups semiarrians (que sostenien que Pare, Fill i Esperit Sant no eren consubstancials, és a dir, que aquells tenien un ordre jeràrquic).

CIRIL I NESTORI: VISIÓ PANORÀMICA

Nestori de Constantinoble

En l'àmbit cristològic, el conflicte de les natures començava a prendre forma a l'Orient. D'entre les diverses seus patriarcal, dues van sobresortir en l'estudi de la Bíblia: Antioquia, a Síria, i Alexandria, a Egipte. L'escola egípcia fonamentava la seva doctrina en elements ascètics i místics, propers al platonisme, que entraven en tensió amb les posicions aristotèliques defensades a Antioquia.¹³ L'escola d'Antioquia va ser la més racional i analítica amb les Escriptures; el seu estudi es basava en elements històrics, contextuals i en l'anàlisi exegetica, allunyada de posicions al·legòriques, com les d'Orígenes.¹⁴ Entre els segles III i IV, va tenir dos exponents heterodoxos de la cristologia diofisita, Joan Crisòstom i Teodor de Mopsuèstia, que van posar l'accent en la complementarietat de les dues naturaleses del Crist encarnat (divina i humana).¹⁵ Però aquella doble naturalesa encara no estava articulada d'una manera consensuada en el si de l'Església. El diofisisme va provocar el sorgiment d'una cristologia antagònica, anomenada monofisisme, que a Alexandria i Constantinoble guanyaria força, defensant que la naturalesa divina de Crist estava per sobre de la seva naturalesa humana.

A la mort de Teodor, el 429, ja era considerat un dels teòlegs més eminents del seu temps, així com un dels més fervents defensors de la naturalesa humana (també de la divina) de Crist, en línia amb els concilis de Nicea i Primer de Constantinoble, esdevenint un dels principals exponents de la defensa de la doble naturalesa de Crist. Aquell fou molt crític amb les doctrines de l'apol·linarisme, i en aquesta crítica fonamentà la posició cristològica antioquena. Un dels deixebles del de Mopsuèstia fou un monjo anomenat Nestori (428-51).¹⁶ Nestori, natural

¹³ En l'esquema antioquè, els homes tenen un paper actiu i són el motor de la història. En canvi, els alexandrins emfatitzen, com fan els corrents platònics, una ontologia estàtica sobre la història (Greer, 1961: 110-151).

¹⁴ Orígenes (185-254) anteposava la fe a la raó, a diferència dels an·t·oquens. En aquest sentit, la fe era considerada necessària per arribar a la veritat plena de Déu (Tzamalikos, 2006: 47).

¹⁵ Joan Crisòstom (ca. 344-407), patriarca de Constantinoble, rebutjava en els seus escrits les interpretacions al·legòriques de les Escriptures que practicaven els alexandrins.

¹⁶ Teodor (350-429), bisbe de Mopsuèstia i un dels referents més importants de l'escola d'Antioquia, fou deixeble del retòric Libani, com ho va ser també el seu company Joan Crisòstom. Els seus escrits van ser defensats pels nestorians, i per aquest motiu se'l va declarar heretge al Segon Concili de Constantinoble (553).

de la ciutat de Germànica, estudià a l'Escola d'Antioquia. Aquell fou el context en el qual Nestori va ser educat i esdevingué un gran orador. Ràpidament, la seva fama es va estendre més enllà del seu monestir, per la qual cosa fou triat per l'emperador Teodosi II com a patriarca de Constantinoble.¹⁷

Poc després de la seva arribada a la càtedra de Constantinoble, Nestori va intentar mostrar un perfil conciliador pel que feia als conflictes teològics que assotaven tot l'Orient, perseguint amb duresa jueus i arrians, criticant les festes de la cort i els monjos que duïen vides dissolutes a tavernes amb companyia femenina.¹⁸ Tot i la seva fama de gran orador, Sòcrates Escolàstic va defensar que el patriarca era un home amb limitacions teològiques evidents, la qual cosa el va portar a un atzucac fonamentat en el seu descoïneixement.¹⁹ També en l'àmbit soteriològic, Nestori, Teodor i l'escola d'Antioquia creien que la salvació era no només l'elevació cap a la divinitat, ans el progrés cap a una perfecta humanitat, prenent com a model a l'*homo assumptus*. Posant èmfasi en la dialèctica entre moral i imperfecció. Aquest fet els permetia separar de manera clara la natura humana i la natura divina o, en altres paraules, entre el Verb i l'home en Crist.²⁰

Sobre els epítets de Maria

Un dels homes forts de Nestori va ser Anastasi d'Antioquia. En una homilia del novembre del 428, va censurar els cristians que anomenaven Maria com a Theotokos.²¹ Poc després, al gener del 429, Procle de Cízic,²² també deixeble de Joan Crisòstom, va realitzar una contra-homilia a Constantinoble, en clara al·lusió a Anastasi, on va defensar amb vehemència el terme Theotokos, (Θεοτόκος) “Mare de Déu”.²³ Potser ferit per no haver estat nomenat patriarca en lloc de Nestori, Procle va generar certa controvèrsia amb l'anterior. Tot i la impopularitat que va provocar l'homilia d'Anastasi, el patriarca va donar-li suport i va promoure l'ús del terme Christotokos, (Χριστοτόκος) o “Mare de Crist”, en referència a la Verge Maria, un terme amb fonament evangèlic.²⁴ No obstant això, amb aquest gest es posicionava en contra de la popularitat mariana del terme entre molts fidels i una part significativa del clergat, que preferia el terme Theotokos. Finalment, en una lletra a Joan d'Antioquia, Nestori defensava que el seu ús era acceptable sempre que no suposés una defensa de postulats apol·linaristes (*mixis*), tot defensant, més aviat, que la unió de les naturaleses s'inicià en el moment mateix de l'Anunció.²⁵

¹⁷ El mateix Teodosi II tenia una gran predilecció per la vida ascètica, que admirava molt, fins al punt d'arribar a vestir en alguna ocasió una sotana d'arpillera d'un bisbe difunt (Horn, 2006: 127).

¹⁸ McGuckin, 1996: 14 i Folger, 2002: 213.

¹⁹ Socr. Schol., *HE*. VII, 32, un fet citat per Young (1988: 292); aquesta defensa velada de Nestori sembla que tenia la seva raó de ser en l'aspre judici d'aquell en contra de Ciril (Haas, 2006: 308).

²⁰ Fairbairn, 2003: 28.

²¹ Socr. Schol., *HE*. VII, 32.

²² Posteriorment conegut com a Procle de Constantinoble, ja com a Patríarca seu entre el 434 i 446.

²³ Proclus, *Hom.* 1 (ACO 1.1.1: 103-107).

²⁴ Nest., *Hom.* 27 (ACO 1.5: 37-39).

²⁵ Nest., *Ep.* 4, *Ad Ioannem Antiochenum* (ACO 1.4: 5).

Aquell controvertit suport tenia com a objectiu la conciliació entre les faccions que defensaven amb més vehemència l'ús de "Mare de Déu", d'aquells que volien deixar clara la naturalesa divina de Crist, i els que, sense negar aquesta naturalesa, creien que la divinitat, com a causa primera i creadora de les coses, no podia ser engendrada per cap persona humana. Aquests eren els partidaris del concepte *Anthropotokos* (ἄνθρωποτόκος), o "Mare de l'home", terme àmpliament emprat per l'heresiarca Pau de Samòsata.²⁶ El moviment apadrinat per Nestori pretenia eliminar de soca-rel qualsevol intent de divinitzar Maria i limitar el seu culte, posant l'accent en el fet que ella havia estat l'encarregada d'engendrar (*Christotokos*), emprant un epítet que s'inscriu en la tradició bíblica (Heb. 7:3; Jn. 1:1 i 3:6; Mt. 1:20). Aquest epítet ressaltava l'aspecte humà de Crist, que era el mitjà per a la salvació, i no l'aspecte diví. Segons Sòcrates Escolàstic, Nestori va considerar que el culte marià podia encaminar a la cristiandat en l'àmbit de la mitologia, i no va negar pas la divinitat de Crist.²⁷

A Constantinoble, les posicions de Nestori, especialment pel que fa als epítets de Maria, van causar un gran enrenou, alimentat encara pels seus principals detractors, com Eusebi de Dorilea. Segons la *Cronografia* de Teòfan el Confessor, aquell va ser el primer a alçar la veu contra les controvertides posicions del patriarca.²⁸ Nestori, que pretenia eliminar l'ús de les dues fórmules, va agreujar la situació sense voler-ho, afegint una nova denominació que va unir en contra seva els dos bàndols alternatius. És important destacar que tot aquell debat no girava entorn de la Verge Maria, sinó que radicava en la qüestió de si Maria podia o no donar a llum a Déu-Crist, així com en la veritable naturalesa d'aquest i la seva relació amb Déu-Pare. Un cop descartat l'adopcionisme i altres corrents del monarquianisme, el debat estava obert des de Nicea.²⁹

Per als detractors del patriarca, aquell terme era pernicios, ja que podia suposar la negació de l'encarnació divina i humana de Crist, un fet fonamental perquè la salvació es fonamenta en el sacrifici de l'home en Crist (1 Cor. 15:21). Eusebi de Dorilea va fer pública una refutació contra Nestori a les portes de Santa Sofia de Constantinoble, on l'acusava d'adopcionista.³⁰ Tant ell com el patriarca van enviar cartes al bisbe de Roma, Celestí, exposant la seva particular interpretació. En la seva tercera missiva al Papa, Nestori va afirmar que Crist tenia dues naturaleses (humana i divina) alhora i separades.³¹ De fet, en un primer moment, el papat va donar per vàlides les explicacions del patriarca. Aquest defensava que hi havia dues essències en la persona de Crist, ambdues convivint

²⁶ Nestori, a la vegada, creia que l'ús del terme *Christotokos*, era una eina per contrarestar aquells que dibuixaven a Jesucrist com un *Déu sofrent* —*Theotokos*— i d'altres que el veien com un *mer home* —*Anthropotokos*— (van Loon, 2009: 253), perquè, com diu Nestori: «removes the blasphemy of [Pau de] Samosata [...] and avoids the evil of Arius and Apollinarius». Nest., *Lib. Heracl.* 2.1.

²⁷ Braaten, 1963, 252.

²⁸ Theoph. (PG 108, 1038-1164).

²⁹ Els corrents del monarquianisme defensaven que Déu era una sola persona i, per tant, s'oposaven a la doctrina trinitària i a la idea de dues-naturealeses-i-una-persona.

³⁰ En aquest document l'acusava de seguir la doctrina de Pau de Samòsata, i.e. de ser adopcionista (ACO 1.1.1: 101-102).

³¹ Nest., *Ep.* 3 (ACO 1.5: 182).

sense barrejar-se ni oblidar-se mai, dues essències que eren sinònimes del concepte de naturalesa.³² Els alexandrins, però, van malinterpretar “essència” i la van confondre amb “persona”, arribant a creure que Nestori defensava dues persones amb dues essències diferents (una per a cada naturalesa). Aquest problema interpretatiu esdevingué la clau per entendre la caiguda en desgràcia de Nestori, tot i que ell mai va acceptar aquesta concepció cristològica.³³

Ciril d'Alexandria

Ciril d'Alexandria (380-444) era un veterà patriarca quan Nestori fou ascendit a la dignitat patriarcal. L'alexandrí era conegut tant per la seva genialitat teològica, que Gibbon atribuïa un grau de fanatisme i vehemència comparables, com per un caràcter fort i impetuós que l'allunyava de qualsevol consens.³⁴ No són pas escasses les fonts contemporànies que el retraten com un home més preocupat per la política que per la filosofia o la teologia, constantment en conflicte amb altres bisbes, el clergat i el clergat regular. En un pasatge d'una missiva enviada a Domnus II, successor de Joan d'Antioquia i condemnat al Concili d'Efes (449), Teodoret de Cir expressava una alegria indissimulada per la mort de l'alexandrí.³⁵ Un segon cop, en una carta enviada a les emperadrius Pulquèria i Eudòxia, enumerava els seus excessos, denunciant suposades actuacions irregulars i despòtiques.³⁶

Les tensions entre Nestori i el Papa de Roma, Celestí, estaven enterbolides pel ímpetu immisciu de Ciril.³⁷ El problema no era només teològic; també s'ha de llegir en clau política, ja que el patriarcat d'Alexandria defensava el seu dret a ser considerat com la “segona Roma”. Aquesta reivindicació de la seva primàcia el feia menystenir repetidament el tercer cànon del Concili de Constantinoble (381),³⁸ que reconeixia Constantinoble com a nova capital, elevant la seva categoria respecte a les seus d'Antioquia, Jerusalem i Alexandria.³⁹

Com Nestori, Ciril va ser un clar exponent de la lluita contra l'apol·linarisme i l'arrianisme. La base platònica de la cristologia alexandrina xocava directament amb l'heretgia d'Apol·linar, de caràcter para-monofisita, declarada heretgia pel Primer Concili de Cons-

³² Nest., *Ep.* 2 (ACO 1.2: 14-15).

³³ Bethune-Baker, 1908: 82.

³⁴ Altrament, va ser especialment actiu contra Nestori, a qui considerava un heretge al cor mateix de l'Església (Russell, 2002: 31). Durant el 429, Nestori va iniciar una sèrie d'investigacions sobre els maltractaments denunciats per alguns clergues egipcis contra Ciril, en un moviment dirigit contra el bisbe d'Alexandria (van Loop, 2009: 254).

³⁵ *Ideo plango miserum et ploro: nec enim puram mihi delectationem fecit mortis ejus nuntiatio, sed dolore permixtam. Laetor enim et jucundor, ejusmodi pestilentia commune Ecclesiae videns liberatum; contristor vero ploro cogitans quod nec requiem malorum miserabilis susceperit, sed majora et pejora pertentans, defunctus est. Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare, et piis iterum dogmatibus repugnare, et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Sed videt Deus, et non despexit. «Immisit vero φιδόν in os ejus, et frenum in labia ejus, et avertit eum in terram, ex qua sump-tus est.» Fiat vero orationibus tuae sanctitatis, ut misericordiam et veniam consequatur, et vincat immensa Dei clementia illius malignitatem.* Theod., *Ep.* 180.

³⁶ Theod., *Ep.* 153.

³⁷ Vid. Wessel (2004) i McGuckin (1994).

³⁸ Vid. Monachino (1983).

³⁹ *Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ρώμην.* Sozom. *Ecc. Hist.*, III, 9.2.

tantinoble (381), que defensava el concepte de Verb (Déu) encarnat en l'home. En canvi, Ciril i els alexandrins advocaven pel concepte de Verb-carn o hipòstasi.⁴⁰ El de Laodicea creia que la naturalesa humana de Crist era incompleta perquè el logos diví ocupava la seva ment. Per tant, la seva persona era humana, i la relació entre la persona i la divinitat-logos en Crist era com un palimpsest, en el qual no hi havia cap mena d'unió entre les dues parts. Ciril, en canvi, defensava que aquestes dues realitats tan diferents, divina i humana, podien unir-se (*henosis*) sense barrejar-se (*mixis* apol·linarista) ni destruir-se mútuament.⁴¹ Aquesta defensa de la unitat de Crist ja l'havia formulada d'antuvi, considerant que els partidaris de les dues naturaleses de Crist eren jueus i heretges.⁴² Ciril sostenia que Crist era Déu i home alhora, en una unitat indestruïble per a l'enteniment humà, base de l'anomenat miafisisme.⁴³ Tot plegat feia que l'escola alexandrina i Ciril defensés, al contrari que Teodor de Mopsuèstia, que no només Crist era el recipiendari i la via vers la gràcia de Déu; l'alexandrí interpreta la gràcia com un do de Déu mateix a la humanitat, mitjançant Crist (unió Verb-carn), ja que només ell podia redimir als homes. Així, Ciril defensava un esquema en el qual la salvació era un procés que incloïa la creació, la caiguda i la redempció final dels homes a través de Crist.⁴⁴ Aquesta aproximació soteriològica, diversa entre Alexandria i Antioquia o, altrament, entre Ciril i Nestori, serà essencial per entendre la disputa cristològica de les natures que, si bé tenia el seu impacte en l'esfera política, era una qüestió eminentment dogmàtica.⁴⁵

4.- UN CONFLICTE TEOLÒGICO-POLÍTIC

4.1 *La disputa entre Ciril i Nestori*

Amb aquest panorama, Ciril d'Alexandria es va convertir en el més fervent dels crítics de Nestori. El primer, va trobar en les explicacions diofisites d'Antioquia un terreny fèrtil per a la crítica, i en aquell moment, l'exponent més influent d'aquella escola era el patriarca. Segons la perspectiva de Ciril, Nestori no acceptava la unitat entre Crist i Déu, i, aprofitant la situació, posava de manifest la disputa de poder entre les seues de sengles ciutats. A més, amb aquest gest hostil, pretenia rivalitzar amb Antioquia.⁴⁶ En aquest context, Ciril va redactar una dura lletra contra els diofisites, adreçada als monjos egipcis, amb l'objectiu de mantenir-los alerta sobre Nestori, tot i que no el nomenava

⁴⁰ Scipioni, 1974: 131-164.

⁴¹ McGuckin, 1994: 198-199.

⁴² Cyr., *Hom. pasch.* (SC 392:62-112).

⁴³ Cyr., *Apologia XII* (ACO 1.1.6: 111-146).

⁴⁴ Fairbairn, 2003: 63, 201.

⁴⁵ *Vid.* Studer, 1985a.

⁴⁶ Joan d'Antioquia va donar suport explícit a Nestori, però va haver d'abandonar la seva posició durant el Concili d'Efes, que el va desposseir de la seva càtedra a Constantinoble (Scott, 1928: 170).

directament.⁴⁷ Però la batalla dialèctica s'inicià amb una carta de Ciril a Nestori, en un to clarament hostil i imprecatiu. D'aquesta manera, Ciril estava convençut que Nestori ensenyava una doctrina en la qual Crist eren dues persones diferents (cadascuna amb una natura diferent), la qual cosa convertia la Trinitat no en tres persones, sinó en quatre, una heretgia a la llum de l'ortodòxia nicena.⁴⁸

Aquesta acusació, que tindria conseqüències tràgiques, va ser fruit d'una confusió entre els termes *ousia* (οὐσία) i *prosopon* (πρόσωπον).⁴⁹ Aquest fet ha portat alguns historiadors, com el bizantinista M. V. Anastos (1962), a defensar que Nestori i Ciril eren igual d'ortodoxos a la llum dels Concilis de Nicea i Calcedònia. A més, altres autors, com E. Amann (1949) o A. Grillmeier (1961), han intentat oferir una relectura més matisada de la seva figura. Quan Nestori defensava la doble substància i *physis* —naturalesa— (Δύο Φύσεις) de Crist, Ciril creia que es referia a la persona de Crist, dividida en dues.⁵⁰ Alhora, Nestori va criticar que Ciril cometia un error en afirmar que les naturaleses i essències de Crist podien romandre juntes. Aquest conflicte interpretatiu, intencionat o no, va conduir el desacord davant l'arbitratge romà.

Les cartes intercanviades entre els dos Patriarques van ser tenses, i les discrepàncies entre ambdós van anar *in crescendo*. El 430, la disputa s'havia tornat totalment hostil, amb els bàndols immersos en una espiral de violència verbal i física. Ciril va pressionar el bisbe de Roma, Celestí, perquè intercedís en el seu favor. Després de diverses missives, el pontífex va permetre a Ciril advertir Nestori sota pena d'excomunió. A més, aprofitava l'ocasió per qüestionar la supremacia de Constantinoble. De fet, en la seva tercera missiva al Papa, Nestori es va defensar dels atacs de l'alexandrí, afirmant que no s'oposava al terme Theotokos. No obstant això, advertia al pontífex sobre la possibilitat que aquest ús fos confús i els portés de nou cap a l'apol·linarisme, a més d'acusar l'alexandrí de practicar una forma d'arrianisme.⁵¹

Nestori, per la seva banda, va demanar a l'emperador Teodosi II que convoqués un Concili, tot negant-se a atendre les demandes de Ciril. La seva intenció era dirimir la posició ortodoxa entre les dues faccions, creient que la seva lectura era la més fidel a l'ortodòxia nicena. Aquell any 431 se celebraria el primer Concili d'Efes, on els segui-

⁴⁷ Cyr., *Ep.* 1, *Ad monachos Aegypti* (ACO 1.1.1: 10-23).

⁴⁸ Cyr. *Ep.* 2, *Ad Nestorium* (ACO 1.1.1, 23-25).

⁴⁹ En aquell moment, termes tan importants com aquests encara no havien estat del tot definits i eren susceptibles de provocar malentesos (Anastos, 1962: 120). Cal destacar que Nestori treballava bàsicament amb tres conceptes metafísics grecs: *ousia* (substància; l'essència), *physis* (natura; el conjunt de les seves qualitats) i *prosopon* (persona; la manifestació física). Així, defensava en la Trinitat (Pare, Fill i Esperit Sant) tres persones distintes però unides en una única divinitat i essència, tanmateix, si bé Crist posseïa dues *physis* (divina i humana), cadascuna amb la seva pròpia substància, aquelles restaven unides en una sola persona o *prosopon*. D'afegit, les dues natures de Crist eren immutables i alienes l'una amb l'altra (Young, 1988: 294).

⁵⁰ Scipioni, 1974: 375.

⁵¹ Nest., *Ep.* 1, *Ad Celestinum Papam I* (ACO 1.2: 12-14).

dors del monofisisme van fer-se forts.⁵² Més de dues-centes autoritats eclesiàstiques van assistir a un concili marcat per la divisió, lluny de qualsevol consens. No és estrany suposar que aquella reunió no es va concebre com un espai de debat i d'acostament de posicions, sinó com un escenari per a l'escarni i l'anihilació dels enemics. El Concili d'Efes confrontava el poder de la facció d'Alexandria amb el de Constantinoble, que Alexandria havia menyspreat històricament. Aquell debat cristològic, si bé presentava un fort accent teològic, implicava també una evident lluita política entre les diverses seus. Les faccions estaven representades dins de la mateixa família imperial: Teodosi II i l'emperadriu eren pròxims a Nestori, mentre que la germana de l'emperador, Pulquèria, era proalexandrina i la principal valedora de Ciril a la cort imperial.⁵³

Molts bisbes proalexandrins van arribar abans de la data de Pentecostes, moment en el qual Teodosi II havia convocat els bisbes perquè iniciessin les sessions del concili,⁵⁴ i es van fer forts. Quan els delegats i els bisbes proantioquens van arribar a la ciutat, es van asabentar que el concili havia començat i que, a la primera sessió, s'havia condemnat Nestori com a heretge, quedant també desposseït de la seva dignitat patriarcal. Els partidaris d'Alexandria justificaven aquesta actuació i la decisió d'anatematitzar-lo basant-se en els poders que el Papa de Roma havia atorgat a Ciril per advertir-lo i amonestar-lo, si calia.⁵⁵

Es va intentar organitzar un concili paral·lel amb els bisbes acabats d'arribar i els partidaris d'Antioquia, però els legats papals s'hi van negar, i el concili va continuar, donant validesa a la destitució de Nestori.⁵⁶ Els partidaris d'aquest últim, presents al concili, com Joan d'Antioquia, van haver d'acceptar les decisions preses en les sessions anteriors, com el dogma de la maternitat divina de la verge, que afirmava la capacitat de Maria d'engendrar Crist-Déu. Aquest dogma seria ratificat de nou en els Concilis de Calcedònia i de Constantinoble, primer i segon. Aquest darrer punt és fonamental per entendre per què el patriarca mai més va ser rehabilitat, ni tan sols pòstumament, dins de l'ortodòxia: retirar l'anatematització de Nestori podria implicar la reobertura del debat sobre la maternitat divina de Maria, ara convertit en un dogma de fe. Aquest fet, en conjugació amb el *Codex Theodosianus* 16.5.66 de l'any 435, el reafirma com a heretge i coagulator d'una superstició sacrílega.⁵⁷

Nestori va retirar-se rere els murs d'un monestir, derrotat i sense l'autoritat que li conferia la seu patriarcal. Podem deduir que aquell concili era una revenja personal contra ell, cristal·litzada per Ciril. Com molts altres heretges, la seva història no va ser escrita per

⁵² És interessant destacar que la ciutat era un enclavament conegut per la seva veneració a Maria, probablement com a continuació dels antics cultes practicats en honor a la deessa Artemis, que tenia un magnífic temple en aquesta ciutat (Miller, 2010: 327).

⁵³ Acerbi, 2001: 61.

⁵⁴ Schwartz (ACO 1.1.1: 114-116), .

⁵⁵ Pichler, 2017: 205.

⁵⁶ Vid. Price (2020).

⁵⁷ CTh. 16.5.66.

ell ni pels seus partidaris, sinó per aquells que el condemnaren. Per aquest motiu, és essencial examinar les fonts amb l'asèpsia deguda i preguntar-nos si tot el que s'ha dit sobre la seva figura des dels temps apostòlics és susceptible de reconsideració.

Cal destacar, com va fer en el seu moment Loofs,⁵⁸ que l'Església d'aquells dies no només es limitava a desposseir, exiliar i anatematitzar aquells que considerava "heretges"; també desterrava la seva memòria al més gran dels oblits i decretava la *damnatio* de tot document autògraf. Tot i això, conservem fonts indirectes que ens parlen de la lluita per anorrear-lo, com l'edict de Teodosi II, del 30 de juliol del 435 que, seguint una antiga tradició, ordena de cremar els seus escrits.⁵⁹ Per aquest motiu, gairebé no tenim informació directa sobre Nestori, Arri, Marcel·lí, Marció de Pont, Mani i molts altres heresiàrques (segons l'òptica ortodoxa). En aquest context, és interessant destacar que l'intent de destrucció del record de Nestori a Occident va tenir èxit gairebé des del segle V fins al XIX, moment en què la seva figura va començar a ser tractada des d'una òptica historiogràfica. Entre aquests historiadors moderns, podem esmentar especialment Scipioni (1956 i 1974), Bethune-Baker (1908), Loofs (1914), Driver i Hodgson (1925), Grillmeier (1961) i, més recentment, McGuckin (1996), Menze (2023) i Young (1988, 2024).⁶⁰

A Occident, el conflicte entre els dos bàndols es mantenia ben viu després d'Efes. A partir d'aquell moment, la disputa va enfrontar els patriarques Joan i Ciril. L'alexandrí va ser pressionat per Antioquia i Constantinoble (que, com Roma, eren més propers a les tesis de les dues natures) per apropar la seva posició, una pressió que ell interpretava com una forma de renúncia a la condemna de Nestori sobre les "dues persones" en Crist. Ciril va enviar sumptuosos regals a la cort imperial per guanyar-se el seu favor i evitar retractar-se. Tot i aconseguir l'efecte desitjat, les arques d'Alexandria van quedar-se ben eixutes, sense frenar les ànsies de luxe dels cortesans.⁶¹

Les fortes acusacions creuades, juntament amb greus denúncies de desviacions teològiques, es van solucionar el 433 amb la «fórmula de la unió» (*Henoticon*),⁶² inspirada per Teodoret i sota la pressió de Teodosi II.⁶³ L'acord va sorgir de la voluntat conciliadora del Patriarca Maximià, successor de Nestori, en què Joan d'Antioquia i Ciril acceptaven l'epítet *Theotokos* i establien les dues natures de Crist sense confusió, així com la consubstancialitat amb el Pare (ὁμοούσιος);⁶⁴ així com el respecte a la política interna de cada patraicat.

⁵⁸ Loofs, 1914: 2,3.

⁵⁹ Vid. Speyer, 1981 sobre la crema de llibres a l'antiguitat i, concretament, Escribano (2007) sobre la crema de l'obra "herètica" de Nestori, per evitar la propagació de les seves idees i estigmatitzar el seu record.

⁶⁰ En àmbit hispànic podem destacar dues monografies que tracten indirectament el conflicte de les naturaleses i la figura de Nestori: Piñero (2007) i Bueno (2018) i, especialment, la *Patrologia* de Trevijano (1994).

⁶¹ Diu Acerbi, sobre aquest fet: «*E c'era pericolo che Teodosio II cambiasse ancora una volta opinione. Inoltre, poiché la avidità degli alti funzionari di corte era insaziabile e i regali e le donazioni da Ini elargiti avevano esaurito le riserve finanziarie della chiesa di Alessandria, il vescovo dovette richiedere nuovi crediti*» (Acerbi, 2001: 61).

⁶² *Fórmula de la unió* (ACO 1.1.4).

⁶³ Sobre documentació relativa a la «fórmula de la unió» i als concilis del període vid. Wohlmut (1998).

⁶⁴ Aquest seria el punt que Calcedònia presentaria com a clau de volta de la cristiandat catòlica: que en Jesucrist hi havia dues natures diferents (una divina i una humana) unides en una unió hipostàtica i en una persona consubstancial amb el Pare (ὁμοούσιος). Això s'ajustava al dogma segons el qual Crist morí a la creu com a home, però no com a

Aquesta possibilitat tenia sentit per a l'alexandrí, ja que defensava que cada naturalesa havia de correspondre, per força, a una sola persona en Crist. Així, per a ell, era viable acceptar una única naturalesa dual —humana i divina— de Crist, sense necessitat d'afegir una persona més a la Trinitat. Ciril acceptà, per tant, que en Crist hi havia una sola naturalesa divina i humana juntes i iguals, un fet que el feia més proper als partidaris de les dues naturaleses (humana i divina en igualtat) i una sola persona, com eren Roma, Constantinoble o Antioquia.

De fet, l'avenç més important que es debatia era l'assentiment sobre la immutabilitat de la naturalesa de Crist, tant en el moment de l'encarnació com abans i després. És a dir, que la seva naturalesa humana i divina no es transformava, ni cap d'elles alterava l'altra, coexistent en harmonia des del principi dels temps. Aquesta «fórmula de la unió» s'ajustava amb més o menys sort al punt de vista que defensava Nestori, però va esdevenir un peó prescindible en un joc d'escacs que enfrontava política i religió. El text ometia els temes més polèmics de la disputa i donava marge a Ciril per defensar la única persona de Crist i la seva naturalesa única, però doble: divina i humana. Un fet aital l'apropava als partidaris de les dues naturaleses (humana i divina en igualtat) i una persona, com ho eren Roma, Constantinoble o Antioquia. De fet, l'avenç més important que es dirimia en aquella fórmula era l'assentiment sobre la immutabilitat de la naturalesa de Crist, ni en el moment de l'encarnació, ni abans, ni després. És a dir: que la seva naturalesa humana i divina no es transformava, ni cap alterava a l'altra, coexistent en harmonia.

El punt de vista cristològic de Ciril es coneixerà com a miafisisme (“una naturalesa unida de dues”) i es diferenciarà del monofisisme (“una única naturalesa”) en què les natures de Crist estaven en igualtat i cap d'elles subsumia l'altra, tot dins d'una única persona i substància. El miafisisme esdevindrà la base doctrinal de les esglésies nacionals etiop, copta i armènia, així com de les actuals ortodoxes orientals (grega i russa), que es distancien en aquest punt de Calcedònia. Cal destacar que aquella *entente cordiale* va durar poc en l'àmbit polític, ja que el 442 Ciril va obviar l'acord i es va tornar a immiscir en els assumptes d'altres diòcesis d'Orient, tal com també faria Diòscor, el seu successor a Alexandria, però l'essència teològica de l'acord es va mantenir inalterat.

Poc després de l'acord, el 436, Nestori és condemnat a l'ostracisme al desert occidental d'Egipte (Oasi de Carga, on probablement fou inhumat cap al 451) sense possibilitat d'explicar-se,⁶⁵ malgrat els seus reiterats esforços per fer-se escoltar. Cal mencionar, en aquest sentit, que el 1895 va veure la llum un document traduït al siríac i escrit originàriament en

Déu, i que havia estat encarnat per Maria, verge, Mare de Déu o *Theotokos* (Wiercinski, 2019: 130). Ciril defensava amb vehemència que Crist era una unitat de dues *physeis*, a partir de la controvèrsia amb Nestori va tendir a emprar el terme *physis* com hipòstasi, i, més tard, amb l'Henoticon, va acceptar a contracor l'ús de *physis* com a equivalent —però no idèntic— d'*ousia* (Romanides, 1964-1965: 67). En acceptar l'ús de *physis* en un sentit antioquè, Ciril va salvaguardar la unitat ortodoxa entre Antioquia i Alexandria (McGuckin, 1994: 228).

⁶⁵ Sobre la pràctica de l'exili als condemnats per heretgia, entesos com a enemics públics, consulti Escribano (2009, 100-101).

grec per Nestori, anomenat *Llibre d'Heràclides*,⁶⁶ en el qual defensa el seu alineament amb els postulats ortodoxes de Nicea.⁶⁷ El document fou redactat sota el pseudònim d'Heràclides de Damasc,⁶⁸ un fet que explica la seva supervivència a la censura i a la crema de les seves obres, considerades impies,⁶⁹ i probablement fou completat entre el 450 i el 451, just a l'entorn del Concili de Calcedònia i de la seva mort.⁷⁰ Com hem vist, després del Concili de Calcedònia, les reticències dels teòlegs i bisbes a revisar la condemna a Nestori sempre han topat amb el concepte d'infal·libilitat dels sínodes.⁷¹

Els cristians mesopotàmics i perses, sota l'òrbita selèucida, van realitzar el 410 el Concili de Selèucia-Ctesifont, trencant amb l'*oikoumene* romana i les seves seus i formant la Església de l'Est.⁷² Els perses volien utilitzar aquesta polèmica com un factor desestabilitzador del cristianisme ortodox romà, mentre que aquests cristians buscaven defensar una visió cristològica pròpia sense interferències, establint sis *catolicós* o bisbes, tot tallant amb la seu d'Antioquia. La tendència cristològica de la major part dels cristians mesopotàmics era diofisita, bé per la seva proximitat a Antioquia i a les tesis de Todor de Mop-suèstia, o bé perquè molts d'ells eren exiliats siríacs de l'òrbita romana. Així, consideraven que Maria només podia haver estat l'engendradora de Jesús i, per tant, era mare de la persona humana, no de la divina, un fet que el Concili d'Efes (431) va contradir.

Aquests cristians, avui sota paraigua de l'anomenada Antiga Església Oriental i la Església Assíria Oriental, continuen considerant que cadascuna de les dues natures (*physis*, en grec; *kyana*, en siríac) de Crist romen unides i posseeixen sengles essències (*ousia* = *qnoma*) en una sola persona (*prosopon*). De la mateixa manera, pel que fa a la Trinitat, el Pare, el Fill i l'Esperit Sant tenen una *physis* i *qnoma* diferents per a cadascuna de les seves parts, però es manifesten en una sola persona o *prosopon* (per això Crist no pateix com a Déu a la creu). Així, quan aquests cristians parlen de "dues natures en dues *qnomas*", es refereix a dues substàncies i dues essències, i no pas a dues natures i dues persones.⁷³

A canvi d'aquest trencament, els perses van recompensar aquells cristians amb una política de certa tolerància dins de l'Imperi Sassànida, tot i que mai es va complir del tot. No cal dir que aquest fet no s'explica només per la pressió del xa, que va perseguir altres congregacions religioses sense aconseguir que abandonessin la seva fe (com els maniqueus), sinó que fou el resultat de les raons dels cristians per rebutjar el Concili d'Efes,

⁶⁶ L'edició de G. R. Driver i L. Hodgson veurà la llum en anglès el 1925.

⁶⁷ Vid. Scipioni (1956).

⁶⁸ Jurgens, 1979, 327; Young, 1988: 290.

⁶⁹ CTh. 16.5.66.

⁷⁰ Malgrat les acusacions de Sòcrates Escolàstic sobre la suposada incapacitat teològica de Nestori, Anastos defensà que l'escrit era, potser, l'exponent més brillant del misteri de l'encarnació entre tots els textos patristics (Anastos, 1962: 123). Si bé Young va matisar aquesta afirmació, reconeixia en aquell escrit una profunditat teològica més sòlida que la de molts altres teòlegs antioquens (1988: 291).

⁷¹ «*The old notion that church councils cannot err seems to exercise a powerful influence on some scholars, even though the reformers vigorously protested.*» (Braaten, 1963, 254).

⁷² Faultles, 2003: 183.

⁷³ Brock, 1996: 28.

una decisió que els va apropar al xa sassànida, que ho va aprofitar políticament. Aquesta branca del cristianisme, coneguda pels seus detractors ortodoxos (en un sentit anterior al Gran Cisma del 1054) com a nestorianisme, fou adoptada per l'estat clientelar persa dels làkhmides i per diversos cabdillatges de l'Àsia Central.⁷⁴

Els nestorians van fundar comunitats fortes i influents a l'Orient fins ben entrat el segle x.⁷⁵ Al llarg de la Ruta de la Seda, encara existien comunitats nestorianes fins ben entrat el segle XIII o XIV, però ja com a simples fars d'illes perdudes en el temps. És irònic que fos precisament a Mesopotàmia on els cristians de l'Església de l'Est rebessin el nom de nestorians per part dels ortodoxos romans, quan el mateix Nestori havia jurat lluitar contra totes les heretgies i anorrear els perses.⁷⁶

UN LLADROCINI: EFES II I LES SEVES CONSEQÜÈNCIES

L'arximandrita de Constantinoble, Ètíques (378-456), fou un crític fervorós del diofisme i el nestorianisme, raó per la qual al monofisme també se l'ha anomenat eutiquianisme. Ètíques defensava que Crist era una «fusió d'elements divins i humans», i que en aquesta fusió l'element diví subsumia la naturalesa humana de Crist, ja que la naturalesa divina és superior a la humana. Això implica que, a diferència del que sostenen els diofites i el Concili de Calcedònia, Crist no és consubstancial a nosaltres perquè no posseeix una natura humana completa. D'aquesta manera, Ètíques afirmava que en Crist hi havia una natura (divina) en una sola persona.⁷⁷ Segons ell, les dues naturaleses de Crist eren diferents i mutables i, ja en el moment de la seva encarnació, només la naturalesa divina podia estar unida a la persona de Crist, ja que la seva naturalesa humana era comparable a una gota de vi que es perd en el mar.⁷⁸ En contra d'aquesta tesi es va alçar ràpidament el bisbe Eusebi de Dorilea, tal com havia fet amb Nestori, titllant-la d'heretgia d'acord amb les decisions del Primer Concili d'Efes.⁷⁹ Mentrestant, Ciril d'Alexandria havia mort el 444, i la successió patriarcal a la seu d'Alexandria havia recaigut en Diòscor.

⁷⁴ El cristianisme anòmalament declarat com a nestorià des de l'ortodòxia, era una força de xoc contra el cristianisme imperant a l'Oest. A més, mantenia postures molt crítiques, similar a les dels perses, envers altres grups com els maniqueus, gnòstics i arrians, que van ser perseguits al llarg de l'Imperi Sassànida. El llegat de la seva cultura material i escrita és realment ingent arreu des de Mesopotàmia fins a les planes de Mongòlia, passant per l'Índia, i fou especialment important per les traduccions d'obres gregues clàssiques i siriaques. D'aquesta manera, els cristians perses i mesopotàmics adoptaren ràpidament una doctrina cristològica que rebé el nom de Nestori, sense ser-ne però deutora.

⁷⁵ L'Església de l'Est, a Pèrsia, seria important també durant el primer període islàmic de la regió, esdevenint força activa en territoris asiàtics entre els segles VII i XII (Buck, 1999: 82). Durant aquest temps van prosperar un bon grapat de bisbats espargits per tot l'Est, expandint-se, al mateix temps, fins a l'Àsia Central, la Sogdiana, Bactriana, entre els uigurs i entre els territoris de la dinastia Tang (Baum, Winkler, 2000: 1-10). Tanmateix, la influència política va anar minvant en favor d'altres religions com el budisme o l'islam (Gier, 2014: 2).

⁷⁶ Socr. Schol., *HE*. VII, 29, 31-32.

⁷⁷ Wessel, 2008, 259.

⁷⁸ Moynahan, 2003: 126.

⁷⁹ De la seva tasca contra Nestori, els bisbes reunits al Concili de Calcedònia, van dir d'ell: *Eusebius Nestorium Deposuit* com una sort de reconeixement per la seva lluita contra les doctrines "herètiques", també encarnades en Ètíques (Hefele, 1883: 189-190), consulti Graumann (2013) sobre les dinàmiques polítiques que afectaren el Primer Concili d'Efes,

La visió monofisita d'Èutiques provocà la ira del nou Patriarca Flavià de Constantinoble, qui el destituí de les seves funcions abacials, justificant la seva decisió amb la «fórmula de la unió» (que el mateix Èutiques no acceptava públicament), mentre que Diòscor d'Alexandria el defensà.⁸⁰ Poc després, els patriarques d'Alexandria i Constantinoble sol·licitaren a l'emperador Teodosi II la convocatòria d'un nou concili, el qual va convidar el Papa Lleó per a presidir-lo. L'objectiu del sínode era discernir si la destitució d'Èutiques era justa o injusta. Malauradament per al Papa, les invasions hunes impediren la seva presència física al concili, de manera que hi envià quatre legats amb el seu punt de vista, recollit en el *Tomus ad Flavianum* (una missiva adreçada al Patriarca Flavià en resposta a la petició d'Èutiques, en la qual se li demanava la seva restitució). En aquest escrit, el Papa es posicionava radicalment en contra de la doctrina monofisita i defensava les dues natures de Crist (divina i humana, immutables i consubstancials) en una sola persona.⁸¹

En el Segon Concili d'Efes, celebrat el 449, Èutiques fou rehabilitat, i torbes violentes antidiofisites expulsaren (i fins i tot assassinaren) bisbes defensors del diofisme.⁸² Diòscor es va convertir en un dels cabdills d'aquesta situació i, com a president de l'assemblea, es negà a atendre els legats romans, que protestaren enèrgicament, però sense èxit. A aquests legats tampoc se'ls permeté llegir el *Tomus* en seu conciliar, i, alternativament, Eusebi de Dorilea i Flavià foren destituïts; aquest darrer morirà a mans de radicals en un altar. Durant aquest concili, es decidí elevar Jerusalem a patriarcat i, en l'àmbit cristològic, s'aprovà la doctrina de la sola naturalesa del Jesucrist encarnat,⁸³ la qual suposava una victòria tant per als monofisites d'Èutiques com per als miafisites de Diòscor.⁸⁴ Per aquesta raó, un dels legats romans, Hilari (que després seria Papa de Roma entre el 461 i el 468), es referí a aquest esdeveniment com a Latrocinium (lladrocini o robatori) en una carta a l'emperadriu Pulquèria.⁸⁵ Aquests successos intensificaren la disputa entre el Papa de Roma i algunes seus orientals, especialment la d'Alexandria.⁸⁶ Aquest fou el moment de màxima influència i poder d'Alexandria, que estava en condicions de disputar la seva pri-

especialment en relació a Teodosi II.

⁸⁰ Acerbi, 2001: 70.

⁸¹ *Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus; non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia: idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine. Quae nativitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus, impendit.* Leo I Pont. Ep. 28, (ACO 2.2.1: 24-33 = PL 54: 755-781 = Price i Gaddis, 2005, vol. 2, p. 139).

⁸² Friend, 1972: 33.

⁸³ Aquest punt de vista va ser del tot descartat al Concili de Calcedònia, a on s'acusà a Èutiques i Diòscor de blasmes, ja que afirmaven dues natures abans de l'encarnació, però només una a posteriori (Curtin, 2017: 21-22).

⁸⁴ Cone, Rea, 2019: 66.

⁸⁵ *Nec opus est epistolari pagina comprehendere quidquid in illo Ephesino non iudicio, sed latrocinio potuit perpetrari, ubi primates synodi nec resistentibus sibi fratribus nec consentibus percerunt, cum ad infringendam catholicam fidem es ad execrabilem haeresim robondam alios priuilegio honoris exuerent, alios consortio impietatis inficerent.* Leo I Pont. Ep., 95.2 (PL 54: 943B = NPNF 2, 12, 71).

⁸⁶ De fet, l'Església romana i moltes congregacions ortodoxes no el consideren entre els set primers concilis ecumènics per la seva càrrega històrica i teològica (Nicea I, Constantinoble I, Efes, Calcedònia, Constantinoble II, Constantinoble III i Nicea II).

macia fins i tot sobre Roma.⁸⁷ Tant és així que en les actes del concili, el patriarca d'Alexandria és anomenat arquebisbe universal (*uniuersalis archiepiscopus*), un títol que el situava, virtualment, com a cap de l'ecumene d'Orient.⁸⁸ D'alguna manera, Diòscor d'Alexandria volia consolidar el seu lideratge basant-se en un privilegi històric que, a nivell simbòlic, li atorgava la conjunció de tres aspectes clau del món bizantí: l'Estat romà, la cultura grega i la religió cristiana.⁸⁹ Lleó I va arribar a defensar la legitimitat d'Alexandria com la “segona Roma” i, al mateix temps, va donar suport al Patriarca Màxim d'Antioquia, successor i defensor de Domnus II, perquè la seva fos considerada com la “tercera Roma”.⁹⁰

Un nou concili, una “confessió” i un cànon

Amb la mort de Teodosi II i l'ascens al tron de Pulquèria i el seu marit Marcià, el 450, Flavià és restituït pòstumament com a patriarca, mentre que Èutiques és desposseït de la seva dignitat i empresonat.⁹¹ El Tomus de Lleó fou signat pel nou Patriarca Anatoli de Constantinoble el 450, i, així, va començar a intercedir per aquell document a les diverses seus orientals, deixant enrere el que havia estat el seu amic Diòscor.⁹² El matrimoni imperial i el soli romà decideixen convocar un nou sínode per resoldre els problemes que van sorgir durant el Segon Concili d'Efes, que Roma no acceptava. L'objectiu era escoltar la decisió de Lleó, recollida al Tomus, per tancar definitivament la qüestió iniciada per Èutiques.

El papat volia portar el Concili a Itàlia; però els bizantins van decidir celebrar-lo a Calcedònia (prop de Nicea), per la seva proximitat amb la capital imperial. El matrimoni imperial estava molt atent a les pressions que els eslaus de l'estuari del Danubi exercien sobre el limes imperial, fet que va influir en l'agenda i el lloc de l'assemblea.⁹³ Finalment, el lloc triat per a la celebració de totes les sessions conciliars fou l'Església de Santa Eufèmia, situada fora de la ciutat de Calcedònia, a l'altra riba del Bòsfor, davant de Constantinoble. Allí, el culte martirial de la jove es transformà en símbol de la fe veritable,⁹⁴ convertint-se en un sinònim viu de la Definitio fidei de Calcedònia i de la fe ortodoxa.⁹⁵

⁸⁷ Menze, 2020: 45.

⁸⁸ Nota al peu Schuartz (ACO 2.3.1: 187), 1935-1937 = (Price i Gaddis, 2005, vol. I, p. 287 nota al peu núm. 330).

⁸⁹ Aquests són els tres aspectes clau del món bizantí que va descriure Ostrogorsky (1963: 22).

⁹⁰ Leo I Pont. Ep. 119 (ACO 2,4: 72-75).

⁹¹ Menze, 2020: 46.

⁹² En aquest sentit, Anatoli havia tingut dificultats per accedir a càrrecs eclesiàstics per les seves idees (Keßler, 2011: 310). En arribar a la dignitat de patriarca de Constantinoble, després d'haver estat *apocrisarius* (delegat del patriarca d'Alexandria a la cort imperial), va jugar encertadament les seves cartes per tal de mantenir i expandir la seva influència, fins i tot acatant el Tomus. Per aquest motiu, Chadwick (1955: 26) va defensar que la seva figura fou la d'un veritable estadista eclesiàstic.

⁹³ Wessel, 2008: 272.

⁹⁴ Aquest fet és cristal·litzat al *kanon* de l'11 de juliol del compositor sacre Andreu de Creta (Marinis, 2023: 443).

⁹⁵ Per a la documentació relativa al Concili i la confessió de Calcedònia (ACO 2, 2, 2), Festugière (1983) ofereix una traducció moderna de la confessió, i Ortiz de Urbina (1962) realitza una anàlisi legal i teològica dels documents.

Des de la primera sessió, i a causa del dirigisme dels representants imperials, va fer-se palès l'interès del matrimoni imperial per resoldre d'una vegada per totes els problemes teològics que havien sorgit a Efes.⁹⁶ Finalment, el Concili de Calcedònia se celebrà el 451, la sessió d'obertura fou el 8 d'octubre, a la qual assistiren més de cinc-cents eclesiàstics.⁹⁷ El sínode fou presidit per Anatoli i no pas per Diòscor d'Alexandria, com havia passat en el llatrocini anterior.⁹⁸ Si bé Efes havia resultat en una clara victòria per a la seu alexandrina, aquesta vegada els partidaris de les dues naturaleses de Crist (especialment les seus de Constantinoble i Roma) es van fer forts, condemnant Èutiques i altres clergues monofisites d'Egipte.⁹⁹ Tot i les reticències d'alguns pares conciliaris, els bisbes destituïts per Diòscor en el Llatrocini d'Efes foren readmesos a les seves seus, i el *Tomus* de Lleó fou llegit i aprovat.¹⁰⁰ A més, dues cartes de Ciril contra Nestori foren acceptades pels bisbes, juntament amb la «fórmula de la unió», que ja havia estat aprovada per les seus d'Alexandria i Antioquia, representades pels patriarques Ciril i Joan.¹⁰¹

Al concili es va aprovar el símbol de la fe (*horos*),¹⁰² en el qual s'establia que Crist fou engendrat amb dues natures (tant abans com després de l'encarnació, en igualtat i immutables), en una sola persona o *prosopon*, que constituïen una única essència (hipòstasis).¹⁰³ Lleó defensava que Crist era, irrenunciament, divinitat i, per la seva naturalesa, jutge i redemptor (segons el Credo de Nicea); però també era humà, ja que ell havia de ocupar el lloc a la creu, coincidint així amb les perspectives de Ciril i Nestori.¹⁰⁴ D'aquesta manera, Crist ja no era "encarnat de dues natures" (una expressió que podia suggerir una barreja de les natures amb l'Anunciació), sinó "encarnat amb dues natures" en una unió hipostàtica i una sola persona.¹⁰⁵

⁹⁶ Smith, 2018: 199 & Leuenberger-Wenger, 2019: 103.

⁹⁷ *Vid.* Schwartz (1914-1985) sobre l'edició completa de la documentació conciliar i Price i Whitby (2009) per a una cronologia dels esdeveniments del Concili.

⁹⁸ Èutiques fou exiliat a petició del Papa a la ciutat de Doliche (actualment Dülük), un lloc on no disposava de partidaris (Hillner, 2015: 216). Diòscor, per la seva banda, va ser desposseït de la seva càtedra durant la tercera sessió del Concili (Mason, 1857: 304). Aquesta destitució havia estat defensada directament pels legats del Papa Lleó, davant els pares conciliaris, qui s'havia vantat d'haver-la aconseguida (Leo I Pont. *Ep.* 102, ACO 2,4: 53-54).

⁹⁹ Frend, 1972: 223.

¹⁰⁰ Inspirat en Tertulià, fou llegit i aprovat com a ortodox, tot i les reticències d'alguns bisbes egipcis que es mantenien fidels a la doctrina monofisita. Mentrestant, sota els paràmetres monofisites, es va fundar l'Església Ortodoxa Siríaca o jacobita, ja que fou Jacob d'Edessa el Vell, bisbe, qui va aconseguir unir diverses faccions monofisites durant la segona meitat del segle VI.

¹⁰¹ van Loon, 2009: 23-24/554.

¹⁰² *Vid.* Laparra (2016) per una anàlisi modern del símbol.

¹⁰³ Val a dir que Calcedònia no va intentar resoldre l'atzucac que suposava la conjugació d'aquella doble naturalesa en la persona de Crist (Young, 1988: 296), un aspecte que Nestori va intentar abordar sense gaire èxit. Per tant, podem considerar que les ambivalents paraules de Sòcrates sobre el patriarca no reflecteixen la realitat del seu geni teològic, tal com ja va afirmar Anastos.

¹⁰⁴ Nest., *Ep.* 2, *Ad Cyrilus* (ACO 1.1.1: 30).

¹⁰⁵ Talment com va defensar Lleó (Studer, 1985b).

La majoria dels bisbes, el primer dels quals Anatoli, acceptaren aquesta proposta de consens, que es va cristal·litzar en l'anomenada confessió de Calcedònia, formulada com a cerigma en la sessió conciliar del 22 d'octubre.¹⁰⁶ La doble naturalesa de Crist, igual i única (en una hipòstasi) i en una sola persona, havia quedat clarament definida. A més, la definició presentava ecos evidents en l'obra de Basili de Selèucia i en l'hermenèutica de Ciril,¹⁰⁷ i unia també part de la tradició cristològica de les escoles alexandrina i antioquena. Alhora, el símbol va permetre, amb el temps, la fórmula teopasquita o *unus est de Trinitate passus*, que afirmava que Crist havia patit a la creu com a Déu, un concepte que els diofisites van rebutjar.¹⁰⁸ En canvi, els miafisites i els calcedonins, en general, acceptaren el concepte de Verb-carn (Ciril i Alexandria), reconeixent que Crist havia assumit propietats humanes com el naixement, el patiment i la mort.

Les notícies del resultat del concili van ser ben rebudes pel Papa, a on es va aprovar, en presència dels legats, un total de 27 cànons que regulaven l'església tant des del punt de vista administratiu com doctrinal. Però, a expenses imperials i orientals, es va aprovar un darrer cànon, el 28è, que ratificava i desenvolupava el tercer cànon del Concili de Constantinoble (381) sobre la "primacia d'honor després de Roma", segons el qual aquella també era considerada una seu petrina.¹⁰⁹ En aquest context, es reafirmava el rang de *primus inter pares* del patriarcat constantinopolità sobre les altres seus orientals, deixant el bisbe de Roma en una posició pírrica i evidenciant la derrota doctrinal i política d'Alexandria. Si bé el Papa Lleó I va adoptar una postura bel·licosa contra aquest cànon, li era imperatiu reconèixer les altres vint-i-set disposicions dogmàtiques del concili, moltes de les quals eren defensades des de la mateixa Roma. Així, només va acceptar aquelles que afectaven el dogma: *in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est*.¹¹⁰ Al mateix temps, van emergir a l'Orient posicions anticalcedònies molt poderoses, una de les quals era liderada pel patriarca d'Antioquia. Aquest monofisita radical va suggerir que el Tomus a Flavià era essencialment un escrit nestorià.¹¹¹

Roma va protestar sense èxit contra el cànon 28, justificat en el 6è de Nicea, que afirmava la preeminència d'Alexandria sobre tot l'Orient.¹¹² No obstant això, aquesta evolució era consubstancial a una realitat política emergent. A partir d'aquell moment, Constantinoble tindria el dret de consagració sobre les diòcesis orientals, exercint una autoritat simbòlica, però decisiva, que reforçaria tant el seu patriarca com l'emperador.¹¹³ En un altre ordre de

¹⁰⁶ *Nic. CP.* (ACO 2.1.2: 129s) = DH 301 (Denzinger, Hünermann, *El magisterio*, 1999); *vid.* Hainthaler (2006) per a un anàlisi del símbol en qüestió.

¹⁰⁷ A aquesta conclusió va arribar-hi Sellers (1953: 122; 156-160), i posteriorment va rebre el suport de de Halleux (1976: 17).

¹⁰⁸ Grillmeier, Hainthaler, 1975a: 317-322.

¹⁰⁹ Dvornik, 1964: 53.

¹¹⁰ Leo I Pont. *Ep.* 114 (PL 54, 1029A).

¹¹¹ Hovorun, 2008: 15-28.

¹¹² Perrone, 1990: 106 i Müller, 1927: 190-202.

¹¹³ Ferguson, 1999: 201.

coses, el Papa no va dissimular el seu goig en conèixer la caiguda en desgràcia de Diòscor,¹¹⁴ com es reflecteix en una missiva enviada a Teodoret de Cir. En aquella lletra, en què no es va estalviar crítiques, Lleó va arribar a descriure'l com a “segon faraó” (*secundi Pharaonis*).¹¹⁵

El 28è cànon limitava les aspiracions d'Alexandria sobre l'Orient, on havia exercit una gran pressió, unes províncies que l'emperador necessitava pacificades a causa de la seva proximitat a Pèrsia.¹¹⁶ Malgrat els esforços de Diòscor per mantenir i expandir la influència que la seu d'Alexandria havia gaudit, aquest va ser l'àpex del seu poder, un poder que mai no va recuperar.¹¹⁷ Entre el 451 i la conquesta àrab del 642, Alexandria es va convertir en una seu relativament secundària, marcada per conflictes violents entre diverses faccions cristianes, especialment les monofisites i miafisites, que enrarien l'ambient de la ciutat.¹¹⁸

Aquell darrer cànon va exacerbar encara més les relacions entre les seus de Roma i Constantinoble i, esdevenint un procés de llarga durada amb una significació històrica greu. En fer paral·lels el polític i l'eclesiàstic, es desplaçà el centre de gravetat cap a l'Orient, tot reclamant simbòlicament els privilegis i distincions cerimonials que Roma ostentava. Una de les seves conseqüències fou la lluita entre l'emperador i el Papa, arribant a una situació de màxima tensió amb la coronació de Carlemany. Lleó III el va coronar argumentant que l'emperadriu bizantina Irene d'Atenes no podia liderar la cristiandat per ser dona,¹¹⁹ i que el franc podia ser un aliat més efectiu que els bizantins.¹²⁰ D'una llarga sèrie de despropòsits i desavinences s'esdevindrà el Gran Cisma del 1054, entre les seus ortodoxes orientals i el Papat romà.¹²¹

Aquest procés ha estat considerat per la historiografia tradicional cristiana com l'obertura d'una nova era de consens per a la cristiandat, amb la proclamació de Marcià com a *novus David*,¹²² un suposat consens que, ni de bon tros, es va cristal·litzar efectivament. L'any 482, l'emperador Zenó, aconsellat pel Patriarca Acaci de Constantinoble, intentarà reconciliar els partidaris i detractors de Calcedònia mitjançant l'Henòtic o “acte de la unió” entre els miafisites i els diofisites.¹²³ Aquesta fórmula es fonamenta en l'irenisme, o conciliació entre les diferents branques de la cristiandat. En aquell tractat es reconeixia que Crist posseïa una naturalesa veritablement humana i una naturalesa veritablement divina, però s'evitava mencionar els termes “naturalesa” o “hipòstasis” tal com havien estat reconeguts a Calcedònia.¹²⁴

¹¹⁴ Sobre el llegat de Ciril i Diòscor consulti McGuckin (1994) i Menze (2023).

¹¹⁵ Leo I Pont. *Ep.* 120 (ACO 2,4: 78-81).

¹¹⁶ Farag, 2014, 34.

¹¹⁷ McGuckin, 1994: 124.

¹¹⁸ Haas, 2006: 317.

¹¹⁹ Treadgold, 1997: 423.

¹²⁰ Hussey, 2010: 52.

¹²¹ Greensdale, 1964, 88.

¹²² Schuartz (ACO 2.1.2.), 1933.

¹²³ L'Henòtic, com el Concili de Constantinoble, va ser un intent de resoldre la disputa entre miafisites i diofisites (van Loon, 2009: 24), rebutjant els extrems representats per Nestori, Apol·loni i Èutiques. Tanmateix, una certa visió triomfal de la historiografia cristiana tradicional només considera el consens que es va establir entre les seus de Roma, Alexandria i Constantinoble, de nou, sense tenir en compte les terribles divisions que no va pas resoldre (Brock, 1996: 24).

¹²⁴ Bueno, 2018: 86.

Ara bé, l'Henòtic no fou ben rebut per cap de les faccions, i Roma va excomunicar el patriarca, fet que inicià el cisma acacià.¹²⁵ Aquest cisma va dividir aquells que reconeixien com a vàlida l'excomunió d'Acaci i aquells que no la reconeixien. El cisma va durar fins al 519, amb el reconeixement d'aquella excomunió per part de l'emperador Justí I el Vell. Justinià, successor de Justí, va promulgar la sentència dels "tres capítols" per acabar definitivament amb qualsevol dubte sobre la veritable ortodòxia cristiana.¹²⁶ De nou, l'edicte imperial no fou ben rebut, forçant-se la celebració del Segon Concili de Constantinoble, el 553. En aquella sínodo va aprovar el decret imperial contra els capítols, reforçant la confessió de Calcedònia i l'autoritat imperial, atès que per a Justinià, aquesta autoritat havia de coincidir amb la llei de Crist a la terra.¹²⁷ Aquest seguit d'esdeveniments es pot entendre com una forma de cesaropapisme arcaic que Schubert definiria com a *bizantinisme eclesiàstic*.¹²⁸

Cal destacar que, en aquell moment, les seus d'Alexandria i Antioquia no acceptaven tots els canons de Calcedònia i van deixar de reconèixer l'autoritat de Constantinoble, iniciant així el camí de les esglésies de tradició copta, siríaca, armènia, etc. D'aquesta manera, les corrents a favor i en contra de Calcedònia es convertiren en les protagonistes de les disputes cristològiques dels segles VI i VII. Amb l'expansió de l'islam, les disputes cristològiques que van dividir el món oriental durant segles van fossilitzar-se, arribant fins als nostres dies en un ric i divers mosaic de tendències religioses, tan variades com antigues.¹²⁹

CONCLUSIONS

El segle V és el segle de la disputa cristològica de les natures de Crist, una qüestió fonamental per a l'ortodòxia cristiana. Aquesta controvèrsia va involucrar figures tan destacades com Nestori i Ciril d'Alexandria, i va tenir un fort impacte en l'estructura eclesiàstica i política de l'Imperi Romà d'Orient. Els conflictes doctrinals es van intensificar a través dels concilis de l'època, començant pel Concili d'Efes (431) i culminant amb el Concili de Calcedònia (451), els quals van ser determinants per al desenvolupament de diversos corrents cristians.

¹²⁵ Aquell any 484 el Papa Simplicí va acusar a Acaci d'estar més atent a les necessitats de l'Emperador que a les de la fe (*Evgarius, HE III, 21*).

¹²⁶ Sobre aquest decret, es va publicar la monografia de J. A. Bueno (2018), que aborda de manera sistemàtica l'impacte que va tenir en les relacions entre l'esfera política i la religiosa, especialment en l'àmbit del dret. Aquesta sentència condemnava Teodor de Mopsuèstia, Teodoret de Cir i Ibes d'Edessa per la seva simpatia envers el nestorianisme, amb l'objectiu de reforçar la fe ortodoxa emanada dels concilis anteriors (*Kaden, 1952: 131*).

¹²⁷ Biondo, 1957: 51.

¹²⁸ Schubert, 1950: 66.

¹²⁹ Brock, 1996: 24.

Aquests debats teològics no eren només qüestions abstractes sobre la naturalesa de Crist, sinó que eren profundament entrelaçats amb les dinàmiques polítiques i socials. El papat de Roma i l'Església d'Alexandria es van enfrontar obertament amb Constantinoble no només en termes doctrinals, sinó també pel control sobre l'autoritat religiosa en l'Imperi Romà d'Orient. La disputa cristològica entre monofisites, miafisites i diofisites també es va convertir en una lluita política entre Constantinoble, Antioquia, Alexandria i Roma, que va influir decisivament en la celebració del concili de Calcedònia.

Un dels dos grans protagonistes d'aquesta disputa és Nestori, un personatge dissortat en l'àmbit històric del qual en tenim molt poques fonts, la majoria de les quals no són obra seva o li són desfavorables. Aquest fet ha dificultat l'estudi de la seva figura, però la troballa del *Llibre d'Heràclides* i l'anàlisi de la seva obra amb una òptica historiogràfica ens ha permès endinsar-nos d'una manera més clara en el conflicte i identificar problemes de base en la seva acusació d'heretgia. Algunes d'aquestes qüestions ha estat transcendental, com la confusió —intencionada o no— del dels termes substància i persona en els seus escrits, tal com hem vist fa un moment.

Per a bona part de les congregacions cristianes, Nestori encara és considerat heretge, però les investigacions més modernes posen en dubte la seva adhesió als postulats del mal-anomenat dogma nestorià (dogma de les dues persones i dues naturaleses). Un dogma que fou erròniament associat a les esglésies orientals de més enllà del *Limes Arabicus*, fortament influïdes per la tendència antioquena diofisita, però gairebé gens per la figura de Nestori. En aquest sentit, hem de tornar a posar sobre la taula dubtes fonamentats sobre l'acusació contra Nestori i, encara, la seva relació amb les esglésies orientals diofisites, les quals sorgeixen independentment de l'anterior i amb les quals no hi ha relacions d'interdependència teològica més enllà de la seva relació amb Antioquia. Com veiem, identificar la mal-anomenada doctrina nestoriana amb l'antiga Església de l'Est és problemàtic i es pot considerar enganyós, ja que aquesta última, més que no pas nestoriana, era i és diofisita.

En canvi, hi ha com més va més consens historiogràfic per advertir que la confusió entre els termes substància i naturalesa, fou l'arrel d'un problema interpretatiu que fou utilitzat com a arma política, per part de Ciril d'Alexandria, segon gran exponent de la disputa, per tal d'empetir el patriarcat de Constantinoble i defensar un punt de vista cristològic miafisita. Aquesta tendència va guanyar força temporalment a Efes, elevant a Alexandria com a cap de les seus orientals, però les tensions no van fer més que incrementar-se entre Alexandria i Constantinoble, que es disputaven aquesta dignitat.

La disputa cristològica entre monofisites, miafisites i diofisites també es va convertir en una lluita política entre Constantinoble, Antioquia, Alexandria i Roma, que va influir decisivament en la celebració del concili de Calcedònia. En aquest sínode es va aprovar el símbol de la fe, que afirmava que les naturaleses divina i humana de Crist eren iguals i eternes en una sola hipòstasi i encarnades en una única persona. Això va representar un

intent de resoldre les disputes entre les diferents seus i abordar el problema que persistia sobre les natures de Crist. Mentre els emperadors de Bizanci es van mantenir forts, van defensar la posició que més els convenia, elevant el patriarcat de Constantinoble entre les seus Orientals en detriment de Roma i, especialment, Alexandria, però no van pas resoldre les duradores divisions en el si de la cristiandat, que es van anquilosar durant segles.

En aquest sentit, el símbol de la fe (dues naturaleses i una sola hipòstasi en una única persona) aprovat a Constantinoble no va ser ben rebut ni pels monofisites, ni pels diofisites, ni pels miafisites. Els monofisites no van acceptar el símbol de Calcedònia perquè defensaven una única naturalesa divina que prevalia sobre la humana (d'aquesta manera, Crist no és consubstancial amb nosaltres). D'altra banda, els miafisites rebutjaven el símbol perquè creien que només podia haver-hi una natura en el Crist encarnat (mai *amb* dues natures). Finalment, els diofisites sostenien que les dues natures havien de posseir essències diferents en una sola persona i, per tant, entraven en tensió amb el símbol. Aquestes lleugeres distincions són importants i s'han de posar en relleu perquè, recurrentment, es confonen i semblen menys rellevants del que realment van ser per a la configuració de la cristiandat tardoantiga.

Calcedònia, com a part substancial de les disputes cristològiques que assotaren el segle V, no va aturar el trencament gradual de l'ortodoxia cristiana i la creació de diverses Esglésies orientals. Mentrestant, es va succeir el cisma acacià i la sentència dels "tres capítols" de Justinià, que evidenciaven aquell atzucac cristològic i les profundes diferències que dividien les faccions cristianes.

En conclusió, les disputes cristològiques del segle V, marcades per les figures de Nestori i Ciril, van ser fonamentals en la formació de les diferents Esglésies orientals. La difícil conciliació entre les diverses teologies cristianes, sumada a les tensions polítiques entre les seus patriarcals, va donar lloc a una fragmentació duradora que va afectar la unitat de la cristiandat. Aquests conflictes, tant teològics com polítics, van modelar de manera decisiva el panorama religiós i institucional de l'Orient cristià, amb repercussions religioses i socials que perduren fins a l'actualitat.



FONTS

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, SCHWARTZ ed., Straßburg–Berlin, 1914-1985.
– (ACO 1.1.1: 114-116).
– (ACO 2.1.2.).
– (ACO 2.3.1: 187).
- Codex Justiniani*, a: *Corpus iuris Civilis*, vol. 2, KRUEGER ed., Berlín, 1892.
– (CTh. 16.5.66).
- CYRILLUS Alexandrinus, Ep. 1, *Ad monachos Aegypti* (ACO 1.1.1: 10-23).
– *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* (ACO 1.1.6: 111-146).
– Ep. 2, *Ad Nestorium* (ACO 1.1.1: 23-25).
– Ep. *Hom. pasch.* (SC 392: 62-112).
- DENZINGER, H.; Hünermann, P. comp. *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- EUSEBIUS Theol., *Contestatio* (ACO 1.1.1: 101-102).
- EVGARIUS, *Ecclesiastical history*, III, 21, BIDEZ I PARMENTIER eds., Methuen, Londres, 1898.
Fórmula de la unió (433) (ACO 1.1.4).
- LEO I Pontifex, *Tomus*, (ACO 2.2.1: 24-33) = Ep. 28 (PL 54: 755-781).
– Ep. 95 (NPNF 2, 12, 71) = (PL 54, 943B).
– Ep. 102 (ACO 2,4: 53-54).
– Ep. 114 (PL 54, 1029A-B).
– Ep. 119 (ACO 2,4, 72-75).
– Ep. 120 (ACO 2,4: 78-81).
- PROCLUS, Hom. 1, *De laudibus s. Mariae* (ACO 1.1.1: 103-107).
- NESTORIUS, *Apologia (Liber Heraclidis)*, BEDJAN ed., *Nestorius, le livre d'Heraclide de Damas*, París, 1910.
– Ep. 1, *Ad Celestinum Papam* (ACO 1.2: 12-14).
– Ep. 2, *Ad Celestinum Papam* (ACO 1.2: 14-15).
– Ep. 3, *Ad Caelestinum Papam* (ACO 1.5: 182).
– Ep. 2, *Ad Cyrillum* (ACO 1.1.1: 29-32).
– Ep. 4, *Ad Ioannem Antiochenum* (ACO 1.4: 5).
– Hom. 27, *In commemoratione sanctae Mariae* (ACO 1.5: 37-39).
– *The Bazaar of Heraclides*, trad. ang. DRIVER I HODGSON, Oxford, 1925.
- SOCRATES SCHOLASTICUS, *Ecclesiastica Historia*, HANSEN ed., *Sokrates, Kirchengeschichte. Mit Beiträgen von Manja Širinjan (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, N.F., I, Berlín, 1995.*
- SOZOMENUS, *Ecclesiastica Historia*, BIDEZ I HANSEN trads., *Sozomenus Kirchengeschichte (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 50)*, Berlín, 1960.

- Symbolum Nicaenum*, KELLY ed., *Early Christian Creeds*, Londres, 1950.
Symbolum Nicaenum Constantinopolitanum, (ACO 2.1.2: 129s).
The Acts of the Council of Chalcedon, vols. 1-3, SCWARTZ, E. ed., PRICE I GADDIS (trads.), Liverpool University Press, Liverpool, 2005.
The Council of Ephesus of 431: Documents and Proceedings, SCWARTZ, E. ed., PRICE (trad.), Liverpool University Press, Liverpool, 2020.
 THEODORETUS, Ep. 153 (PG MG 83, 1444).
 – Ep. 180, (PG 83, 1489).
 THEOPHANES, *Chronographia* (PG 108).

BIBLIOGRAFIA

- ACERBI, S., *Conflitti politico-eclesiastici in Oriente nella tarda antichità: Il Concilio di Efeso (449)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
 AMANN, E., «L’Affaire Nestorius vue de Rome», *Revue des sciences religieuses* 23, 1949, pp. 5-37.
 ANASTOS, M., «Nestorius Was Orthodox», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, pp. 117-140.
 AYRES, L., *Nicaea and Its Legacy*, Oxford University, Oxford, 2004.
 BARNES, T. D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
 BARRY, J., *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2019.
 BAUM, W.; WINKLER, D. W., *The Church of the East: A Concise History*. Routledge, Londres, 2000.
 BEHR, J., *Formation of Christian Theology: The Way to Nicaea*, vol. I, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, 2001.
Formation of Christian Theology: The Nicene Faith, vol. II, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, 2004.
 BETHUNE-BAKER, J. F., *Nestorius and His Teaching*, Cambridge University, Cambridge, 1908.
 BIONDO, B., *Il diritto romano*, Cappelli, Bolonya, 1967.
 BRAATEN, C. E., «Modern Interpretations of Nestorius», *Church History* 32, 3, 1963, pp. 251-267.
 BROCH, S. P., «The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 3, 1996, pp. 23-35.
 BUCK, C., *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha’i Faith*, State University of New York Press, Nova York, 1999.
 BUENO, J. A., *El edicto justiniano de los ‘Tres Capítulos’*, Dykinson, Madrid, 2018.
 CARTER, T. J., *The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea* (Tesi doctoral), University of London, Londres, 2007.
 CHADWICH, H., «The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon», *The Journal of Theological Studies* 6, 1, 1955, pp. 17-34.
 CLAYTON, P. B., *The Christology of Teodoret of Cyrus*, Oxford University, Oxford, 2007.
 CONE, S. T.; REA, R. F., *A Global Church History*, Bloomsbury, Londres—Nova York, 2019.
 CURTIN, D. P. (ed.), *Canons of the Ecumenical Council of Chalcedon*, Percival H. (trad.) de SCHAFF, P i WACE, H. (eds.) 1900, Dalcassian Publishing Company, Filadèlfia, 2017.
 DVORNIK, F., *Byzance et la primauté romaine*, Du Cerf, París, 1964.
 ESCRIBANO, M.V., «La quema de libros heréticos en el Codex Theodosianus XVI,5», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 19, 2007, pp. 175-200.
 ESCRIBANO, M.V., «Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía Teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación», *Mainake* 31, 2009, pp. 95-113.
 FAIRBAIRN, D., *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford University, Oxford, 2003.
 FARAG, L. M., *The Coptic Christian Heritage: History, Faith and Culture*, Routledge, Londres—Nova York, 2014.
 FAULTLES, J., «The Two Recensions of the Prologue of to John», a THOMAS, D. (ed.) *Christians at the Heart of Islamic Culture: Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, Brill, Leiden, 2003.
 FERGUSON, E., *Norms of Faith and Life*, Garnland Publishing, Nova York—Londres, 1999.
 FERREIRO, A., «Jeromes’s Polemic Against Priscillian», a FERGUSON, E. (ed.). *Doctrinal Diversity: Varieties of Early Christianity*, Garland Publishing, Nova York—Londres, 1990.
 FESTUGIÈRE, A. J., *Actes du concile de Chalcedoine. Sessions III-VI (La définition de foi)*, Patrick Cramer, Ginebra, 1983.
 FOLGER, D., *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Anti-*

- quity, University of California Press, Berkeley—Los Angeles, 2002.
- FREND, H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*, James Clarke Co., Wheaton, 1972.
- GIBBON, E., *The Student's Gibbon: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, editat per William SMITH, Harper & Brothers, Nova York, 1984.
- GIER, N. F., *The Origins of Religious Violence: An Asian Perspective*, Lexington Books, Lanham, Boulder—Nova York, 2014.
- GILLMAN, I.; KLIMKEIT, H. J. *Christians in Asia before 1500*, Routledge, Londres—Nova York, 1999.
- GRAUMANN, Th., «Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus», a KELLY, Ch. (ed.) *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge University press, Cambridge, 2013.
- GREENSDALE, S. L., *Schism in the Early Church*, SCM Press, Londres, 1964.
- GREER, R. A., *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, Faith Press, Leighton-Buzzard, 1961.
- GRILLMEIER, A., «Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», *Scholastik* 36, 1961, pp. 321-356.
- GRILLMEIER, A.; HAINTHALER, Th., *Christ in Christian Tradition*, vol. II, 2, Oxford, 1975a.
- Christ in Christian Tradition*, vol. II, 3, Oxford University, Oxford, 1975b.
- GWYNN, D. M., «Athanasius in Oriental Historical Tradition», a KELLY, Ch., FLOWER, R., STUART, M. (eds.), *Unclassical Traditions: Perspectives from East and West in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge Philological Society, Cambridge, 2011.
- HAAS, Ch., *Alexandria in Late Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 2006.
- HAINTHALER, Th., «A short analysis of the definition of Chalcedon and some reflections», *The Harp* 20, 1, 2006, pp. 317-331.
- HALLEUX, A. de, «La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)», *Revue Théologique de Louvain* 7, 1, pp. 3-23, 1976.
- HEFELE, K. J., *A History of the Councils of the Church, from the Original Documents. A.D. 431 - A.D. 451*, vol. III, Clark, Edimburg, 1883.
- History of the Christian Councils, From the Original Documents, to the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325*, vol. I, Clark, Edimburg, 1894.
- HEFELE, K. J.; LECLERCQ, J. C., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. I, Letouze, Paris, 1907.
- HILLNER, J., *Prison, Punishment and Penance in Late Antiquity*, Cambridge University, Cambridge, 2015.
- HORN, C. B., *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford University, Oxford, 2006.
- Hovorun, C., *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden, 2008.
- HUSSEY, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford University, Oxford, 2010.
- JOANNOU, P. P., *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311-476)*, PIOS, Roma, 1972.
- JURGENS, W. A., *The Faith of the Early Fathers*, vol. III, The Liturgical Press, Collegetown, 1979.
- KADEN, E. H., *L'Église et l'état sous Justinien*, Imprimerie du Journal de Genève, Ginebra, 1952.
- KAHLOS, M., *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford University, Oxford, 2002.
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, Londres, 1968.
- KESSLER, M., *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus (450-457)*, Universität Frankfurt a. M., Frankfurt del Main, 2011.
- LAPARRA, J. R., «La definición de Calcedonia a través de sus intérpretes contemporáneos», *Mater Clementissima* 1, 2016, pp. 121-141.
- LEFEBURE, L. D., *Religion, Authority, and the State: From Constantine to the Contemporary World*, MacMillan, Nova York, 2016.
- LEUENBERGER-WENGER, *Das Konzil Von Chalcedon und Die Kirche*, Brill, Leiden, 2019.
- LIEU, S. N. C., *Manichaeism in Central Asia and China*, Brill, Leiden, 1998.
- LOOFS, F., *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge University, Cambridge, 1914.
- LUNG, E., «Religious Identity as Seen by Sixth-Century Historians and Chronicles», a SAGHY, M.; SCHOOLMAN, E. M. (eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*, Central European University, Budapest, 2017.
- MARINIS, V., «A Kanon on the Holy Martyr Euphemia», a GRIMM-STADELMANN, I.; RIEHLE, A.; TOCCI, R.; MARKO, M. (eds.), *Anekdotia Byzantina Studien zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Festschrift für Albrecht Berger anlässlich seines 65. De Gruyter, Berlin, 2023.*
- MASON, J., *The Patriarchate of Alexandria*, vol. I, Joseph Masters, Cambridge, 1854.
- MAXELL, J. L., *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University, Cambridge, 2006.
- MCGUCKIN, J. A., «Nestorius and the political factions of fifth-century Byzantium: Factors in his Personal Downfall», *Bulletin of the John Rylands Library* 16, Manchester, 1996, pp. 117-140.
- St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy*, Brill, Leiden, 1994.
- MENZE, V., *Das Konzil als Instrument imperialer Politik*, a BRANDES, W.; HASSE-UNGEHEUER, A.; LEPPIN, H. (eds.) *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, 2020.
- Patriarch Dioscorus of Alexandria: The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, Oxford University, Oxford, 2023.
- MESTRE, J., *Els primers cristians*, Edicions 62, Barcelona, 1997.
- MILLAR, F., *A Greek Roman Empire: Power and Belief Under Theodosius II (408-450)*, University of California Press, Berkeley—Los Angeles, 2007.

- MILLER, C., «The Imperial Cult In the Pauline Cities of Asia Minor and Greece», *The Catholic Biblical Quarterly* 72, 2, 2010, pp. 314-332.
- MOLHO, R., *Salonica and Istanbul: Social, Political and Cultural Aspects of Jewish Life*, Isis Press, Istanbul, 2005.
- MONACHINO, V., «Anno 381: il canone 3.º del concilio Costantinopolitano», a CATALANO, P.; SINISCALCO, P. (eds.), *Roma, Costantinopoli*, Mosca, SEI, Nàpols, 1983, pp. 253-259.
- MOYNAHAN, B.V., *The Faith: A History of Christianity*, Random House, Barcelona, 2003.
- Müller, K., «Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382», *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70 Geburtstag*, Tübingen, 1927, pp. 190-202
- ORTIZ DE URBINA, I., «Das Glaubenssymbol von Chalcedon - sein text, sein. Werden, seine dogmatische Bedeutung», *Das Konzil von Chalcedon I*, Würzburg, 1962.
- Nicea y Constantinopla*, Eset, Gasteiz, 1969.
- OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, vol. II, Oscar Beck, Munic, 1963.
- PELIKAN, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. I, The University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- PERRONE, L., «Nicea (325) a Calcedonia (451)», a ALBERIGO, G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia, 1990.
- PERRY, S. G. F., *An Ancient Syriac Document, Purporting to be the Record, in Its Chief Features, of the Second Synod of Ephesus*, vol. I, Oxford University, Oxford, 1867.
- PICHLER, J., *Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens*, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona, 2017.
- PIÑERO, A., *Los cristianismos derrotados*, EDAF, Madrid, 2007.
- PRICE, R.; WHITBY, M., «The Council of Chalcedon (451): A Narrative», a PRICE, R.; WHITBY, M. (eds.), *Chalcedon in Context Church Councils 400-700*, Liverpool University Press, Liverpool, 2009.
- RADDE-GALLWITZ, A., *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2012.
- RITTER, A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965.
- ROMANIDES, J. S., «St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon», a GREGORIOS, P. M.; LAZARETH, W. H.; NISSIOTIS, N. A. (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite?: Towards Convergence in Orthodox Christology*, World Council of Churches, Ginebra, 1981.
- ROUSSEAU, P., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley—Los Angeles, 1998.
- RUSSELL, N., *Cyril of Alexandria*, Routledge, Nova York—Londres, 2002.
- SCHAFF, P., *History of the Christian Church: Nicene and post-Nicene Christianity from Constantine the Great to Gregory the Great, A.D. 311-600*, vol. III, Charles Scribner's Sons, Nova York, 1889.
- SCHUBERT, H., *Grundzüge der Kirchengeschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1950.
- SCIPIONI, L. I., *Ricerche sulla Cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, vol. XI, Paradosis, Friburg, 1956.
- Nestorio e il concilio de Efeso*, Vita e Pensiero, Milà, 1974.
- SCOTT, S. H., *The Eastern Churches and the Papacy*, vol. I, Sheed & Ward, Londres, 1928.
- SELLERS, R.V., *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londres, 1953.
- SHOEMAKER, S. S., *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, Yale University Press, New Heaven, 2016.
- SMITH, M. S., *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, Ad 431-451*, Oxford University, Oxford, 2018.
- SPEYER, W., *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Cristen*, Hiersemann, Stuttgart, 1981.
- STUDER, B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1985a.
- ««Una persona in Christo». Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen», *Agustinianum* 25, 1985b, pp. 453-487.
- TREADGOLD, W. T., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- TREVIJANO, R., *Patrologia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1994.
- TZAMALIKOS, P., *Origen: Cosmology And Ontology of Time*, Brill, Leiden, 2016.
- UTHEMANN, K.-H., «Chirst's Image versus Christology», a ALLEN, P.; JEFFREYS, E. (eds.), *The Sixth Century - End or Beginning?*, Brill, Leiden, 2017.
- VAN LOON, H., *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill, Leiden, 2009.
- WEINANDY, T. G., «The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus, and Chalcedon», a ARAN, F. (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford University, Oxford, 2015.
- WESSEL, S., *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Brill, Leiden, 2008.
- Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, Oxford University, Oxford, 2004.
- WIERCINSKI, A., *Existencia Hermeneutica: Understanding as the Mode of Being in the World*, Lit. Verlag Münster, Münster, 2019.
- WOHLMUTH, J., *Konzilien des ersten Jahrtausends*, Schöningh Verlag, Paderborn, 1998.
- YOUNG, F. M., *Scripture in Doctrinal Dispute: Doctrine and Scripture in Early Christianity*, vol. II, Eerdmans, Grand Rapids, 2024. *From Nicaea to Chalcedon*, SCM Press, Londres, 1988.