

[83] EL JUDEOCRISTIANISMO: UNA NUEVA HIPÓTESIS; SEGUIDO DE UN RESUMEN DE LA DEMOSTRACIÓN 17 DE AFRAATES (SOBRE LA DIVINIDAD DE CRISTO)

Carlos A. Segovia

RESUMEN / ABSTRACT

El presente artículo consta de dos partes. En la primera trataré de proponer una nueva hipótesis, basada en las distinciones formuladas por A. Ritschl, F. J. A. Hort y M. Simon y en la particularidad del cristianismo asirio, acerca de la naturaleza del judeocristianismo y sus divisiones. En la segunda trataré de ofrecer al lector una mirada al peculiar cristianismo asirio de los primeros siglos de la era común por medio de un resumen de los argumentos esgrimidos por Afraates (fl. ca. 300-350 d.C.) en defensa de la divinidad de Cristo en su *Demostración 17: Sobre Cristo en tanto que Hijo de Dios*.

Palabras clave. Afraates. Cristianismo oriental. Cristianismo asirio. Divinidad de Cristo. Judeocristianismo.

This paper divides into two complementary parts. In the first part I Hill propose a new hypothesis—based upon the valuable insights made by A. Ritschl, F. J. A. Hort, and M. Simon, as well as, in addition, upon the distinctiveness of Assyrian Christianity—regarding the nature of Judaeo-Christianity and both its theological and sociological divisions, whilst in the second part I [84] shall examine afresh some of the distinctive traits of early Assyrian Christianity by reviewing Aphrahat's arguments on the divinity of Christ in his "Demonstration 17."

Key-words. Aphrahat. Early Christianity. Assyrian Christianity. Divinity of Christ. Judaeo-Christianity.

INTRODUCCIÓN

El presente estudio consta de dos partes. En la primera trataré de proponer una nueva hipótesis en relación con el estudio del judeocristianismo; nueva (sólo relativamente si se tiene en cuenta la distinción propuesta por A. Ritschl entre los términos "cristianismo judío" [*Jüdische Christenthum*] y "judeocristianismo" [*Judenchristenthum*]¹, así como la distinción aventurada por F. J. A. Hort y M. Simon, respectivamente, entre los términos "*Judaic Christianity*", "*Judaistic Christianity*", "*christianisme sémitique*" y "*judéo-christianisme*"²) frente a la habitual comprensión del mismo en tanto que fenómeno *sectario* que ha prevalecido entre los estudiosos del cristianismo primitivo (con todo) desde que F. Ch. Baur publicara en 1831 su célebre artículo acerca de la oposición entre la iglesia de Pedro y la de Pablo; oposición que, según él, se habría saldado con la exclusión del judeocristianismo jerosolimitano, condenado a partir de entonces a desarrollarse de manera marginal y particularista, del marco de la gran Iglesia³. Mi nueva hipótesis (que complica las distinciones antes mencionadas de Ritschl, Hort y Simon, añadiéndoles un tercer término y redefiniendo el conjunto y las partes de lo así designado) no se pretende en modo alguno incontestable. Y como tal la ofrezco al lector. Al fin y al cabo, el valor de toda hipótesis consiste en su capacidad para permitir repensar de otro modo, a título provisional, [85] lo que a expensas de ella resulta en exceso familiar y, por familiar, peligrosamente obvio. La hipótesis así esbozada en la primera sección de este ensayo es, por otra parte, fruto del trabajo que he venido desarrollando en el curso de los dos últimos años (después de haberme

[84] ¹ A. Ritschl, *Die Entstehung der altcatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie* (2 vols., Bonn: A. Marcus, ²1857), 1.106-7, 248.

² F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity: A Course of Lectures* (Cambridge/Londres: Macmillan, 1894), 5; M. Simon, "Réflexions sur le judéo-christianisme", en *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith*, vol. 2, ed. J. Neusner (Leiden/Boston: E. J. Brill, 1975), 53-76.

³ F. Ch. Baur, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche", *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 5 (1831): 61-206.

ocupado de diferentes problemas filosófico-teológicos en una serie de libros y artículos dedicados, principalmente, al estudio de ciertos pensadores musulmanes y al análisis comparado de ciertos motivos inherentes las religiones bíblicas⁴) en cuanto al estudio del judaísmo henóquico, los orígenes y la evolución del cristianismo hasta el siglo V, y el nacimiento del islam; trabajo entre cuyos resultados se cuentan asimismo las siguientes escritas de próxima publicación y desigual naturaleza y estilo:

- “1 Henoc y el estudio contemporáneo de la apocalíptica judía: Una conversación con Gabriele Boccaccini”, de próxima publicación en *EPIIMEAIEIA: Revista de estudios sobre la Tradición* 35-36 (2009): 7-28;
- “Noah as Eschatological Mediator Transposed: From 2 Enoch 71-72 to the Christological Echoes of 1 Enoch 106:3 in the Qur’ân”, *paper* presentado al Fifth Enoch Seminar: Enoch, Adam, Melchizedek: Mediatorial Figures in 2 Enoch and Second Temple Judaism (Nápoles, 14-18 junio 2009), cuyas actas publicará próximamente la editorial W. B. Eerdmans;
- “John Waansbrough and the Problem of Islamic Origins in Recent Scholarship: A Farewell to the Traditional Account” y “Thematic and Structural Affinities between 1 Enoch and the Qur’ân: A Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamic Faith”, en *The Coming of the Comforter: Where, When, and to Whom? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough*, ed. B. Lourié, C. A. Segovia y A. Bausi, *Orientalia Judaica* [86] Cristiana (Piscataway, Nueva Jersey: Gorgias Press), en preparación.

Con independencia del objeto particular de cada uno de ellos, casi todos estos trabajos abordan en un sentido u otro el estudio de la influencia ejercida por la apocalíptica judía en el cristianismo y el islam primitivos, problema puramente histórico hacia el que ha terminado por deslizarse mi investigación en los últimos años en la certeza de que analizar y comprender determinados datos históricos es del todo indispensable, como prerrequisito, a la investigación filosófico-teológica. La necesidad de revisar pormenorizadamente tales datos y su extraordinaria complejidad me hace pensar que ese rodeo histórico bien podría no tener término, pero he de decir que semejante eventualidad no me incomoda, pues el estudio histórico tiene también sus beneficios, y éstos son infinitamente más tangibles y precisos que los que persigue el discurso filosófico, que a menudo suele construir sus reflexiones de espaldas a la realidad de lo singular y cambiante.

Pero no es mi intención cansar al lector con disgresiones propedéuticas, mucho menos personales, ni con un elenco de títulos y publicaciones. Si menciono éstos se debe más a lo que ahí falta que a otra cosa. Y lo que falta es, por de pronto, un estudio del periodo transcurrido entre (a) el nacimiento del cristianismo a partir del judaísmo henóquico y (b) el nacimiento del islam a partir del medio judeocristiano del que él fue poco a poco desprendiéndose (quizá mucho más tarde, para decirlo todo, de lo que es habitual conceder). De ahí la primera parte del breve ensayo que el lector tiene entre manos, en la que se analizan en líneas muy generales la evolución del judeo-cristianismo y las diferentes acepciones que reviste dicho término.

Evidentemente, un estudio en profundidad de dicha temática exigiría no un artículo, sino varias monografías. Las páginas que siguen no buscan sino ofrecer una visión preliminar de conjunto de lo que requiere sin duda alguna un estudio mucho más amplio. Pero por algún lugar hay que comenzar. Y sugerir una idea puede ser una buena manera de invitar a otros a analizar con más detalle lo que ella se contenta con enunciar y a poner en claro sus posibles ambigüedades e insuficiencias.

[87] El carácter del presente ensayo y muy especialmente de su primera sección es, así pues, puramente tentativo: obedece más al deseo de clarificar en la medida de lo posible ciertas lagunas históricas y conceptuales que a la voluntad de examinar sistemáticamente los muchos problemas que ellas plantean. Brevemente, la hipótesis que presentaré puede resumirse del siguiente modo (véase que ella consta a su vez de dos partes, de las cuales la primera es divisible en otras unidades menores):

(1) El judeocristianismo designa cuatro cosas más bien que una sola: designa (1.1) la existencia de una “zona intermedia” (sé bien que semejante metáfora es equívoca por cuanto parece presuponer la separación de lo que en ningún caso cabe disociar, pero asumámosla a título orientativo con los debidos matices) entre la religión judía y la cristiana, al tiempo que los diferentes modos en que esa “zona

[86] ⁴ E.g. C. A. Segovia, *La filosofía y el problema del ser* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005); idem, “Las religiones del Libro y el problema del tiempo”, *Isidorianum* 30 (2007): 187-204; Avicena, *Cuestiones divinas (Ilâhiyyât): Textos escogidos* (ed. y trad. de C. A. Segovia; Madrid: Biblioteca Nueva, 2006); al-Ash’arî, *Contra heterodoxos (al-Luma’), o lo que deben creer los musulmanes* (ed. y trad. de C. A. Segovia; Madrid: Biblioteca Nueva, 2006).

intermedia” (valga nuevamente la metáfora con todas sus imprecisiones) fue “rellenada” (1.2) por ciertos judíos cristianos (esto es, mesiánicos) que rivalizaron y polemizaron en materia teológica (y muy especialmente cristológica) con quienes, judíos o gentiles también cristianos, defendieron en cambio una cristología “alta”, dando así lugar al judeocristianismo sectario al que remiten de continuo los estudiosos contemporáneos del fenómeno judeocristiano; (1.3) por ciertos judíos cristianos que no formaron en cambio secta alguna y cuya teología (y cristología) no presenta(n) rasgos particulares, pero que a diferencia del resto de los cristianos conservaron determinados ritos y creencias judías; y (1.4.) por ciertos gentiles que, sintiéndose atraídos por el cristianismo (ya sea tras haberse sentido previamente atraídos por el judaísmo en tanto que prosélitos y/o temerosos de YHWH o en virtud de su permeabilidad a las ideas de comunidades judeocristianas no sectarias más o menos próximas), dieron forma a un cristianismo judaizante en aquellas regiones en las que los dos colectivos mencionados en los dos apartados anteriores (y sobre todo el segundo de ellos) fueron (o fue) preponderante (como en el caso de Siria y Mesopotamia) o como mínimo significativo (como ocurrió de hecho en otros varios lugares de la cristiandad, la Europa meridional incluida).

(2) La coexistencia de judíos cristianos (tanto sectarios como no sectarios) y de cristianos judaizantes en Siria oriental y Mesopotamia [88] hasta bien entrado el siglo V confirió sus rasgos distintivos al llamado cristianismo asirio, el cual, al quedar fuera de los límites del imperio a partir de 470/497, acogió presumiblemente a otros grupos disidentes, entre ellos ciertos judeocristianos sectarios, y sirvió de referente, junto con las ideas de estos últimos, a los árabes que se hicieron con el poder en dichos territorios en el siglo VII.

La segunda sección trata, por su parte, de ofrecer al lector una mirada al, así pues, peculiar cristianismo asirio de los primeros siglos de la era común por medio de los argumentos esgrimidos por Afraates (sobre quien se echa en falta la existencia de estudios en castellano, pero confiemos en que esto pronto cambie) en defensa de la divinidad de Cristo en su *Demostración 17: Sobre Cristo en tanto que Hijo de Dios*, dirigida contra aquellos judíos probablemente pre-rabínicos⁵ que daban en negarla, pero acaso sobre todo escrita en respuesta a aquellos cristianos de origen judío que podían aún guardar memoria de las creencias y ritos propios del judaísmo y a quienes, habiéndose convertido al cristianismo desde el paganismo, pudieran sentirse tentados de abrazar la fe judía dada la existencia de unas Escrituras al fin y al cabo compartidas⁶. Menos polémica y virulenta para con los judíos que la de Efrén Sirio (n. ca. 306), cuya poética es igualmente crítica hacia el judaísmo, la prosa de Afraates (n. ca. 270; fl. ca. 300-350) pone de relieve no sólo la coexistencia de judíos y cristianos en el este de Siria durante el siglo IV, sino también y ante todo la existencia de una tradición cristiana repleta de elementos judíos que sólo muy lentamente logró emanciparse de ellos; emancipación que en la obra de Efrén Sirio no se quiere todavía, contra lo que pueda parecer, definitiva, y que hay que ver por lo demás como un hecho forzado más bien que como un fenómeno natural, ya que hasta ese momento el judaísmo y el cristianismo habían resultado prácticamente indiscernibles, como ya he comentado, en Siria oriental y Mesopotamia.

Interesante es sobre todo que Afraates, al tratar de refutar a quienes discute, lo haga apoyándose en argumentos escriturarios que los judíos podrían perfectamente extraer de su lectura [89] de los libros sagrados *comunes* sin forzar excesivamente su interpretación⁷. He ahí una prueba de cómo lo que cuenta de todos modos para el sabio persa es, incluso en un momento que preludia ya su posterior separación, la unidad de la tradición judeocristiana e, implícitamente, la idea de que el cristianismo representa al verdadero Israel.

En fin, quede expresado mi agradecimiento a José Antonio Antón Pacheco, de la Universidad de Sevilla, y Basile Lourié, director de *SCRINIUM: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, por sus sugerencias y críticas tras la lectura del primer borrador de este escrito, de cuyas posibles subsistentes deficiencias soy el único responsable.

1. JUDEOCRISTIANISMO SECTARIO, JUDAÍSMO CRISTIANO NO SECTARIO Y CRISTIANISMO JUDAIZANTE: APUNTES PARA UNA CUÁDRUPLE CLARIFICACIÓN CONCEPTUAL

La existencia de un judaísmo específicamente “henóquico”, con los rasgos apocalípticos, mesiánicos y en mayor o menor grado a-nomistas que éste presenta en la reconstrucción que de él ofrecen algunos importantes estudios contemporáneos⁸, permite entender [90] por qué pudo existir también, posteriormente,

[88] ⁵ Véase J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Leiden/Boston: E. J. Brill, 1971), 147-49.

⁶ *Ibid.*, 123-27.

⁷ *Ibid.*, 5.

⁸ Véase G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 1998); idem, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual*

un judaísmo cristiano o judeocristianismo⁹ del que el movimiento de Jesús constituyó la base histórica, que se extendió más tarde por Palestina, Siria y Mesopotamia, y que no hay que confundir ni con el judeocristianismo sectario de tipo ebionita ni con el cristianismo judaizante de ciertos grupos de prosélitos y “temerosos de Dios”, o simples paganos, venidos de la gentilidad. Tradicionalmente, ese judaísmo cristiano *no sectario* es el que los autores antiguos, y a partir de ellos numerosos estudiosos contemporáneos, denominan, por contraposición respecto del “ebionita”, judeocristianismo “nazareno”¹⁰.

???

La noción, a su vez, de un cristianismo judaizante (distinto entonces del judaísmo cristiano sectario o no¹¹, pero al que [91] igualmente corresponde, bien que en otro sentido, el término judeocristianismo) permite explicar mejor el hecho de que ciertas poblaciones étnicamente no judías adaptaran un cierto cristianismo con rasgos muy marcadamente judíos tanto en las regiones en las que el judaísmo cristiano fue preponderante como en aquellos otros lugares que contaron desde con un número significativo de prosélitos y “temerosos de Dios”, categorías que las fuentes antiguas aplican a quienes, sintiéndose atraídos por el judaísmo sin ser étnicamente judíos, hicieron suyos determinados ritos y creencias procedentes de éste.

En cualquier caso, ninguna de las tres realidades descritas en los dos párrafos precedentes (judaísmo cristiano no sectario, judeocristianismo sectario y cristianismo judaizante) puede considerarse marginal respecto del conjunto de una cristiandad que hasta el siglo V, como es sabido, presentó aquí y allí rasgos muy poco homogéneos, muchos de los cuales subsistieron aún después y a los que con el tiempo vinieron a sumarse otros asimismo diferenciadores¹²; y que únicamente a partir del segundo tercio del siglo II desbordó los límites de la sinagoga¹³.

Pero veamos más detenidamente el sentido y el alcance de tales denominaciones y la manera en que pueden ellas contribuir a precisar nuestro objeto: el estudio del judeocristianismo y su evolución en oriente.

History, from Ezekiel to Daniel (Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2002); P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo* (Madrid: Trotta, 2004); A. Bedenbender, “The Place of the Torah in the Early Enoch Literature”, en *The Early Enochic Literature*, ed. G. Boccaccini y J. J. Collins (Leiden/Boston: E. J. Brill, 2007), 65-79; G. W. E. Nickelsburg, “Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah”, en *ibid.*, 81-94. Y asimismo, en castellano, C. A. Segovia, “1 Henoc y el estudio contemporáneo de la apocalíptica judía: una conversación con Gabriele Boccaccini”, *EIIMEAIEIA: Revista de estudios sobre la Tradición* (Buenos Aires: CIFHIRE, Universidad Argentina John F. Kennedy), 2009 (de próxima publicación). La idea de que el judaísmo antiguo fue monolítico es, como ha subrayado acertadamente Gabriele Boccaccini (véase la entrevista mencionada en esta misma nota), un “mito teológico”. Sus rasgos plurales son inquestionables, así como la existencia en él de diferentes tendencias enfrentadas durante la época post-exílica, hasta el punto de que algunos estudiosos, como por ejemplo Jacob Neusner, *The Judaism the Rabbis Take for Granted* (Atlanta: Scholars Press, 1994), han propuesto hablar de “judaísmos”, en plural, al examinar dicho periodo. Que el judaísmo “henóquico”, al que, [90] independientemente de su posterior diversificación en tanto que género literario y en tanto que movimiento ideológico, hay que vincular en sus comienzos la apocalíptica, constituyera una tendencia opuesta a la del judaísmo oficial sadoquita, es, análogamente, algo comúnmente admitido hoy por la mayoría de los investigadores. Más delicado es determinar si, en cuanto tal, el judaísmo “henóquico” prescindió de toda halajá sencillamente por considerarla inoperativa, según ha defendido recientemente Boccaccini (véase una vez más la entrevista antes citada), habida cuenta de la difusión del mal en el mundo (cuya limitación, a su vez, únicamente podría venir dada por una intervención divina capaz de invertir el curso de la historia), o si, por el contrario, su, al menos hasta la crisis macabea, carácter a-normativo, obedeció no sólo a la certeza de la inoperatividad de la ley en la economía de la salvación frente al axioma sadoquita de la justicia retributiva de Dios, sino también al cuestionamiento de la noción misma de ley tal y como ella había sido elaborada por los sacerdotes sadoquitas durante el exilio y el primer post-exilio y al rechazo del papel que, supuestamente, el nuevo sacerdocio debía desempeñar en ella. Todo parece indicar, por otra parte, que los autores del *corpus* henóquico y, por ende, los creadores e impulsores del judaísmo “henóquico”, fueron sacerdotes levitas apartados del templo jerosolimitano tras la reforma sadoquita; el consenso académico ha ido también imponiéndose poco a poco en relación con esta cuestión, si bien hay aún autores que ponen en duda la posibilidad de conocer con algún detalle el medio sociológico e intelectual que favoreció hacia el siglo IV a.C. la composición de los primeros estratos redaccionales de los libros de Henoc y, con ello, el nacimiento de la apocalíptica judía.

⁹ Sobre la primera de tales denominaciones véase B. Malina, “Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976): 46-57.

¹⁰ Véase S.-C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques* (París: Cerf, 1998), 73-90; P. Luomanen, “Ebionites and Nazarenes”, en *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, ed. M. Jackson-McCabe (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 81-118.

¹¹ Sigo aquí, aunque sólo parcialmente (véase lo que sigue), a Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 153-59.

[91] ¹² Es sin duda innecesario recordar aquí que los tres concilios decisivos en cuanto a la formulación de una doctrina cristiana unitaria (finalmente no alcanzada empero por todos los cristianos) fueron, precisamente, los de Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451). Sobre el problema de la prioridad temporal de unas u otras corrientes de pensamiento cristianas y la cuestión de su ortodoxia y heterodoxia respectivas, véase W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1963) y, muy especialmente, A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, París: Études Augustiniennes, 1985.

¹³ Véase O. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, ILL: IVP Academic, 2002), 228-30.

Que el cristianismo representara en sus comienzos un fenómeno estrictamente *judío* (hasta el extremo, añadámoslo, de que debería más bien hablarse de judeocristianismo al dirigir la mirada hacia sus orígenes) es algo hoy admitido por la mayoría de los investigadores¹⁴. [92] Y la idea de que él hunde sus raíces en el judaísmo apocalíptico de corte henóquico (del que el esenismo no fue quizá más que una variante), característico de periodo del segundo templo, ha ido imponiéndose en los últimos años a medida en que los contornos del propio judaísmo henóquico han ido haciéndose patentes¹⁵.

En contraste, el estudio del judeocristianismo posterior al siglo I presenta numerosas dificultades. Su delimitación en tanto que fenómeno sectario es, por de pronto, problemática, aunque, como ya he dicho, tal es la definición que de él ha prevalecido en líneas generales¹⁶. ¿Hubo un judeocristianismo sectario o varios? He ahí una de las preguntas preliminares que es preciso formular. Los testimonios antiguos apuntan ciertamente hacia lo segundo, pero difieren en cuanto a la denominación y la descripción de unos [93] grupos y otros; aplican, en ocasiones, un mismo nombre (una misma designación) a grupos cuyas características no siempre coinciden, y al tratar de un determinado grupo lo hacen atribuyéndole en cada caso caracteres diversos. Estos y otros problemas análogos los encontramos también en las obras y fragmentos judeocristianos que se nos han conservado, que no proceden ni de una única comunidad ni de comunidades de las que pueda decirse que todas compartieron las mismas ideas¹⁷.

Suelen, con todo, distinguirse dos grupos principales en el seno del judeocristianismo sectario: los nazarenos y los ebionitas¹⁸. Si el primero derivó por vía cismática del segundo o si, por el contrario, hay que considerar al segundo como una evolución ulterior y de nuevo cismática del primero es, sin embargo, algo sobre lo que los estudiosos no han alcanzado a fecha de hoy ningún consenso¹⁹.

A grandes rasgos, puede decirse que las fuentes antiguas definen a los nazarenos como auténticos cristianos que habrían preservado, no obstante, determinadas creencias y prácticas judías en razón de su origen judío; y que esas mismas fuentes describen en cambio a [94] los ebionitas como heterodoxos en la

¹⁴ Véase e.g. G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* [92] (Minneapolis: Fortress Press, 1991); J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM, 1991); F. Blanchetière y M. D. Herr, eds., *Aux origines juives du christianisme* (París/Lovaina: Peeters, 1993); B. Chilton y J. Neusner, *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs* (Londres/Nueva York: Routledge, 1995); O. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*; G. W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Interaction* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); A. H. Becker y A. Y. Reed, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004); títulos a los que obligado es añadir la obras pioneras de G. Dix, *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church* (Westminster: Dacre, 1953) y E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Londres/Filadelfia: SCM/Fortress Press, 1977). Véase también el interesante volumen recientemente editado por M. Petit, B. Lourie y A. Orlov, *L'église des deux Alliances: Mémorial Annie Jaubert (1912-1980)* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008).

¹⁵ Véase G. Boccaccini, "Finding a Place for the Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature", en *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, ed. G. Boccaccini (Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2007), 263-89, especialmente 277-83. Y en castellano, una vez más, la entrevista referida en la n. 8.

¹⁶ Véase e.g. H.-J. Schoeps, *El judeocristianismo: Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva* (Alcoy: Marfil, 1970); S. Légasse, *L'antipaulinisme sectaire au temps des Pères de l'Église* (París: J. Gabalda, 2000). Cf. no obstante J. Danielou, *La théologie du judéo-christianisme* (París: Desclée, 1958); R. E. Brown, "Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity", *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983): 74-79; así como las obras de Ritschl, Hort y Simon mencionadas en la n. 1. Véase asimismo, para una historia del concepto y de la investigación, M. Jackson Mc-Cabe, "What's in a Name? The Problem of 'Jewish Christianity'", en *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. M. Jackson-McCabe, 7-38; Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 453-74.

[93] ¹⁷ Cf. Luomanen, "Ebionites and Nazarenes"; Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 103-07.

¹⁸ Los principales testimonios antiguos al respecto son los de Ignacio de Antioquía, Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Orígenes, Eusebio de Cesará (que recoge a su vez los de Hegeipo), Mario Victorino, Epifanio de Salamina y Jerónimo. Véase A. F. J. Klijn y G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden/Boston: E. J. Brill, 1973). En cuanto a los elkasaitas (por citar al principal de los restantes grupos judeocristianos de oriente mencionados por los autores antiguos), hago mía la postura de G. P. Luttikhuisen (*The Revelation of Elchasi: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its Reception by Judaeo-Christian Propagandists* [Tubinga: Mohr Siebeck, 1985]), para quien el *Libro de Elkasai* debe considerarse un escrito judío apocalíptico utilizado por algunos judeocristianos ebionitas.

¹⁹ La primera tesis, sugerida ya por Baur en su obra *Das Christentum und die cristliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga: L. F. Fues, ²1860), ha sido defendida, entre otros, por M. D. Goulder (*St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions* [Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994]), G. Lüdemann (*Ketzer: Die andere Seite des frühen Christentums* [Stuttgart: Radius, 1995]) y P. Luomanen ("Ebionites and Nazarenes"). La segunda tesis, propuesta en su día por Ritschl (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*), es en cambio compartida, entre otros, por R. A. Pritz (*Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century* [Leiden/Boston: E. J. Brill, 1988]) y O. Skarsaune (*In the Shadow of the Temple*).

medida en que, según ellas, éstos no habrían aceptado la filiación divina de Jesús y habrían permanecido fieles, en mayor grado que los nazarenos, al judaísmo. Se trataría pues, en este último caso, de judíos creyentes en la mesianidad (pero únicamente en la mesianidad) de Jesús, a quien habrían ellos aplicado, entre otros, ciertos títulos proféticos²⁰.

Esta opinión común sobre el judeocristianismo sectario presenta sin embargo múltiples problemas, de entre los cuales el más notorio ha de ver con la precariedad y el carácter muchas veces contradictorio de las fuentes que nos hablan de ambos grupos. De Ireneo de Lyon (s. II) a Epifanio de Salamina (s. IV) la descripción de los ebionitas difiere grandemente (así y por ejemplo respecto de su aceptación o no de la totalidad de la Torá)²¹. Hay por tanto que preguntarse si hubo distintos tipos de ebionitas, cada uno con rasgos propios, o si, alternativamente, el ebionismo conoció una evolución y una paralela transformación entre los siglos II y V. Pero hoy por hoy no es posible dar una solución concluyente a este problema, si bien la atribución de un origen samaritano al judeocristianismo sectario de tipo ebionita, o al menos a buena parte del mismo²², ayudaría a explicar su peculiar cristología profética, la cual tal vez representó inicialmente una línea original de pensamiento que sólo mucho después devino polémica frente a la afirmación de la filiación divina de Jesús; afirmación, en fin, que, para decirlo todo, probablemente debe menos a helenismo de lo que comúnmente se ha supuesto²³. En cuanto a los nazarenos, ¿existieron realmente en cuanto grupo diferenciado (es decir, en cuanto grupo sectario) o [95] es tal suposición un constructo puramente literario²⁴? Epifanio da a entender que existieron efectivamente como secta, mientras que Jerónimo, al nombrarlos, parece más bien tener en mente a ciertos cristianos arameo-parlantes de Siria que en ningún caso habrían formado un grupo aparte. De hecho, “nazarenos” (sir. *nšry*), es el nombre que se dieron a sí mismos los cristianos arameo-parlantes de Siria-Palestina y Mesopotamia en la Antigüedad²⁵.

Este último dato nos pone sobre la pista de un enfoque otro, quizá más pertinente, a la hora de abordar el problema del judeo-cristianismo y de delimitar su naturaleza y extensión, así como sus características propias. Pues junto a la hipótesis (cuyas dificultades he señalado ya y no pueden ignorarse) de la existencia del judeocristianismo en tanto que movimiento sectario unitario, está la realidad de un cristianismo que puede y debe, legítimamente, calificarse de judeocristiano, a saber: el cristianismo palestino v asirio al menos hasta el siglo V.

La idiosincrasia del cristianismo asirio (sobre el que me centraré aquí dada su importancia histórico-teológica) ha venido siendo ampliamente reconocida desde hace décadas en virtud de su ascendente semita y de sus fuertes componentes judíos²⁶, aunque algunos estudiosos han discutido que pueda hablarse con propiedad de judeocristianismo a propósito del mismo y subrayado su carácter multiforme²⁷. A mi entender, sin embargo, lo uno no quita lo otro²⁸. En lo que sigue trataré por lo demás de mostrar [96] que, al margen de la postura que pueda tomarse en relación con el judeocristianismo sectario, cuya existencia y difusión por

[94]²⁰ Sobre la cristología profética del ebionismo y sus implicaciones hermenéuticas me pronunciaré más adelante.

²¹ Para una comparación de las descripciones ofrecidas por ambos autores véase Luomanen, “Ebionites and Nazarenes”, 85-102.

²² Véase el muy sugerente y convincente artículo de M.-É. Boismard, “L’Évangile de Jean et les Samaritains”, en *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, ed. S.-C. Mimouni y F. S. Jones (París: Cerf, 2001), 86-96, quien, a partir de un análisis de Dt 18:18-19, propone un origen samaritano para la cristología profética (y en concreto mosaica) característica de numerosos escritos judeocristianos, entre ellos la literatura pseudoclementina (cf. Hom. 1.40-41, 49; Recogn. 1.43), de donde más tarde la tomará el islam.

²³ Véase R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Londres: SCM, 1970), 93-103.

[95]²⁴ Véase Luomanen, “Ebionites and Nazarenes”, 102-07.

²⁵ Véase H. H. Schaeder, “*Nazarênôs-Nazōraïôs*”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel y G. Friedrich (Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 1967), 874-79.

²⁶ Véase e.g. F. C. Burkitt, *Early Eastern Christology* (Londres: J. Murray, 1904); G. Quispel, “The Discussion of Judaic Christianity”, *Vigiliae Christianae* 22 (1968): 81-93; L. W. Barnard, “The Origins and emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.”, *ibid.*, 161-75; R. Murray, “The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity”, en *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. N. Garsoïan, Th. Matthews y R. Thomson (Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1982), 3-16.

²⁷ Véase sobre todo H. J. W. Drijvers, “Edessa und das jüdische Christentum”, *Vigiliae Christianae* 24 (1970): 3-33; S.-C. Mimouni, “Le Judéo-Christianisme Syriaque: Mythe Littéraire Ou Réalité Historique?”, en *VI Symposium Syriacum, 1992*, ed. R. Levenant (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1994), 269-79.

²⁸ Véase Neusner, *Aphrahat and Judaism*, 1-4. Parece claro que las fuentes del cristianismo asirio hay que buscarlas a su vez en el cristianismo palestino; y la razón de ser de este último, en la primitiva comunidad jerosolimitana. Las fechas del decreto de Adriano por el que Jerusalén quedó convertida en Aelia Capitolina y de la fundación de las primeras comunidades judeocristianas en territorio sasánida (Edesa y Adiabene) avalan la dependencia de la iglesia asiria respecto de la jerosolimitana. Sobre el perfil de esta última véase el breve pero excelente artículo de C. C. Hill, “The Jerusalem Church”, en *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. M. Jackson-McCabe, 39-56.

Siria y Mesopotamia es imposible negar, pero cuyos contornos permanecen, por todo lo dicho hasta aquí, imprecisos, el carácter expresa y específicamente judeocristiano del cristianismo sirio es incuestionable hasta mucho después de que se celebrara el concilio de Nicea (325).

En efecto, y como se ha observado recientemente, Constantino, en una carta escrita tras de que éste tuviera lugar y transmitida por Eusebio de Cesaréa en su *Vita Constantini* (3.17-20), de un lado, y, de otro, los cánones del concilio de Antioquia de 341, recomiendan a los cristianos de oriente que no continúen superponiendo los ritos cristianos y los ritos judíos, e.g. la Pascua de Cristo y la Pascua judía; cuestión, ésta, que reaparecerá de manera abiertamente polémica en la obra de Efrén Sirio, cuyo ideal de una drástica separación entre judíos y cristianos hay que tomar, con todo, más como un *desideratum* que como una realidad consolidada²⁹. La presencia de motivos judíos en el primitivo cristianismo sirio es asimismo un dato a tener en cuenta³⁰. Y el origen judío del *corpus* veterotestamentario sirio parece hoy probado³¹. Aparte, claro está, [97] ha de dejarse la cuestión de si Efrén Sirio, al polemizar con judíos y judaizantes, no dirigió muchas veces sus invectivas contra los arrianos, cuyo subordinacionismo en materia cristológica podía a semejarse a la creencia judía mayoritaria en la mera humanidad de Jesús³². Conviene tener presente en este sentido que, hasta el reinado de Teodosio (379-395), el cristianismo niceno no logró imponerse enteramente al arrianismo, hacia el que primeramente Constancio (337-361) y después Valentiniano (364-378) se mostraron favorables; y mucho menos en Siria oriental y Mesopotamia, donde los acuerdos adoptados en Nicea sólo comenzaron a aplicarse a partir del sínodo de Tesifonte (410)³³.

A partir del siglo V, sin embargo, todo parece haber cambiado en el ámbito de la cristiandad, tanto por lo que respecta a la existencia de un judeocristianismo sectario como por lo que hace a la realidad del cristianismo sirio. Los testimonios sobre los grupos judeocristianos sectarios desaparecen; no así en cambio los relativos a los cristianos judaizantes, del que hay vestigios incluso en lugares tan periféricos como la Provenza, en el sur de Francia³⁴. Y Siria y Mesopotamia parecen haberse convertido antes que nada en el escenario de las disputas cristológicas que, de la mano de la oposición entre los partidarios de la teología alejandrina del *Lógos-sárx* y los partidarios de la teología antioquena del *Lógos-ánthrōpos*, llevaron al concilio de Éfeso (431) y, luego, al de Calcedonia (451)³⁵.

El aislamiento del cristianismo sirio a partir de 470, con la expulsión de los “nestorianos” de las fronteras del imperio, [98] pudo sin embargo contribuir a que él diera acogida a otros grupos igualmente disidentes, incluidos ciertos judeocristianos sectarios³⁶. He ahí, en todo caso, una explicación más verosímil de la hipotética presencia de grupos judeocristianos sectarios en el seno del cristianismo dyofisita, adoptado plenamente por la Iglesia siria de oriente en 497, que la propuesta por quienes reducen este último a su variante más extrema (el nestorianismo, que en rigor nunca pasó de ser un fenómeno minoritario³⁷) y ven en

²⁹ Véase Ch. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth Century Syria* (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 29-46.

³⁰ Véase S. Brock, “Jewish Traditions in Syriac Sources”, *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 212-32; G. Rouwhorst, “Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity”, *Vigiliae Christianae* 51 (1997): 74-82. De acuerdo con un buen número de estudiosos, por lo demás, el Evangelio de Mateo y la *Didaché* representarían los primeros documentos escritos procedentes de las comunidades judeocristianas arameo-parlantes de Siria; véase a este respecto Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 213.

³¹ Véase S. Brock, “The Peshitta Old Testament: Between Judaism and Christianity”, *Cristianesimo nella storia* 19 (1998) 483-502; M. P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1999).

[97] ³² Véase Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy*, 1-20.

³³ Para una historia de la iglesia siro-oriental desde una perspectiva eclesiológica véase D. Attwaters, *The Christian Churches of the East* (2 vols.; Milwaukee, WI: Bruce, 1961); R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004); y asimismo, en castellano, P. Gefaell, “Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas”, en *Las Iglesias orientales*, ed. A. González Montes (Madrid: BAC, 2000), 595-643. Véase también, por lo que hace a los orígenes del cristianismo sirio, el formidable trabajo de A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East* (Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1958), vol. 1, y el breve pero muy pertinente resumen que ofrece Neusner, *Aphrahat and Judaism*, 1-4.

³⁴ Véase Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 156.

³⁵ Véase A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca: Sígueme, 1997).

[98] ³⁶ Véase Sh. Pines, “The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2.13 (1966): 1-73, 43.

³⁷ Véase la muy oportuna distinción entre “antioquenos extremos” o “verdaderos nestorianos”; “dyofisitas estrictos” dentro y fuera de las fronteras del imperio, incluidas las Iglesias romana y siria, respectivamente; “neocalcedonenses”; “miafisitas”; y “alejandrinos extremos”, esto es, “eutiquianos” o “verdaderos monofisitas”, propuesta por S. Brock en la primera parte de su obra *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy* (Londres: Variorum, 2006) contra la tradicional y equívoca división tripartita en “monofisitas”, “calcedonenses” y “nestorianos”.

él un movimiento de raíces judías en lo doctrinal, de nuevo con el problema del subordinacionismo en materia cristológica de fondo; idea, ésta, tan escasamente ajustada a la realidad como sorprendentemente extendida³⁸.

En suma, las fuentes antiguas nos muestran que existió una zona religiosa “intermedia” entre el judaísmo y el cristianismo, ninguno de los cuales llegó al siglo IV sin profundos cambios. O, más exactamente, documentan que existió una realidad lo suficientemente compleja y aún relativamente imprecisa respecto de la identidad característica de las dos entidades o “religiones” (si es que el judaísmo merece en rigor tal calificativo³⁹) que con el tiempo se constituyeron a partir de y en ruptura con ella. Constatada la existencia de esa realidad compleja (cuyos extremos no deben considerarse estáticos ni cerrados: véase lo ya indicado a este propósito líneas más arriba), podemos decir que ella dio en configurarse de manera diversa dependiendo [99] de la representación que de ella se hicieron los judeocristianos sectarios, los judeocristianos no sectarios y los cristianos judaizantes, sin que sea siempre fácil distinguir, no obstante, entre los dos últimos colectivos. Probablemente, en Siria oriental y Mesopotamia ambos colectivos se fusionaron hasta constituir una cristiandad *otra* (otra con respecto a la romano-bizantina) que hizo algún sitio en su interior al judeocristianismo sectario, cuyas relaciones con el resto del judeocristianismo asirio están aún pendientes de análisis.

Sea como fuere, en los tres casos puede y debe hablarse, a mi juicio, de judeocristianismo. Y de Siria oriental y Mesopotamia como de la región que, en conjunto, más ejemplos ofrece de esos tres tipos de judeocristianismo y como la región por excelencia en la que se desarrolló un judaísmo específicamente cristiano y un cristianismo judaizante de ciertas proporciones. De ahí que el judeocristianismo calara entre los árabes que en el siglo VII conquistaron tales tierras dando posteriormente lugar al islam, el cual tomó del judeocristianismo sectario su vocación polémica y tanto de éste como del judeocristianismo no sectario numerosas ideas (y textos) a los que sumó otras varias creencias (y de nuevo textos) procedentes del judaísmo rabínico, el cristianismo oriental (miafisita, dyofisita y bizantino), el maniqueísmo, el monoteísmo indeterminado de corte abrahámico que bajo él habría de cobrar un nuevo impulso, y, por último, el zoroastrismo. Cuando el islam irrumpió en el horizonte de oriente medio a mediados-finales del siglo VII el carácter periférico del cristianismo asirio permitió que lo que no comenzó siendo una nueva religión terminara, así las cosas, por transformarse en una nueva religión con un nuevo nombre. Pero ésa es ya otra historia que no es posible abordar aquí⁴⁰.

[100] 2. AFRAATES SOBRE LA DIVINIDAD DE CRISTO: RESUMEN DE LOS ARGUMENTOS ESBOZADOS EN SU DEMOSTRACIÓN 17: SOBRE CRISTO EN TANTO QUE HIJO DE DIOS

La dimensión judía del cristianismo asirio, y por ende la unidad de la tradición judeocristiana, es puesta de manifiesto, como he señalado, en las *Demostraciones* (sir. *ṯḥwyt'*) de Afraates, compuestas a mediados del siglo IV⁴¹. Más precisamente, dicha obra, debida a la pluma de un cristiano de ascendencia presumiblemente

³⁸ Véase e.g. los, por otra parte, excelentes y muy diversos trabajos de R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, 2, y de Y. D. Nevo y J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Nueva York: Prometheus Books, 2003). Algunas fuentes antiguas parecen haber contribuido por sí mismas a difundir tal error; véase S. Krauss, *Das Leben Jesus nach jüdischen Quellen* (Berlín: Calvary, 1902).

³⁹ Véase Boyarin, *Border Lines*.

[99] ⁴⁰ Véanse e.g. sobre este particular los dos libros de J. Wansbrough publicados en 1977 y 1978: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2004), *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2006); el ensayo de Y. D. Nevo y J. Koren referido en la nota precedente; y la reveladora monografía de Ch. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlín: H. Schiler, 2007), cuya primera edición alemana vio la luz en 2000.

[100] ⁴¹ Probablemente entre 337 y 344. Véase a este respecto el ya clásico y magnífico estudio de Neusner, *Aphrahat and Judaism*, con traducción inglesa de las *Demostraciones* (conocidas también como *Homilias*) 11-13, 15-19, 21 y 23. Una traducción en lengua inglesa a cargo de J. Gwynn de las *Demostraciones* 1, 5, 6, 8, 10, 17, 21 y 22 a partir del texto fijado por I. Parisot en su *Patrologia Syriaca*, vols. 1.1 y 1.2 (París: Firmin-Didot, 1894 y 1907, con traducción latina de la totalidad de la obra) se encontrará en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff y H. Wace (Oxford/Nueva York: J. Parker & Co./The Christian Literature Company, 1898), vol. 13.2; una traducción alemana íntegra de las 23 *Demostraciones* en G. Bert, *Aphrahats der persischen Weisen Homilien, aus dem syrischen übersetzt und erläutert* (Leipzig: J.C. Hinrich, 1888); y un resumen en italiano de las *Demostraciones* luego traducidas al inglés por Neusner en Ortiz de Urbina, “La controversia de Afraate con Giudei”, *Studia Missionalia* 3 (1947): 85-106. Las dos ediciones del texto siríaco realizadas a fecha de hoy son por su parte las de W. Wright, ed., *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage. Edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation* (Londres/Edimburgo: Williams and Norgate, 1869; la trad. inglesa no llegó a publicarse), e I. Parisot,

pagana, constituye un ejemplo excepcional de la simbiosis entre judeocristianismo no sectario y cristianismo judaizante que tuvo lugar en Siria oriental y Mesopotamia en los primeros siglos de la era común: de un lado, evidencia un cristianismo imbuido de elementos judíos; de otro, discute las tesis de quienes, por los motivos antes señalados, podían llegar a cuestionar la divinidad de Cristo.

[101] La *Demostración 17* de Afraates, sobre la divinidad de Cristo⁴² (pp. 332-34 de la ed. de Wright; 785-816 de la de Parisot), incide abiertamente sobre esta importante cuestión y se compone, en términos formales, de cuatro argumentos principales (A1, A2, A3, A4) y dos conclusiones (C1, C2) distribuidos del siguiente modo a lo largo de sus doce apartados⁴³:

- A1. Sobre el carácter en modo alguno novedoso de los títulos de Cristo Dios e Hijo de Dios, de los que el Antiguo Testamento hace variado y repetido uso (17.1-6).
- A2. Sobre la deducción de tales apelativos a partir de la doble noción de que Dios es morada para los hombres y de que éstos son el templo de Dios (17.6-7).
- C1. Acerca de la legitimidad que asiste a quienes, en consecuencia, llaman a Cristo Dios e Hijo de Dios (17.8).
- A3. Sobre la necesidad que los hombres tienen de honrar a Cristo y la conveniencia de hacerlo llamándole Dios e Hijo de Dios (17.8).
- A4. Sobre cómo Cristo fue anunciado por los profetas de Israel y sobre cómo su misión ha sido asimismo profetizada en los restantes libros del Antiguo Testamento (17.9-10).
- C2. Acerca, nuevamente, de la legitimidad que asiste a quienes llaman a Cristo Dios e Hijo de Dios y acerca de los demás nombres que pueden y deben aplicársele (17.11-12).

Pero examinemos más detenidamente unos y otras⁴⁴.

[102] *A1 (17.1-6). Sobre el carácter en modo alguno novedoso de los títulos de Cristo Dios e Hijo de Dios, de los que el Antiguo Testamento hace variado y repetido uso.* Afraates comienza por preguntarse si los apelativos “Dios” e “Hijo de Dios”, aplicados a Cristo, carecen realmente de precedentes en el Antiguo Testamento. Y su respuesta es obviamente negativa. Los judíos, señala, acusan a los cristianos de llamar Dios e Hijo de Dios a un hombre y argumentan contra ellos que nadie es en verdad semejante a Dios (Éx. 34:14). Pero tales apelativos no son tan innovadores como ellos suponen, y han sido empleados por los judíos para nombrar a determinados hombres en razón de su eminencia e incluso al pueblo de Israel. En efecto, añade, los justos merecen para los judíos, sin que ninguno de ellos se llame a escándalo, tales calificativos, así como quienes complacen a Dios y son amados por él, como por ejemplo Moisés (Éx. 6.1; 7.1) e Israel en tanto que pueblo elegido por Dios (Os. 9:1-2; Is. 1:2; Dt 14:1; 2 Sam. 8:14; Sal. 86:6)⁴⁵.

A2 (17.6-7). Sobre la deducción de tales apelativos a partir de la doble noción de que Dios es morada para los hombres y de que éstos son el templo de Dios. A continuación, Afraates reflexiona sobre el significado que reviste el hecho de que en el Antiguo Testamento se afirme que Dios es morada para los hombres y éstos el templo de Dios (Lev. 26:12; Jr 7:4-5; Sal. 99:1-2). ¿No es ello un indicio, parece dar él a entender, de la afinidad de sus respectivas naturalezas? ¿Y no lo es también, viene a sugerir, que Adán fuera concebido por Dios mediante el pensamiento y que el pensamiento divino sea, en consecuencia, la primera morada de Adán y por extensión de todos los hombres, los cuales, de otro lado, tienen en Dios no sólo su comienzo, sino también su final, es decir, su morada última (Is. 44:6; 48:12)? Si esto es así, se pregunta

Patrologia Syriaca, vols. 1.1-1.2. En fin, el hecho de que Afraates fuera, muy probablemente, de origen iranio, explica su sobrenombre: el Sabio Persa, por el que es frecuentemente mencionado en las fuentes antiguas, algunas de las cuales señalan que fue abad del monasterio de Mar Mattai, cerca de Nínive y Mosul, al norte del actual Iraq, entonces bajo dominación sasánida; que en 344 enviara, además, una larga carta pastoral a las iglesias de Tesifonte y Seleucia, ha llevado a algunos estudiosos, comenzando por Wright, a pensar pudo ser obispo. Sobre la vida y la obra de Afraates véase A. Vööbus, “Aphrahat”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960): 152-55.

[101] ⁴² Literalmente, “sobre que él es el Hijo de Dios” (*dbrh hw d'lh*).

⁴³ La división tripartita de Neusner, *Aphrahat and Judaism*, 68-75 (i. sobre la crítica de la adoración cristiana de Jesús efectuada por el judaísmo [17.1-4]; ii. sobre la atribución de un carácter divino a los grandes hombres, Jesús incluido [17.5-8]; iii. sobre la predicción de Jesucristo por los profetas del Antiguo Testamento [17.9-12]), es sin duda pertinente, pero también excesivamente esquemática a la hora de examinar uno a uno los argumentos y conclusiones que el texto ofrece.

⁴⁴ Como base textual para el resumen que figura a continuación he tomado la ed. de Wright y consultado asimismo las trads. inglesas de Gwynn y Neusner.

[102] ⁴⁵ Las referencias siguen aquí y en lo sucesivo (salvo las relativas a un mismo libro, agrupadas con ocasión de la primera mención del mismo en el interior de cada tema o cuestión) el orden en que Afraates cita los pasajes bíblicos correspondientes.

nuestro autor, ¿cómo es entonces que algunos dan en escandalizarse porque otros atribuyen expresamente a un hombre ser de condición divina?

C1 (17.8). *Acerca de la legitimidad que asiste a quienes, en consecuencia, llaman a Cristo Dios e Hijo de Dios.* No es pues extraño, concluye Afraates, que los cristianos llamen a Cristo Dios [103] e Hijo de Dios, dado que él es para ellos el camino que conduce a Dios.

A3 (17.8). *Sobre la necesidad que los hombres tienen de honrar a Cristo y la conveniencia de hacerlo llamándole Dios e Hijo de Dios.* Por otra parte, advierte el Sabio Persa, ¿acaso no deben los cristianos honrar a Cristo como él merece? Dios, argumenta, ha autorizado a los hijos de Adán a honrarse los unos a los otros y, muy especialmente, a honrar a aquellos de entre ellos que lo merecen tanto más a causa de su excelencia. Luego ¿cómo no van los cristianos a honrar precisamente a quien ha salvado a los hombres, a quien los ha llevado de regreso a su Padre y a quien les ha enseñado a alabar a éste como él espera ser alabado. Siéndonos imposible corresponder a Cristo de otro modo por ser tantos y tan grandes sus beneficios para con nosotros no podemos sino honrarle así, a saber: llamándole Dios e Hijo de Dios, asevera Afraates.

A4 (17.9-10). *Sobre cómo Cristo fue anunciado por los profetas de Israel y sobre cómo su misión ha sido asimismo profetizada en los restantes libros del Antiguo Testamento.* En fin, tampoco puede dejarse de lado, subraya Afraates, el hecho de que Cristo haya sido profetizado en el Antiguo Testamento. De Cristo en tanto que Hijo de Dios, en efecto, hablan repetidamente las Escrituras (Is. 9:6-7; Sal. 110:3 [conforme al texto de la Peshitta]), según las cuales había de nacer un hijo del linaje de David y un Príncipe de la paz acerca de cuyo nacimiento virginal, su condición divina y su misión salvífica nos habla el Evangelio (Mt 1:23). Quienes, por tanto, aseguran que el Mesías aún no ha llegado, yerran, pues está escrito que los gentiles le reconocerían a su venida (Gn 49:10 [según la Peshitta y los LXX]), habiendo sido asimismo profetizadas su pasión y muerte (Dn 9:26, 27; Sal. 22:17-19; Is. 53:15), diferentes aspectos de su misión y su ensalzamiento (Is. 53:2, 5, 10; Sal 16:10; 22:17-18; 23; 69:22, 27; Zac. 3:7; 4:6 [una vez más según la Peshitta y los LXX], 7).

C2 (17.11-12). *Acerca, nuevamente, de la legitimidad que asiste a quienes llaman a Cristo Dios e Hijo de Dios y acerca de los demás nombres que pueden y deben aplicársele.* Por todo ello, concluye Afraates, los cristianos damos a Cristo los títulos de Dios (aplicado en el Antiguo Testamento a Moisés), Hijo primogénito (como Israel), Jesús (como Josué), Sacerdote (como Aarón), Rey (como David), [104] Príncipe de los Profetas y Pastor de hombres. Él, añade, nos ha hecho hermanos y amantes suyos, como amante de Dios fue Abraham. Y nos ha revelado que él es el Buen Pastor, la Puerta, el Camino, el Vino, el Sembrador, el Novio, la Perla, la Lámpara, la Luz, el Rey, Dios, nuestro Salvador y Redentor y el Primogénito de entre todas las criaturas (sir. *bwkr' dklhyn bryt'*).

Como escribe A. Grillmeier (repárese en la última expresión transcrita), “Afraates es testigo incuestionable de una tradición que vive fuera de la gran Iglesia greco-latina y que desconoce una ‘divinidad’ de Cristo en el sentido de los concilios antiguos o de la doctrina prenicena de la gran Iglesia. . . . [N]o menciona el concilio de Nicea . . . ni emplea expresiones básicas como ‘cosubstancial’ o ‘Dios verdadero de Dios verdadero’ . . . [sino que] aduce ejemplos de la sagrada Escritura y recuerda que Dios mismo aplica este vocabulario [[sc. el que califica a Cristo en tanto que Dios e Hijo de Dios]] a los humanos . . . El subordinacionismo del sabio persa es preniceno, al igual que su cristología . . . [la cual] se orienta . . . hacia atrás más que hacia delante”⁴⁶. Habría no obstante que preguntarse, con J. Neusner⁴⁷, si la *Demostración 17* refleja fielmente la cristología de Afraates, y por extensión la de la primitiva Iglesia asiria (o la de parte de ésta al menos), o si, *por el contrario*, las ideas cristológicas contenidas en dicho texto, compuesto ca. 344, estaban ante todo destinadas a la instrucción de cristianos conversos procedentes del judaísmo o del entorno de éste. En ambos casos, véase, la existencia de fuertes lazos entre la fe judía y la cristiana en Siria oriental y Mesopotamia durante el siglo IV queda atestiguada.

[104] ⁴⁶ Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 489-94. Sobre las relaciones de Afraates con el judaísmo véase, aparte del estudio de Neusner ya citado, *Aphrahat and Judaism*, S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates der persischen Weisen* (Viena: M. Knopfmacher, 1891); F. Gavin, “Aphraates and the Jews”, *Journal of the Society of Oriental Research* 7 (1923): 95-166; G. Richter, “Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des älteren Kirche* 35 (1936), 101-14; Ortiz de Urbina, “La controversia de Afraate con Giudei”; M. Simon, *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’empire Romain (135-425)* (París: Boccard, 1948). Sobre la cristología de Afraates puede consultarse I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Aphrahat* (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1933); A. F. J. Klijn, “The Word *Kejān* in Aphraates”, *Vigiliae Christianae* 12 (1958): 57-66.

⁴⁷ Cf. Neusner, *Aphrahat and Judaism*, 130-31.

[105] Bibliografía

- D. **Attwaters**, *The Christian Churches of the East*, 2 vols., Milwaukee, WI: Bruce, ²1961; L. W. **Barnard**, “The Origins and emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.”, *Vigiliae Christianae* 22 (1968): 161-75; W. **Bauer**, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübinga: Mohr Siebeck, ²1963; F. Ch. **Baur**, *Das Christentum und die cristliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübinga: L. F. Fues, ²1860; “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche”, *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 5 (1831): 61-206; A. H. **Becker** y A. Y. **Reed**, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2003; A. **Bedenbender**, “The Place of the Torah in the Early Enoch Literature”, en *The Early Enoch Literature*, ed. G. Boccaccini y J. J. Collins, Leiden/Boston: E. J. Brill, 2007, 65-79; G. **Bert**, *Aphrahats der persischen Weisen Homilien, aus dem syrischen übersetzt und erläutert*, Leipzig: J.C. Hinrich, 1888; F. **Blanchetière** y M. D. **Herr**, eds., *Aux origines juives du christianisme*, París/Lovaina: Peeters, 1993; G. **Boccaccini**, “Finding a Place for the Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature”, en *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, ed. G. Boccaccini, Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2007, 263-89; *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2002; *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 1998; *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press, 1991; G. **Boccaccini** y J. J. **Collins**, eds., *The Early Enoch Literature*, Leiden/Boston: E. J. Brill, 2007; M.-É. **Boismard**, “L’Évangile de Jean et les Samaritains”, en *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, ed. S.-C. Mimouni y F. S. Jones, París, Cerf, 2001, 86-96; A. **Le Boulluec**, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, París: Études Augustiniennes, 1985; D. **Boyarin**, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004; S. **Brock**, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Londres: Variorum, ²2006; “The Peshitta Old Testament: Between Judaism and Christianity”, *Cristianesimo nella storia* 19 (1998): 483-502; “Jewish Traditions in Syriac Sources”, *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): [106] 212-32; R. E. **Brown**, “Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity”, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983): 74-79; F. C. **Burkitt**, *Early Eastern Christology*, Londres: J. Murray, 1904; B. **Chilton** y J. **Neusner**, *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*, Londres/Nueva York: Routledge, 1995; J. **Danielou**, *La théologie du judéo-christianisme*, París: Desclée, 1958; G. **Dix**, *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*, Westminster: Dacre, 1953; H. J. W. **Drijvers**, “Edessa und das jüdische Christentum”, *Vigiliae Christianae* 24 (1970): 3-33; J. D. G. **Dunn**, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres: SCM, 1991; S. **Funk**, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates der persischen Weisen*, Viena: M. Knopfmacher, 1891; F. **Gavin**, “Aphraates and the Jews”, *Journal of the Society of Oriental Research* 7 (1923): 95-166; P. **Gefuell**, “Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas”, en *Las Iglesias orientales*, ed. A. González Montes, Madrid: BAC, 2000, 595-643; M. D. **Goulder**, *St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994; A. **Grillmeier**, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme, 1997; C. C. **Hill**, “The Jerusalem Church”, en *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. M. Jackson-McCabe, 39-56; F. J. A. **Hort**, *Judaistic Christianity: A Course of Lectures*, Cambridge/Londres: Macmillan, 1894; M. **Jackson-McCabe**, “What’s in a Name? The Problem of ‘Jewish Christianity’”, en *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. M. Jackson-McCabe, 7-38; M. **Jackson-McCabe**, ed., *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis: Fortress Press, 2007; A. F. J. **Klijn**, “The Word *Kʿjān* in Aphraates”, *Vigiliae Christianae* 12 (1958): 57-66; A. F. J. **Klijn** y G. J. **Reinink**, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden/Boston: E. J. Brill, 1973; S. **Krauss**, *Das Leben Jesus nach jüdischen Quellen*, Berlín: Calvary, 1902; S. **Légasse**, *L’antipaulinisme sectaire au temps des Pères de l’Église*, París: J. Gabalda, 2000; R. N. **Longenecker**, *The Christology of Early Jewish Christianity*, Londres: SCM, 1970; G. **Lüdemann**, *Ketzer: Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart: Radius, 1995; P. **Luomanen**, “Ebionites and Nazarenes”, en *Jewish Christianity Reconsidered*, ed. M. Jackson-McCabe, 81-118; G. P. **Luttikhuisen**, *The Revelation of Elchasaï: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its Reception by Judaeo-Christian Propagandists*, Tübinga: Mohr Siebeck, 1985; Ch. **Luxenberg**, [107] *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlín: H. Schiler, 2007; B. **Malina**, “Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976): 46-57; S.-C. **Mimouni**, *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques*, París: Cerf, 1998; “Le Judéo-Christianisme Syriaque: Mythe Littéraire Ou Réalité Historique”, en *VI Symposium Syriacum, 1992*, ed. R. Levenant, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1994, 269-79; S.-C. **Mimouni** y F. S. **Jones**, eds., *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, París: Cerf, 2001; R. **Murray**, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, ²2004; “The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity”, en *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. N. Garsoïan, Th. Matthews y R. Thomson, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1982, 3-16; J. **Neusner**, *The Judaism the Rabbis Take for Granted*, Atlanta: Scholars Press, 1994; *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden/Boston: E. J. Brill, 1971; Y. D. **Nevo** y J. **Koren**, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Nueva York: Prometheus Books, 2003; G. W. E. **Nickelsburg**, “Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah”, en *The Early Enoch Literature*, ed. G. Boccaccini y J. J. Collins, 81-94; *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Interaction*, Minneapolis: Fortress Press, 2003; I. **Ortiz de Urbina**, “La controversia de Afraate con Giudei”, *Studia Missionalia* 3 (1947): 85-106; *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1933; I. **Parisot**, *Patrologia Syriaca*, vols. 1.1 y 1.2, París: Firmin-Didot, 1894 y 1907; M. **Petit**, B. **Lourié** y A. **Orlov**, *L’église des deux Alliances: Mémorial Annie Jaubert (1912-1980)*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008; R. A. **Pritz**, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, Leiden/Boston: E. J. Brill, 1988; Sh. **Pines**, “The Jewish

Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2.13 (1966): 1-73; G. **Quispel**, “The Discussion of Judaic Christianity”, *Vigiliae Christianae* 22 (1968): 81-93; G. **Richter**, “Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des älteren Kirche* 35 (1936), 101-14; A. **Ritschl**, *Die Entstehung der altcatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, 2 vols., Bonn: A. Marcus, ²1857; [108] G. **Rouwhorst**, “Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity”, *Vigiliae Christianae* 51 (1997): 74-82; P. **Sacchi**, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Madrid: Trotta, 2004; E. P. **Sanders**, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Londres/Filadelfia: SCM/Fortress Press, 1977; H. H. **Schaeder**, “Nazarênôs-Nazôraïôs”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel y G. Friedrich, Grand Rapids, MI/Cambridge: W. B. Eerdmans, 1967, 874-79; Ph. **Schaff** y H. **Wace**, eds., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 13.2, Oxford/Nueva York: J. Parker & Co./The Christian Literature Company, 1898; H.-J. **Schoeps**, *El judeocristianismo: Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*, Alcoy: Marfil, 1970; C. A. **Segovia**, “1 Henoc y el estudio contemporáneo de la apocalíptica judía: una conversación con Gabriele Boccaccini”, *ETIIMEAELA: Revista de Estudios sobre la Tradición* 35-36 (2009): 7-28; Ch. **Shepardson**, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem’s Hymns in Fourth Century Syria*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008; M. **Simon**, “Réflexions sur le judéo-christianisme”, en *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith*, vol. 2, ed. J. Neusner, Leiden/Boston: E. J. Brill, 1975, 53-76; *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’empire Romain (135-425)*, París: Boccard, 1948; O. **Skarsaune**, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, Downers Grove, ILL: IVP Academic, 2002; A. **Vööbus**, “Aphrahat”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1960): 152-55; *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1958; J. **Wansbrough**, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Nueva York: Prometheus Books, ²2006; *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Nueva York: Prometheus Books, ²2004; M. P. **Weitzman**, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1999; W. **Wright**, ed., *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage. Edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation*, Londres/Edimburgo: Williams and Norgate, 1869.