

CB
135

JEAN-PIERRE LÉMONON

Los judeocristianos: testigos olvidados

evd

Se sentían judíos y cristianos, pero «¡no son ni judíos ni cristianos!» Ésta es, al menos, la opinión –por una vez compartida– de Agustín y Jerónimo.

Estamos en el siglo VI, y las gentes así consideradas iban a desaparecer después de haber sido empujadas a los márgenes de la historia. ¿Quiénes eran? En un sitio se les llama «ebionitas», en otro «nazoreos». Se sintieron orgullosos de estos apodos dados por sus adversarios. *Ebion* significa «pobre» en hebreo. ¿Se burla Orígenes –entre otros– de su pobreza espiritual? Ellos se sitúan en el linaje de los «pobres de Israel». Por otra parte, ¿no sería honroso llevar el título de «nazoreo», exactamente igual que el propio Jesús?

En este trabajo, Jean-Pierre Lémonon presenta los resultados de una investigación histórica cuyo interés no se limita a exhumar una página del pasado. ¿Qué es lo que la «gran Iglesia» dominante griega y latina hizo con las comunidades próximorientales de cultura semita? ¿Por qué este malestar ante aquellos y aquellas que pensaban poder confesar a Jesús el Cristo y practicar los mandamientos de Moisés? ¿Se les debe relacionar con los «falsos hermanos» denunciados por Pablo en su carta a los Gálatas? ¿Cuál fue, en los albores del cristianismo, el peso de la Iglesia de Jerusalén, frecuentemente citada a este respecto, y, en ella, el de Santiago, el hermano de Señor? Es necesario que volvamos a leer, con estas preguntas, las cartas de Pablo, pero también la obra joánica y el relato de los *Hechos de los Apóstoles*.

La investigación histórica cruza muchas cuestiones actuales, como la judeidad de Jesús, la elaboración progresiva de la cristología o las relaciones –continuidad, cumplimiento, ruptura– entre el Primer y el Nuevo Testamento. Así pues, en la vida cotidiana, ¿con qué criterios se define el valor de una práctica y la verdad de un discurso?

La parte de *Actualidad* ofrece la segunda parte de un estudio de François-Xavier Amherdt sobre Paul Ricoeur. El filósofo recientemente desaparecido afrontó la cuestión de la verdad del discurso bíblico. Señaló en particular, con relación a la interpretación de la resurrección de Jesús, que los textos evangélicos, de Marcos a Juan, implicaban un notable «espacio de variación».

Los judeocristianos, a su manera, dan testimonio de la riqueza y las tensiones de este espacio inicial en el que se elaboraron las palabras de la fe cristiana.

Gérard BILLON

- **Jean-Pierre Lémonon**, presbítero de la diócesis de Valence, es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Lyon y profesor invitado en la de Ambatoroka (Madagascar). Ha redactado el Cuaderno Bíblico n. 119, dedicado a *Jesús de Nazaret, profeta y sabio*. Estella Verbo Divino, 2004. Igualmente le debemos *Les débuts du christianisme*. París, Ed. de l'Atelier; 2003, y, en colaboración: *Le monde où vivait Jésus*. París, Cerf, 2004 (nueva ed.).

deocri

testigos olvidados

En el seno del cristianismo primitivo, algunas tendencias acabaron por salir de la historia. Entre ellas se encuentra la corriente denominada «judeocristianismo», expresión a la vez *práctica* e *imprecisa*. Es *práctica*, porque designa a los discípulos de Jesús que quisieron continuar observando los mandamientos mosaicos. Es *imprecisa*, porque agrupa a comunidades muy diversas. A partir de las observaciones diseminadas sobre todo en los Padres de la Iglesia, del siglo II al V, emergen los ebionitas y los nazoreos ¿Quiénes eran? ¿Cuál era su fe? ¿Por qué desaparecieron? ¿Qué vínculos se pueden establecer con las primeras comunidades cristianas, en particular con la Iglesia de Jerusalén?

Por **Jean-Pierre Lémonon**

Introducción

Desde hace algunos decenios, los estudios relativos a los primeros pasos del cristianismo están atentos a la diversidad original de las comunidades cristianas, pero esta pluralidad es frecuentemente pensada en el marco de los testimonios ofrecidos por el Nuevo Testamento. Ahora bien, éste privilegia un cierto tipo de cristianismo, dejando en la sombra sensibilidades teológicas que, por razones diversas, desaparecieron.

Ortodoxia y herejía. Hoy se dibuja un nuevo camino, pues los investigadores toman cada vez más conciencia de que toda una parte del cristianismo primitivo desapareció, y la *herejía* sólo se ha convertido en tal a la luz de las afirmaciones y desarrollos posteriores. En efecto, ya no es posible seguir el esquema en vigor durante mucho tiempo: la *ortodoxia* habría precedido a la *herejía*.

Estos conceptos no se corresponden con las realidades de los comienzos del cristianismo, pues las corrientes que desaparecieron se desarrollaron en paralelo con las que subsistieron. Fue preciso un cierto tiempo antes de que los juicios de herejía fueran llevados al pensamiento de los hombres y las mujeres que vivieron su fe en Jesús el Cristo con sinceridad.

Todos sabemos que la historia se escribe desde el punto de vista de los vencedores. Los vencidos dejan pocos testimonios directos; éstos son conocidos entonces sobre todo a través de la visión de aquellos que contribuyeron a su desaparición. Ahora bien, es indiscutible que, en el mis-

mo seno del cristianismo primitivo, algunas tendencias que tuvieron su momento de gloria acabaron por salir de la historia.

Una expresión práctica, pero imprecisa. Entre las sensibilidades cristianas primitivas borradas de la historia se encuentra la corriente denominada frecuentemente «judeocristiana», expresión a la vez práctica y poco precisa. Es práctica porque designa a discípulos de Jesús que, de una manera u otra, quisieron continuar la observancia de los mandamientos mosaicos. Sin embargo es imprecisa, porque agrupa a comunidades que, de hecho, tuvieron confesiones de fe diversas. Asimismo, precisaremos en primer lugar la expresión «judeocristiano» antes de reunir los documentos que abren al conocimiento de los diferentes grupos.

Las fuentes. Para dibujar la historia de estas comunidades disponemos de pocos documentos que procedan de los propios judeocristianos. Las fuentes que les conciernen provienen en gran parte de los Padres de la Iglesia, y

algunas de la literatura rabínica. Sin descuidar los textos que podemos atribuir a los propios judeocristianos, nos interesaremos sobre todo por los testimonios patrísticos, que seguiremos desde la mitad del siglo II, para llegar hasta comienzos del siglo V, digamos desde Justino a Agustín. Recorreremos lo más posible a los nombres que la literatura patrística ha dado a estos grupos.

Diversidad de judeocristianos. Hacer este complejo recorrido patrístico necesita proceder en varias etapas. Estudiaremos, en primer lugar, las huellas más antiguas que manifiestan la existencia de una corriente particular en el seno del cristianismo primitivo. Después, habiendo constatado que el nombre más frecuente dado a esta corriente llamada «judeocristiana» es el de «ebionita», seguiremos su historia desde Ireneo de Lyon; después estaremos atentos a la aparición del término «nazoreo». Finalmente nos preguntaremos en qué medida la correspondencia intercambiada entre Jerónimo y Agustín es un testimonio de la vitalidad de la sensibilidad judeocristiana al menos hasta comienzos del siglo V.

Este recorrido a través de los Padres de la Iglesia dibujará más o menos una historia de los judeocristianos en su diversidad y dará cuenta de los rasgos que, según sus adversarios, los caracterizan.

El testimonio del Nuevo Testamento. Tendremos que preguntarnos entonces sobre su arraigo en los primeros siglos de la comunidad de los discípulos de Jesús. También nos volveremos hacia los textos neotestamentarios, en particular los *Hechos de los Apóstoles* y la *Carta a los Gálatas*. Nos preguntaremos si el Nuevo Testamento no es, en su misma constitución, el testimonio de la marginación de la corriente judeocristiana. En efecto, los libros del Nuevo Testamento guardan silencio sobre el anuncio del Evangelio que tuvo por marco las regiones en que el judaísmo estaba sólidamente implantado, como fue el caso de Egipto y Mesopotamia. Al recurrir a la literatura rabínica, examinaremos igualmente el desgarramiento que se llevó a cabo entre los judíos que se presentan como discípulos de Jesús de Nazaret y los otros judíos, una fractura que sin duda fue menos rápida de lo que nos imaginamos muy frecuentemente.

Lista de recuadros

Cronología de los Padres de la Iglesia	p. 9	Fe en Cristo y diversidad de ebionitas	p. 25
Evangelios de los nazoreos, de los ebionitas, de los Hebreos	p. 10	Ebionitas y nazoreos: ¿relaciones?	p. 27
La literatura pseudo-clementina	p. 11	El <i>Panarion</i> o la Caja de los remedios	p. 29
Huellas arqueológicas	p. 12	Libros canónicos y fe de los nazoreos	p. 30
El testimonio de Justino	p. 14	De Jesús el nazoreo a sus discípulos	p. 35
El bautismo en lugar de sacrificios	p. 17	Los hebreos de Jerusalén antes del 135	p. 47
El testimonio de Ireneo	p. 18	La huida a Pella	p. 48
Cerinto según Ireneo	p. 19	La aparición a Santiago	p. 49
Hipólito, Cerinto y los ebionitas	p. 20	Una nación extendida por todos los países	p. 50
Jesús, ¿sólo un hombre?	p. 21	La duodécima bendición	p. 52
		La aventura de Eliézer ben Hircano	p. 53

1 - Para describir la identidad de los grupos llamados «judeocristianos»

En este primer capítulo precisaremos el sentido de la expresión «judeocristiano», con todas las reservas con respecto a esta expresión tan corriente hoy en día. Después analizaremos la situación de las fuentes que tenemos a nuestra disposición para escribir la historia de estos discípulos de Jesús vinculados a las prácticas del judaísmo.

Ambigüedad de una expresión

El término «judeocristianismo» es una creación de la ciencia moderna acuñado en el siglo XIX para designar a los discípulos de Jesús que, a sabiendas, habrían querido permanecer cercanos al judaísmo. Al hacer esto, se ha agrupado bajo una misma denominación a creyentes que, de hecho, eran muy diferentes los unos de los otros. El Nuevo Testamento, igual que los Padres de la Iglesia, conoce *ioudaios* (judíos) y *christianos* (cristianos) como entidades separadas, pero no los une nunca en una sola locución (en los Padres hay una sola excepción: Jerónimo en su *Comentario a Zacarías* 3,14,9).

para establecer una distinción entre los discípulos de Jesús de origen judío y los de origen pagano. En este sentido, todos los primeros discípulos fueron judeocristianos. Éstos se dividen en dos grupos, según su lengua original (arameo o hebreo, por un lado, y griego, por otro: cf. Hch 6,1). Se puede distinguir incluso entre los judeocristianos de Judea¹ y los de la diáspora, que podían ser a su vez, según las regiones, de lengua griega o de lengua aramea. Mediante el expediente de los «temerosos de Dios», gentes de origen pagano podían ser muy cercanas a todos estos primeros discípulos. En la acepción que acabamos de recordar, la expresión no implica ninguna connotación peyorativa.

Los estudios neotestamentarios

La expresión «judeocristiano» es imprecisa, ya que puede abarcar diferentes sentidos. Frecuentemente, en particular en los estudios neotestamentarios, el término se emplea

¹ Empleamos este término en el sentido de «país de los judíos», denominación consagrada en el momento de la creación de la provincia de Judea por los romanos y la extensión de ésta durante el siglo I a los territorios que desbordan la Judea geográfica.

En este sentido, Pablo pertenece a este grupo. Por otra parte, a lo largo de su misión no veía ningún inconveniente para que los creyentes de origen judío continuaran sus prácticas tradicionales, pues eso no era lo esencial para él: «Me he hecho judío con los judíos, para ganar a los judíos; con los que viven bajo la ley de Moisés, yo, que no estoy bajo esa ley, vivo como si lo estuviera a ver si así los gano» (1 Cor 9,20). En plena crisis gálata, Pablo no duda en escribir a las comunidades de Galacia: «Porque en cuanto seguidores de Cristo, lo mismo da estar circuncidado que no estarlo; lo que vale es la fe que actúa por medio del amor» (Gál 5,6). El apóstol, sin embargo, pone una condición: en ningún caso estas prácticas pueden tener algún valor salvífico, «pues si la salvación se alcanza por la ley, entonces Cristo habría muerto en vano» (Gál 2,21).

Sin embargo, las cartas paulinas dibujan, como en un espejo, la figura inquietante de algunos de estos judeocristianos, los «judaizantes»; es decir, esos discípulos que apeñan a Jesús el Cristo concibiendo las obras de la Ley como necesarias para la salvación. Para Pablo, el escándalo alcanza su punto extremo cuando estos discípulos de origen judío tratan de imponer la circuncisión, símbolo de la Ley, a discípulos de origen pagano: estos judaizantes no merecen el nombre de hermanos, son «falsos hermanos infiltrados solapadamente para coartar la libertad que

Cristo nos ha conseguido y convertimos en esclavos» (Gál 2,4). Entre estos judaizantes pueden situarse cristianos de origen pagano que se han dejado convencer de la necesidad de la circuncisión para la salvación, lo que parece ser el caso al menos de algunos miembros de las Iglesias de Galacia.

La historia de los primeros siglos cristianos

En el marco del estudio de los primeros siglos cristianos, la expresión «judeocristiano» reviste un sentido nuevo: ya no designa al conjunto de los discípulos de Jesús de origen judío, sino que remite a discípulos que quieren manifestar su pertenencia al judaísmo mediante el recurso a los «marcadores» de la identidad judía, simbolizada especialmente por la circuncisión. Ahora bien, con la entrada masiva de las naciones en la comunidad cristiana, la mayoría de los discípulos rompió con estos signos distintivos. Como dice Jerónimo con humor a comienzos del siglo V, quieren ser «judíos y cristianos»; pero de hecho, según él, «no son ni judíos ni cristianos». Sin embargo, los judeocristianos no son necesariamente judaizantes, pueden estar unidos a los ritos del judaísmo sin concederles un valor salvífico.

Características de los judeocristianos

En su conjunto, los judeocristianos son de origen judío, pero no es impensable que algunos cristianos provenientes de las naciones se dejaran arrastrar por un deseo de doble pertenencia. Sin descuidar la fe en el Dios uno y la certeza de la elección de Israel, el judaísmo se caracteriza

por una práctica cuyos rasgos esenciales son la circuncisión, la celebración del sábado y de las fiestas, así como el respeto a las reglas alimentarias. Los judeocristianos, por tanto, quieren distinguirse por la voluntad de poner en práctica observancias específicas que expresan la estrecha

conexión de su nueva fe con la tradición de Israel. Sin duda, todos los discípulos de Jesús tuvieron la preocupación por vincular su fe a la tradición de Israel, pero los judeocristianos expresan este vínculo mediante la práctica de los mandamientos de la Ley mosaica.

Práctica de los mandamientos

Precisar el contenido concreto de estos mandamientos no es algo fácil. En efecto, el judaísmo del siglo I era diverso, y no todos los grupos judíos tenían la misma comprensión de los mandamientos. Ahora bien, en la comunidad de los discípulos entran judíos de diversos orígenes: levitas, sacerdotes, fariseos (Hch 4,36; 6,7; 15,5), bautistas (Jn 1,35), habitantes de Jerusalén de lengua judía y otros de lengua griega (Hch 6,1). Cada grupo tenía su propia idea sobre la práctica de los mandamientos surgidos de la Ley mosaica. Además, los profundos cambios provocados por la destrucción del templo en el 70, y después por el decreto de Adriano en el 135 prohibiendo a los judíos residir en Jerusalén, modificaron considerablemente el campo de los mandamientos. Por tanto, es muy difícil precisar los mandamientos seguidos por los grupos llamados «judeocristianos», pues entre unos y otros podía haber diferencias importantes. Coinciden sin embargo en que todos, por la práctica de los mandamientos mosaicos, pensaban que se vinculaban estrechamente a la tradición de Israel.

Según Marcel Simon, uno de los pioneros en la renovación de los estudios sobre los judeocristianos, se podría hablar de «judeocristianos» cuando, proclamándose discípulos de Jesús, las personas ponen en práctica los mandamientos mosaicos que superan las obligaciones que se aplican a todo creyente. Éstos son mencionados a consecuencia de la asamblea de Jerusalén: abstención de toda contaminación, de la idolatría, de matrimonios ilegales, de comer animales

estrangulados y de la sangre» (Hch 15,20). M. Simon formula así su punto de vista: «Será judeocristiano aquel que vaya más allá de este mínimo indispensable y se pliegue a otras prescripciones de la Ley ritual judía»². Podemos discutir sobre el punto de partida propuesto, quedándonos sólo con que el interés de la declaración es el de valorar la observancia de las prácticas judías para la definición de los judeocristianos. Pero el significado concedido a estas prácticas debe ser igualmente evaluado, pues algunos judeocristianos hacen de ellas una condición para la salvación, mientras que otros las consideran como una simple afirmación de la continuidad de la historia de la Alianza.

Reservas con respecto a Pablo

Un recorrido incluso rápido por el conjunto de los textos que mencionan directamente o no a estos hombres y mujeres que quieren ser judíos y cristianos obliga a añadir a la práctica de los mandamientos otro rasgo: toda una sensibilidad manifiesta de la reserva o muestra de hostilidad con respecto al apóstol Pablo. Sin embargo, este último rasgo no es aplicable a todos los judeocristianos. 𐤀𐤃𐤁𐤀

Diversas visiones sobre Jesús de Nazaret

Sin embargo, la vinculación a los ritos judíos no basta para dar cuenta de la diversidad de grupos judeocristianos, pues estas comunidades tienen también una visión dife-

2 M. SIMON, «Reflexions sur le judéo-christianisme», en J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, II. Leiden, 1975, p. 57.

rente sobre la identidad de Jesús. Algunos lo consideran como un maestro; otros reconocen en él al Mesías de Israel, sin confesar, por tanto, su divinidad, rechazando especialmente la idea de un nacimiento virginal; finalmente, otros tienen una confesión cristológica de la que no renegarían los Padres de la Iglesia.

Por tanto, para hacer justicia a las diferentes sensibilidades de los grupos llamados «judeocristianos» y preservar tanto como se pueda la especificidad de cada uno de ellos, es preferible conservar los nombres que les dan los Padres

de la Iglesia, sabiendo que es muy verosímil que en su origen estos nombres fueran dados por sus adversarios (cf. Epifanio, *Panarion* 29,1,3; 6,2).

En la literatura patristica, los judeocristianos aparecen esencialmente con tres nombres: *ebionitas*, *nazoreos* y *elkasaitas*. Seguiremos aquí la historia de los dos primeros grupos, dejando para un largo Apéndice final a los elkasaitas (cf. pp. 55-56). En algunos casos, en particular a propósito de la literatura rabínica, nos veremos obligados sin embargo a hablar de «judeocristianos» en general.

Las fuentes

Para escribir la historia de las corrientes llamadas «judeocristianas», disponemos de material literario y de algunos datos arqueológicos, fuentes difíciles de interpretar.

Los Padres de la Iglesia

A pesar de que fustigaron a los «herejes» y tomaron sus distancias con respecto a sus prácticas y a su pensamiento, los Padres de la Iglesia son nuestra principal fuente de información sobre los diferentes grupos judeocristianos. Tenían un conocimiento directo de estas comunidades que desaparecieron poco a poco y tuvieron acceso a su literatura, hoy en gran parte perdida. Sin embargo, su testimonio encierra una cierta ambigüedad, pues, aparte de Justino, los Padres presentan a gentes a las que ya han juzgado desde lo más profundo de sí mismos.

En la literatura patristica, las menciones relativas a los nazoreos y los elkasaitas son relativamente limitadas; no sucede lo mismo con los ebionitas, señalados en varias oca-

siones por numerosos Padres. Ni que decir tiene que, al renunciar a estudiar la totalidad de los testimonios patristicos, dirigiremos nuestra atención sobre aquellos que nos parecen más significativos. Entre los Padres, el primer testigo será Justino (*Diálogo con Trifón* 46-48), el cual pertenece a una época en que, según parece, los judeocristianos aún no recibieron nombres particulares.

Cronología de los Padres de la Iglesia

Justino (muerto hacia el 165)
Tertuliano (ca. 160 - ca. 220)
Ireneo (obispo de Lyon en el 177)
Hipólito de Roma (ca. 170-235)
Orígenes (hacia el 185 - después del 251)
Eusebio de Cesarea (muerto en el 339)
Epifanio de Salamina (muerto en el 403)
Agustín (354-430)
Jerónimo (hacia el 350-420)
Teodoreto de Cirro (hacia el 393-466)

Los ebionitas son mencionados especialmente por here-siólogos como Hipólito de Roma (*Refutación de todas las herejías* 7,34) o Epifanio de Salamina (*Panarion* 30), estos se inspiran a veces directamente en Ireneo de Lyon, que es el primero en nombrar así a este grupo (AH 1,26,2). Otros Padres nos informan de manera más ocasional. A pesar de que el testimonio de Tertuliano es breve, merece ser señalado, pues este Padre es de lengua latina, mientras que la mayor parte de los testigos más antiguos son de lengua griega (*Sobre la prescripción de los herejes* 10,8, 33,5 11). Orígenes resulta particularmente útil, pues juega con el significado del nombre «ebionita» y llama la atención de sus lectores sobre los aspectos doctrinales. De su inmensa obra nos centraremos en fragmentos de su *Comentario a Mateo*, en sus *Homilías sobre el Génesis, sobre Jeremías y sobre Lucas*; sin dejar de lado, ciertamente, su *Contra Celso* y su *Tratado de los principios*. Eusebio es muy interesante, también, pues hace que percibamos la diversidad de grupos ebionitas y precisa perfectamente los vínculos que pudieron surgir entre la comunidad de Jerusalén y los judeocristianos en su conjunto, por otra parte, estaremos particularmente atentos a la manera en que habla de los «hebreos» (HE 3,25,4-5, 3,27; 4,5,2-4).

Los nazoreos son mencionados por primera vez en Epifanio de Salamina (*Panarion* 29), están en el centro de un intercambio epistolar entre Agustín y Jerónimo (Agustín, *Cartas* 28, 40, 71, 82; Jerónimo, *Cartas* 72, 75, 81); este último los relaciona con los ebionitas, y parece considerarlos como una especie particular entre ellos.

La literatura judeocristiana

Para interpretar el testimonio de los Padres y evaluar su interés, al investigador le gustaría disponer de escritos ju-

deocristianos, a fin de poder emitir libremente un juicio sobre su pensamiento y su fe. Ahora bien, la literatura de que disponemos es poco abundante. Algunos fragmentos evangélicos judeocristianos nos han llegado sobre todo a través de citas patrísticas. Los investigadores han reconocido a través de estas citas tres evangelios que han sido llamados *Evangelio de los nazoreos*, *Evangelio de los ebionitas* y *Evangelio de los Hebreos*.

Evangelios de los nazoreos, de los ebionitas, de los Hebreos

Los nombres dados a estos tres evangelios no son originales: los dos primeros títulos son la obra de los investigadores modernos, y el tercero se encuentra llamado así por tres alejandrinos: Clemente, Orígenes y Dídimo, estos tres escritores dan testimonio del nombre que se daba a este evangelio en el ambiente alejandrino, que apelaba a la gran Iglesia. Los fragmentos de estos tres evangelios están reunidos y traducidos por Daniel A. Bertrand, en F. BOVON / P. GEOLTRAIN (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens I* Paris, Gallimard, 1997, pp. 433-462 (cf. la bibliografía de la p. 57).

A estos testimonios tan parciales podemos añadir la literatura pseudo-clementina: los *Reconocimientos* y las *Homilías*, sin olvidar algunos otros documentos, especialmente la *Carta de Clemente a Santiago*. Los *Reconocimientos* y las *Homilías* beben de un mismo documento, llamado por los críticos «Escrito de base», fechado entre los años 220 y 260. Este «Escrito de base» utiliza fuentes que le relacionan con el judeocristianismo. Entre estas fuentes, los *Kerigmas de Pedro*, un escrito de los años 200, y sobre todo un texto que se encuentra en los *Reconocimientos* 1,27-71. Esta segunda fuente está fechada en la segunda mitad del siglo II. La estudiaremos en el capítulo siguiente, después de haber presentado el testimonio de Justino.

La literatura pseudo-clementina

Bajo la expresión «literatura pseudo-clementina» se reúne una serie de escritos que se interesan por la vida de Clemente de Roma, muerto bajo Trajano en el 98. Clemente sería, según se dice, el autor de estos relatos. Surgido de una ilustre familia romana, fue separado de sus padres y de sus hermanos. Decepcionado por la enseñanza de los filósofos, partió a Judea para informarse sobre la manifestación del Hijo de Dios, del que había oído hablar. Convertido en discípulo de Pedro, habría sido su colaborador en la predicación del Evangelio en la costa siria, y en la oposición a Simón el mago. Clemente encuentra después a los suyos y reconoce a aquellos de los que había sido separado, de ahí el título de una de las obras de esta literatura: *Reconocimientos* (o *Reconociones*). Las *Homilías* tienen el mismo fondo que los *Reconocimientos* y les precedieron. Los ebionitas desempeñaron un gran papel en su conservación y les dieron un acento antipaulino. Los *Reconocimientos* revelan la voluntad de conferir un tono más ortodoxo a esta literatura.

Agrupados bajo el título de *Narraciones pseudo-clementinas*, las *Homilías* y los *Reconocimientos* fueron publicados en P. GEOLTRAIN / J.-D. KAESTLI (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens II*. París, Gallimard, 2005, pp. 1173-2003, el texto de los *Reconocimientos*, traducido por André Schneider, esta presentado y anotado por Luigi Cirillo y André Schneider, pp. 1591-2003.

La literatura rabínica

Gracias a los Padres de la Iglesia podemos distinguir sensibilidades diversas entre los grupos llamados «judeocris-

tianos». El testimonio de la literatura rabínica es más global y su aportación es totalmente distinta. En efecto, en esta literatura encontramos narraciones relativas a acontecimientos que ponen frente a frente a los sabios de Israel y a los *minim* o «desviados». El movimiento de los sabios comenzó en el seno de los fariseos incluso antes de la caída de Jerusalén. Preocupados por asegurar la supervivencia del judaísmo, sobre todo después de la destrucción del Templo, estos escrutadores de la Ley se oponen con vigor a cualquier desviación y consideran como *minim* a todos aquellos que corren el riesgo de perjudicar la unidad del judaísmo y así debilitarlo en tiempos muy difíciles. Entre los *minim* se encuentran los discípulos de Jesús que no quieren romper con las tradiciones de Israel. Las narraciones relativas a los *minim* judeocristianos son poco numerosas, pero merecen ser examinadas, pues nos ofrecen una imagen de la representación que los sabios podían tener de los judeocristianos.

Las aportaciones de la arqueología

Siempre es fructífero confrontar los textos con las observaciones hechas con ocasión de excavaciones arqueológicas. Para nuestra investigación, la situación es difícil, pues el material que podría proceder de ambientes judeocristianos, y por tanto ser útil para el conocimiento de éstos, ha sido objeto de interpretaciones diversas y apasionadas. A los franciscanos de la Custodia de Tierra Santa, ardientes defensores de huellas arqueológicas judeocristianas, se oponen aquellos que consideran que los «signos» que se ponen de relieve pueden ser interpretados de otra manera. Pero, a pesar de que es preciso actuar con prudencia, no es deseable privarse a priori de una aportación como ésta.

Joan E. Taylor ha criticado vivamente la metodología puesta en práctica por los defensores de las huellas arqueológicas judeocristianas³, sin embargo su estudio no está exento de reproches. Juega, especialmente, con el argumento del silencio, pretendiendo que la falta de testimonios escritos sobre los lugares llamados judeocristianos revela su inexistencia. Esta investigadora señala igualmente que los visitantes preconstantinianos de Palestina no mencionan lugares «santos» que testimoniaran la preocupación de los judeocristianos por establecer memoriales relativos a los acontecimientos fundadores de la fe cristiana. Dejando el ámbito polémico, y siguiendo a Simon Cl. Mimouni, parece posible mantener algunas indicaciones arqueológicas (cf recuadro)

Huellas arqueológicas

¿Poseemos huellas arqueológicas procedentes de los judeocristianos? A una pregunta aparentemente técnica se espera una respuesta clara. Pero no sucede así. En efecto, es difícil identificar documentos epigráficos o arqueológicos de este antiguo período como paganos, judíos, cristianos en el sentido amplio o judeocristianos. Los franciscanos de la Custodia de Tierra Santa han intentado poner de relieve documentos arqueológicos o epigráficos judeocristianos. Pero su entusiasmo no ha sido compartido por todos. La controversia procede de la dificultad de definir lo que podrían ser documentos epigráficos o arqueológicos propiamente judeocristianos. La dificultad se debe al hecho de que es solamente a partir de Constantino, en el siglo IV, cuando se encuentran datos arqueológicos característicos del cristianismo.

Simon Claude Mimouni ha reunido un importante material (*Le judeo-christianisme ancien*, Paris, 1998, pp. 317-452). Expone con precisión los puntos de vista de los protagonistas, emite juicios prudentes y advierte especialmente contra los trabajos que determinan de entrada los símbolos característicos del judeocristianismo y después los encuentran en los documentos estudiados.

Apoyándose en textos de Eusebio y de Jerónimo, y por el hecho de que debió de haber una memoria judeocristiana (especialmente en Jerusalén entre finales del siglo I y el siglo IV), observa: «Nada se opone a que las tres grutas —de la Natividad en Belén, de la Pasión en Jerusalén y de la Ascensión en el monte de los Olivos— hayan servido, en una determinada época, de santuarios a los judeocristianos». Conviene fijarse en la prudente formulación. Es aún más circunspecto cuando menciona la existencia de una eventual sinagoga judeocristiana en el monte Sion. Por el contrario, parece verosímil que en el siglo III hubo una sinagoga judeocristiana en Nazaret. En cuanto a la llamada casa de Pedro en Cafarnaún, no hay lugar para oponerse a la idea de que esta casa haya sido ocupada por una comunidad judeocristiana y haya sido objeto de culto hasta comienzos del siglo IV.

En cuanto a las necrópolis valoradas por los franciscanos, sólo algunos osarios, en el mejor de los casos, podrían dar testimonio de una presencia judeocristiana. Por lo que respecta a los amuletos, es mejor no tomar en cuenta un material cuya identificación «religiosa» es prácticamente imposible.

3 J. E. TAYLOR, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford, 1993. Se encontraron puntualizaciones relativas a algunos de estos lugares y una defensa de las huellas judeocristianas en la miscelánea ofrecida a Emmanuel Testa, F. MANNIS / E. ALLIATA (eds.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*. Jerusalem, 1993.

2 - Judíos creyentes en Cristo a mitad del siglo II

A mitad del siglo II nos encontramos con dos testimonios literarios sobre discípulos de Jesús que no han roto con las prácticas judías. Estos testimonios son tanto más interesantes cuanto que son de diferente naturaleza. El primero se encuentra en el *Diálogo con Trifón*, obra de Justino, un Padre de la Iglesia; el segundo procede de los *Reconocimientos* del Pseudo-Clemente 1,27-71, documento que procede de ambientes judeocristianos.

Estudiaremos en primer lugar el texto de Justino, que conoció a discípulos de Jesús vinculados a las prácticas judías y los considera como hermanos. Después acudiremos al

texto de los *Reconocimientos*, que refleja sin duda ambientes judeocristianos con la teología sensiblemente diferente de la de los «judíos creyentes» de Justino.

El Diálogo con Trifón de Justino

El testimonio de Justino es particularmente precioso, pues este apologista escribe hacia mediados del siglo II. Originario de Naplusa (o Nablús), llegó a la fe cristiana a edad adulta, y permaneció varios años en Roma, donde abrió una escuela. Fue decapitado en esta ciudad en el 165.

Aunque de origen pagano, conoce muy bien el mundo judío, como lo manifiesta el *Diálogo con Trifón*, eco literario de discusiones que habrían tenido lugar con rabinos con respecto a la interpretación de la tradición de Israel.

Fe en Cristo y Ley mosaica

En los capítulos 46 y 47 del *Diálogo*, el judío Trifón interroga a Justino sobre la compatibilidad o el antagonismo entre la fe en Cristo y la práctica de la Ley de Moisés en la esperanza de la salvación (cf. el recuadro de p. 14). Al evocar algunas figuras de la historia de Israel, Justino muestra en primer lugar que los mandamientos, siendo palabra de Dios, comportan un aspecto accidental, pues han sido dados en razón de la dureza de corazón del pueblo.

El testimonio de Justino

Al comienzo del capítulo 46 del *Diálogo con Trifón*, éste plantea una pregunta «Pero si aun manteniendo que quieren vivir observando las instituciones de Moises, sin embargo creen en este Jesús crucificado, reconocen que el es el Cristo de Dios, que a el le ha sido dado juzgar al mundo sin excepcion, que él tiene la realeza eterna, ¿pueden ser estos también salvados?»

Antes de responder a la pregunta de Trifón, Justino muestra que los mandamientos de la Ley mosaica han sido impuestos al pueblo en razon de su dureza de corazón, estos mandamientos no tienen importancia «para la práctica de la justicia y de la piedad»

Al comienzo del capítulo 47, Trifón renueva su pregunta «Si alguien, sabiendo todo esto, cree que Jesús es el Cristo y le obedece y quiere observar estas prescripciones, ¿será salvado?»

En su respuesta, Justino establece un principio fundamental «A mi parecer, Trifón, este hombre será salvado con tal de que no trate de imponer esas prácticas a los demás hombres, entiendo a los de las naciones, quienes por Cristo están circuncidados del error, diciéndoles que no se salvarán si no los observan»

Justino precisa entonces su posición, pues sabe que algunos cristianos no tienen el mismo punto de vista que él «Si, por el contrario, por debilidad de espíritu, quieren observar todo lo que pueden ahora de las observancias que Moisés ha instituido, como sabemos, porque

el pueblo tenía endurecido el corazón, y al mismo tiempo esperar en nuestro Cristo y observar las prácticas eternas de la justicia y de la religión naturales, si consienten en vivir con los cristianos y los fieles, sin querer imponerles, como ya he dicho, circuncidarse como ellos, guardar el sábado y observar todas las otras prácticas semejantes, declaro que es preciso acogerlos y mantener buenas relaciones con ellos en todas las cosas, como con hermanos nacidos de las mismas entrañas Pero, digo yo, si aquellos de vuestra raza, Trifón, que dicen que creen en Cristo, usan de todos los medios para obligar a los gentiles que creen en Cristo a vivir según la ley instituida por mediación de Moisés, o si no consienten en mantener buenas relaciones con ellos en esta misma vida religiosa, yo hago como ellos y no los recibo

En cuanto a los que se dejan persuadir por ellos para vivir siguiendo la Ley, y al mismo tiempo continúan confesando al Cristo de Dios, admito que pueden ser salvados Para aquellos incluso que, después de haber confesado y reconocido que este Jesus es el Cristo, se ponen, por una causa cualquiera, a vivir según la Ley y llegan a negar que él es el Cristo, si no se arrepintiesen antes de morir, declaro que no serán salvados completamente»

Diálogo con Trifón, 46-47 (trad de L. Pautigny y G. Archambault, revisada y puesta al día en *La philosophie passe au Christ l'oeuvre de Justin* Paris, 1982)

Dos tipos de judíos creyentes. Pero Trifón vuelve a preguntar y, en su respuesta, Justino lleva a cabo entonces una distinción que pone de relieve sensibilidades diferentes Así, una persona que cree que Jesús es el Cristo y le obedece se salvará si observa las prescripciones mosaicas y a condición de que no trate de imponer los mandamientos a aquellos de las «naciones» (los paganos) que vienen a Cristo. Justino no tiene ninguna dificultad en reconocer a estos judíos creyentes como hermanos, a pesar de que sabe que otros cristianos tienen un punto de

vista diferente, y no aceptan frecuentar a los judíos creyentes que practican los mandamientos.

Por el contrario, para Justino no se trata de congeniar con los judíos «que dicen que creen en Cristo» y quieren imponer a las naciones los mandamientos mosaicos.

Así aparecen dos grupos diferentes entre los judeocristianos No todos conceden el mismo valor a la Ley, unos no la imponen a los paganos, y la salvación se lleva a cabo para ellos por el único Jesucristo, los otros, por el con-

trario, consideran la práctica de la Ley como un elemento indispensable con vistas a la salvación, cosa que, ciertamente, Justino no admite.

Los creyentes surgidos de las naciones y la Ley.

Después de haber examinado dos comportamientos diferentes entre los judíos que creen en Cristo, y observado reacciones diversas a este respecto entre los demás cristianos, Justino tiene en cuenta a «aquellos de las naciones». El apologista distingue entre ellos a dos grupos. El primero comprende a los paganos que continúan confesando al Cristo de Dios, habiéndose dejado persuadir por creyentes de origen judío para seguir la Ley; según Justino, podrán ser salvados. El otro grupo está formado por personas que han llegado a la fe en Cristo, pero que, más tarde, se han puesto a vivir según la Ley y a negar que Jesús sea el Cristo: a menos que se arrepientan, no serán salvados.

Justino, cristiano de origen pagano, es, por tanto, el testigo de un tiempo y de una región en que los judíos creyentes, a condición de que no impongan sus prácticas a las naciones, pueden vivir los mandamientos de la Ley mosaica sin que esto introduzca una discriminación respecto a ellos. Sin embargo, la actitud abierta de Justino no logra la unanimidad. Así pues, una línea de fractura se manifiesta en el seno de la «gran Iglesia» frente a los judeocristianos, incluidos los más «ortodoxos», aunque ningún nombre particular distingue entonces a estos judíos fieles a Cristo.

Sin embargo, según Justino, algunos judíos creyentes están en la línea de los judaizantes que Pablo denuncia en la *Carta a los Gálatas* con la expresión «falsos hermanos» (Gál 2,4). La confesión de la salvación por el único Jesucristo aparece entonces como la piedra de toque para evaluar el verdadero pensamiento de las personas que de-

fienden la Ley mosaica. Justino rechaza hacer de estas gentes hermanos.

La intención de Justino sobre la actitud de las naciones frente a la Ley ha de ser señalada con atención. En efecto, según él, las personas que en la comunidad cristiana pueden ser conducidas a practicar la Ley no son únicamente de origen judío, y pueden encontrarse también entre los paganos. Incluso ahí, la piedra de toque para emitir un juicio con respecto a ello es, en este caso, la confesión cristológica.

La preexistencia de Cristo

El capítulo 48 del *Diálogo con Trifón* –capítulo que sigue a la precisión sobre las diferentes actitudes que engendran las relaciones entre la fe en el Cristo de Dios y la práctica de la Ley– es igualmente interesante para nuestro propósito. En este capítulo, Justino ya no apunta a los cristianos de origen judío con los que puede confraternizar, sino a un grupo que, aunque reconoce a Jesús como Cristo, niega su divinidad.

La afirmación de la divinidad de Jesús y de su preexistencia le parece insensata a Trifón. Reconociendo el carácter paradójico de la declaración cristiana, Justino propone distinguir dos cuestiones: la mesianidad de Jesús y la cuestión de su preexistencia. Por otra parte, algunos entre los judíos aceptaron la mesianidad de Jesús, pero sin confesar su preexistencia; por tanto, estos judíos consideran a Jesús como un hombre: «Amigos, son de vuestra raza quienes reconocen que él es el Cristo declarando que fue un hombre entre los hombres. Yo no soy de vuestra opinión, y un gran número de los que piensan como yo no consentirían decirlo». Justino menciona aquí a aquellos que, un poco más tarde, los Padres designarán con el

nombre de ebionitas, al menos aquellos de entre ellos que no creen en la preexistencia de Cristo, sin rechazar no obstante su mesianidad. Justino ofrece un nuevo factor de

discernimiento el de la preexistencia de Jesús confesado como Mesías. No basta con reconocer en Jesús al Mesías, también hay que confesar su preexistencia.

Los Reconocimientos del Pseudo-Clemente

El texto que requiere nuestra atención es un testimonio directo del pensamiento de los judíos creyentes en Jesús vinculados, sin embargo, a las prácticas de la Ley mosaica, forma parte de un conjunto en el que Pedro prepara a Clemente y a algunos otros para la discusión que debe oponerlos a Simón el mago.

Un autor judeocristiano

En virtud de sus rasgos específicos, el pasaje de los *Reconocimientos* 1,27-71 es reconocido como un cuerpo extraño con relación al conjunto del texto. Su autor es un cristiano que concede un lugar predilecto al pueblo judío. Así, evocando a Abrahán escribe: «En la vigésimo primera generación apareció un cierto hombre sabio, surgido de la raza de aquellos que habían sido expulsados, descendía del hijo mayor de Noé, su nombre era Abrahán y de él deriva nuestra nación hebrea» (1,32,1). Otro pasaje es igualmente característico de la judeidad del autor. Simón el Cananeo (otro nombre de Simón el Zelota) rechaza a un discípulo de Juan que, apoyándose en unas palabras de Jesús al celebrar la grandeza de Juan el Bautista, cree poder afirmar la superioridad de éste sobre Jesús. De esta pretendida preeminencia concluye que el Bautista es el Cristo. Otro protagonista, Bernabé, llamado también Matías, toma el relevo del Cananeo y exhorta al pueblo a amar a Jesús en vez de odiarlo. Para apoyar sus palabras, Bernabé

ofrece dos argumentos, de los cuales uno pone de relieve el «cuerpo judío» de Jesús: «Pues Dios ha fijado una recompensa para el amor, un castigo para el odio. "¿Cómo el hecho mismo -decía- de que él hubiera tomado un cuerpo judío y que hubiera nacido entre judíos no os ha inspirado a todos vosotros el deseo de amarlo?"» (1,60,7).

El texto identifica la fe judía y la fe cristiana; ciertamente, los discípulos de Jesús le confiesan como el «verdadero Profeta», el profeta anunciado por Moisés, pero no hay novedad eclesial. En efecto, las naciones no hacen otra cosa que ocupar un lugar en la descendencia de Abrahán a fin de reemplazar a los judíos que fallan: «Pero, puesto que, para ocupar el lugar de aquellos que persistían en la incredulidad, era necesario llamar a los gentiles, a fin de que fuera completado el número revelado a Abrahán, se envía a todas partes por el mundo a predicar el reino salvador de Dios» (1,42,1).

Jesús, verdadero profeta y sumo sacerdote

Los judeocristianos, cuyo pensamiento expresa este pasaje de los *Reconocimientos*, mantienen una polémica antisacrificial, pues, con la llegada del Profeta, los sacrificios habrían debido cesar. Este rechazo a reconocer el final de los sacrificios provocó la destrucción del Templo (1,64,2). La cristología puesta en práctica es de tipo profético. Aho-

ra bien, por la obra de Lucas y el *Evangelio de Juan* (Hch 3,22; 7,25.37; Jn 1,21; 6,14; 7,40) sabemos que una cristología como ésta se desarrolló en la Iglesia primitiva, y que correspondía, por otra parte, a una manera de ser de Jesús, que se había presentado durante su ministerio en la tradición de los profetas de Israel (Lc 9,18-19; 13,31-35). Sin embargo, esta cristología fue abandonada bastante rápidamente, ya que no daba cuenta de la verdadera identidad de Jesús⁴. Jesús es el nuevo sumo sacerdote cuya segunda venida se espera, él es la fuente de la salvación: «Pues es a él a quien Dios ha destinado para el fin del mundo, pues era imposible que los males de los mortales fueran lavados por ningún otro» (1,51,1).

El bautismo en lugar de sacrificios

Los *Reconocimientos* polemizan contra los sacrificios, llegando incluso a no dudar en transformar palabras y gestos de Jesús. Algunos judeocristianos consideran que, a partir de ese momento, con la venida del Señor, el bautismo reemplaza a los sacrificios y obtiene la remisión de los pecados gracias a la misericordia de Dios. El texto de los *Reconocimientos* guarda silencio sobre la función de la muerte de Cristo en esta remisión.

«[El Profeta] quería primeramente, por la misericordia de Dios, comprometer a los hebreos a que renunciaran a los sacrificios; y por miedo a que pensarán que al dejar de ofrecer víctimas se suprimiera la remisión de los pecados, instituyó para ellos el bautismo de agua», *Reconocimientos del Pseudo-Clemente 1,39,1-2*.

Santiago y Saulo

La función de Santiago es magnificada, puesto que el propio Señor le ordenó obispo de Jerusalén (1,43,3). Después

de haber sido atacado vivamente por las autoridades judías, los discípulos de Jesús se refugian con su «querido Santiago», que al día siguiente «subió al Templo» con ellos y toda la Iglesia para una nueva confrontación con las autoridades. El texto acaba con una denuncia del comportamiento de Saulo, «un enemigo». Éste quiere provocar al obispo Santiago en una discusión, pero al sentirse en un estado de inferioridad, suscita un tumulto que impide cualquier conversación razonable. Lanza una verdadera llamada al asesinato de los discípulos de Jesús y pasa a la acción. «Dio la señal de la matanza [...] se produjo una desbandada durante la cual el enemigo en cuestión agarró a Santiago y lo precipitó desde lo alto de los peldaños; después, creyéndolo muerto, renunció a ensañarse con él» (1,70,6-7). Saulo obtiene entonces una misión contra los discípulos de Damasco.

Esta relectura de los *Hechos de los Apóstoles* manifiesta un claro antipaulinismo. Santiago es magnificado igualmente en la *Carta de Clemente a Santiago*, que refleja un espíritu similar: «Clemente a Santiago, señor y obispo de obispos, que dirige en Jerusalén la santa Iglesia de los hebreos y las que, por todas partes, han sido felizmente fundadas por la providencia de Dios...».

En este ambiente del siglo II, por su teología, los judeocristianos están bien identificados y son incluso reconocidos como tales por Justino, pero su particularismo no los pone verdaderamente aparte en el seno de la comunidad de los discípulos. La referencia a la Tradición de Israel y el lugar concedido a la Ley en el acceso a la salvación están en el centro del debate. Santiago goza de gran predicamento, y el único testimonio directo del que disponemos para este período subraya el peligro que encarna Saulo.

4 Cf. J.-P. LEMONON, *Jesús de Nazaret, profeta y sabio*. Cuadernos Bíblicos 119 (2004), pp. 55-58.

3 - Historia y pensamiento de los ebionitas

Ireneo de Lyon, hacia finales del siglo II, y Orígenes, en la primera mitad del III, representan testigos importantes para la historia de los ebionitas. Ireneo es el primero en nombrar a este grupo judeocristiano. Por su parte, Orígenes, a través de sus diferentes obras, ofrece un apreciable número de indicaciones con respecto a ellos.

No ignoraremos a Tertuliano, que, cronológicamente, se inserta entre Ireneo y Orígenes, y que se hace eco del conocimiento que algunos escritores del mundo latino podían tener de los judeocristianos. Eusebio, lo mismo que

Epifanio, bebe de Ireneo y de Orígenes, pero no obstante su testimonio resulta precioso por la síntesis que ofrece, con Epifanio, sobre las regiones en que estaban implantados.

De Ireneo a Hipólito

Ireneo de Lyon es el primer Padre de la Iglesia en ofrecer datos sobre los ebionitas, un grupo en el centro de la historia de los judeocristianos. El obispo de Lyon se expresa en términos que marcarán el juicio de los que vengan después; sus palabras son, por tanto, preciosas. En varias ocasiones, Ireneo vuelve sobre los ebionitas y sus debilidades. La primera noticia que tiene que ver con ellos está inserta en el libro I del *Adversus haereses*, en un conjunto que se interesa por los predecesores de los valentinianos. Contrariamente a sus sucesores, Ireneo considera a los ebionitas como un bloque monolítico.

El testimonio de Ireneo

«Aquellos a los que se llama ebionitas admiten que el mundo está hecho por el verdadero Dios, pero, por lo que respecta al Señor, profesan las mismas opiniones que Cerinto y Carpócrates. No utilizan más que el evangelio de Mateo, rechazan al apóstol Pablo, al que acusan de apostasía con respecto a la Ley. Se aplican a comentar las profecías con una minucia excesiva. Practican la circuncisión y perseveran en las costumbres legales y en las prácticas judías, hasta el punto de llegar a adorar a Jerusalén, como la casa de Dios», Ireneo, *AH* 1.26,2.

Ritos judíos y rechazo de Pablo

Ireneo, como otros después de él, relaciona a los ebionitas con los herejes Cerinto y Carpócrates, pues «profesan las mismas opiniones sobre el Señor» (consideran a Jesús como un hombre). Sin embargo, el obispo de Lyon sabe perfectamente que el pensamiento de los ebionitas sobre la creación del mundo es muy diferente de la de estos herejes, ya que, como los judíos y los cristianos, lo atribuyen al verdadero Dios. Para Ireneo es claro: por sus ritos, en par-

ticular por la circuncisión, los ebionitas están estrechamente ligados al judaísmo. Más aún, adoran a Jerusalén «como la casa de Dios»; ciertamente hay que entender esta observación como una indicación sobre la orientación de su oración. Se apasionan por las profecías, que comentan «con una minucia excesiva». Su acogida de los libros que Ireneo considera como esenciales para la fe es reducida, puesto que están apegados sólo al *Evangelio de Mateo*, el más cercano a la tradición judía, y «rechazan al apóstol Pablo, al que acusan de apostasía con respecto a la Ley».

Cerinto según Ireneo

«Un tal Cerinto, en Asia, enseñó la doctrina siguiente. No es el primer Dios el que hizo el mundo, sino una Potencia separada por una distancia considerable de la Suprema Potencia, que está por encima de todas las cosas, y que ignora al Dios que está por encima de todo. Jesús no nació de una Virgen, pues eso le parecía imposible, sino que fue hijo de José y de María mediante una generación similar a la de los demás hombres, y predominó sobre todos por la justicia, la prudencia y la sabiduría.

»Después del bautismo, Cristo, viniendo de la Suprema Potencia, que está por encima de todas las cosas, descendió sobre Jesús bajo la forma de una paloma; es entonces cuando Cristo anunció al Padre desconocido y llevó a cabo milagros; después, finalmente, fue de nuevo arrebatado de Jesús: Jesús sufrió y resucitó, pero Cristo permaneció impasible, dado que era pneumático», Ireneo, *AH* 1,26,1.

¿Hay que incluir a Cerinto y los cerintianos entre los judeocristianos? Según las más antiguas tradiciones, Cerinto apareció, desde finales del siglo I, como el hereje típico, tratando de destruir el trabajo de los apóstoles en Asia Menor. Un pintoresco relato de Ireneo situado en Éfeso narra la huida del apóstol Juan cuando se enteró de que Cerinto estaba presente en los baños que él frecuentaba (*AH* 3,3,4; cf. también Eusebio, *HE* 3,28,6).

Según Ireneo, la doctrina de este hereje se caracteriza por el reconocimiento de un primer Dios, «Suprema Potencia», que no es el crea-

dor; de este Dios proviene el Cristo que baja sobre Jesús, después del bautismo, bajo la forma de una paloma.

La Potencia creadora está separada de este Dios, «Suprema Potencia», por «una distancia considerable». Esta dicotomía no apunta para nada al judaísmo; el judaísmo no puede ser acusado de ningún modo de haber enseñado la existencia de dos Potencias, la «Suprema Potencia» y la que ha creado. Además, no se dice nada de ninguna vinculación del hereje con la circuncisión y con las costumbres legales de los judíos.

Más tarde se atribuyeron a Cerinto ideas milenaristas (*HE* 3,28,2), y Eusebio hace de él el jefe de un grupo, los cerintianos, afirmando claramente que este grupo es diferente del de los ebionitas. Epifanio relaciona a los cerintianos con los nazoreos (*Panarion* 29,1,1). Jerónimo los pone en relación con los ebionitas (*Carta* 75), pues, según dice, Cerinto y Ebión «querían mezclar las ceremonias o las prácticas religiosas de la Ley con el Evangelio de Cristo».

Ahora bien, hacer de Cerinto un hombre vinculado a la Ley es relativamente nuevo. Esta identificación se debe probablemente a una concepción cristológica análoga: Jesús sería un hombre sobre el que bajó el Cristo; predominó sobre los demás hombres en razón de su justicia. Ya Ireneo (citado por Hipólito, *Refutación* 7,34) relacionaba a Cerinto y los ebionitas en razón de su cristología.

La interpretación de Is 7,14

Ireneo les reprocha vivamente que consideren a Jesús simplemente como un hombre, pues en Jesús no reconocen al Hijo del Padre. Ahora bien, una sana lectura del evangelio de Mateo, al que ellos apelan, manifiesta su error. Ireneo se refiere particularmente a la traducción de Is 7,14 que ellos propugnan.

En efecto, los ebionitas siguen las traducciones griegas de los judíos Teodoción de Éfeso y Águila del Ponto: «He aquí que la joven concebirá y dará a luz un hijo». A diferencia de los Setenta, estos traductores entienden en efecto el *almah* hebreo (muchacha) como *neanis* (joven), y no como *parthenos* (virgen). Para Ireneo, una interpretación como ésta resulta imposible desde el nacimiento de Jesucristo: « [Estos traductores] son seguidos por los ebionitas, que dicen que Jesús nació de José, destruyendo así tanto como hay en ellos de esta gran "economía" de Dios y reduciendo a nada el testimonio de los profetas, que fue la obra de Dios» (AH 3,21,1). La comprensión de Is 7,14 estuvo en el centro de la disputa entre judíos y cristianos sobre Cristo⁵, pero también dividió a los discípulos de Jesús.

Ireneo refuta a aquellos que niegan la divinidad de Jesús, pues sólo lo mismo puede salvar lo mismo. Relee el Evangelio subrayando la necesidad de la divinidad de Cristo para la salvación (AH 4,33,4). En efecto, la encarnación destruye completamente la doctrina de los ebionitas: Finalmente, el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios, uniéndose a la antigua sustancia de la obra modelada, es decir,

Adán, hicieron al hombre viviente y perfecto, capaz de comprender al Padre perfecto, a fin de que, igual que todos morimos en el hombre animal, así todos seamos vivificados en el hombre espiritual» (AH 5,1,3). Adán es el «antitipo» de Cristo, cosa que no entienden los ebionitas.

Con Ireneo se establece el decorado: los ebionitas expresan de forma insatisfactoria su relación con la tradición de Israel; llevan a cabo una selección en su canon; por último, niegan la divinidad de Cristo.

3 20 10 1 1990 25

Hipólito, Cerinto y los ebionitas

La noticia de Hipólito sobre los ebionitas es breve y depende ampliamente de Ireneo. En la *Refutación de todas las herejías* 7,34, Hipólito diferencia a Cerinto de los ebionitas, pues estos últimos «reconocen que el mundo es la obra del verdadero Dios». Sin embargo, los relaciona en razón de su defectuosa doctrina sobre Cristo: «[Los ebionitas] propalan las mismas fábulas que Cerinto y Carpócrates». En efecto, tanto Cerinto como los ebionitas no reconocen que Jesús naciera de la semilla misma de Dios; sin embargo, sus concepciones cristológicas son muy diferentes. En efecto, a decir de Hipólito, Cerinto afirmaría que Cristo descendió sobre Jesús «bajo la figura de una paloma [...] Cerca del final, Cristo se marchó de Jesús: Jesús sufrió y resucitó, pero Cristo, que era espiritual, permaneció impasible». Para los ebionitas, Jesús habría merecido «el nombre de Cristo de Dios», pues «se convirtió en justo» en virtud de su práctica de la Ley. «Pues si algún otro hubiera observado las prescripciones de la Ley, habría sido el Cristo. Por lo demás, siguiendo el ejemplo de Jesús, ellos mismos pueden convertirse en cristos. Ya que Jesús –dicen– es un hombre semejante a todos los demás», Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, II.

Hipólito conoce perfectamente la función que desempeña la Ley de Moisés entre los ebionitas, pero caricaturiza su cristología, a menos que su descripción apunte a un grupo absolutamente particular entre ellos.

5 Cf. Justino, *Diálogo*, 43. Eusebio (HE 6,17) hace equivocadamente de Símmaco, otro traductor de la Biblia al griego, un ebionita en virtud de su traducción de Isaías 7,14; Orígenes ya lo pretendía en su comentario al Salmo 4. De hecho, Símmaco es un samaritano convertido al judaísmo, como lo atestigua Epifanio.

Por su parte, Hipólito de Roma ofrece pocas informaciones sobre los ebionitas (*Refutación* 7,34; 10,23), pues, en Roma, en su época, no tiene una experiencia directa de ellos; se inspira en Ireneo. Hipólito acentúa la vinculación de los ebionitas con la Ley, refinando que, según ellos, Je-

sús fue justificado por la Ley, que nadie había observado como él antes. Al final de su vida, en razón de su cumplimiento perfecto de la Ley, Jesús se convirtió en Cristo, siguiendo siendo hombre.

De Tertuliano a Orígenes

Tertuliano, muerto hacia el 220, e Hipólito son contemporáneos. El primero estudió en Roma; el otro vivió allí y allí gozó de una cierta notoriedad.

Ahora bien, estos dos escritores presentan a Ebión como un personaje histórico que habría dado nombre a una he-

rejía (*Sobre la prescripción* 33, 3-5.11). Ciertamente, esta historización del nombre nació en los ambientes romanos; más tarde, y en otra región, Epifanio la conocerá igualmente. Sin embargo, la interpretación del nombre dado por Orígenes, y recogida por Eusebio, parece más verosímil.

Jesús, ¿sólo un hombre?

En el tratado *La carne de Cristo*, Tertuliano se esfuerza por mostrar que Cristo no pudo ser asimilado a un ángel, puesto que se rebajó por debajo de los ángeles, según Sal 8,6: «Lo hiciste poco menor que los ángeles» [...] pues es hombre en la medida en que es carne y alma, e Hijo del hombre». Pero Tertuliano precisa inmediatamente: «Por el contrario, en la medida en que es espíritu de Dios y virtud del Altísimo, no se le puede poner por debajo de los ángeles, él que es Dios e Hijo de Dios. En consecuencia, tan cierto como que al revestirse con la naturaleza humana se ha hecho inferior a los ángeles, así sería falso si se hubiera revestido con la naturaleza de los ángeles. Esta opinión habría podido convenir a Ebión, que representa a Jesús co-

mo un hombre, sólo como un hombre, un simple descendiente de la raza de David, y que por tanto no es al mismo tiempo Hijo de Dios», Tertuliano, *La carne de Cristo* 14,4-5.

A Ebión, que niega que Jesús haya nacido de la misma semilla de Dios Padre, se puede oponer Juan 1,13. «No nació por la voluntad de la sangre, ni por la de la carne, ni por la del hombre, sino de Dios».

En el mismo tratado (18,1), Tertuliano recuerda que, según Ebión, Jesús no tiene nada de más «en él que Salomón o que Jonás». Como hace en otros escritos, Tertuliano manifiesta su convicción: la Escritura refuta anticipadamente todas las herejías.

Sobre el origen del nombre

En el *Contra Celso*, escrito apologético, Orígenes refuta el *Discurso verdadero*, ataque razonado del cristianismo pu-

blicado en el 178 por el filósofo pagano Celso. Con respecto a los ebionitas, Orígenes manifiesta el malévolo placer en insistir sobre la armonía entre el nombre y la realidad cuando recuerda el sentido del término *ebion* en hebreo: «[Celso] no ha subrayado que aquellos judíos que creen en

Jesús no han abandonado la Ley de sus padres. Pues viven en conformidad con ella y deben su apelativo a la pobreza de interpretación de la Ley. En efecto, *ebion* es el nombre del pobre entre los judíos, y "ebionitas" el apelativo que se dan aquellos judíos que han recibido a Jesús como Cristo» (*Contra Celso* 2,1)

En su *Tratado de los principios* 4,3,8, vuelve sobre la pobreza de los ebionitas en cuanto a la interpretación de las palabras y los gestos de Jesús. Siguiendo a Orígenes, Eusebio juega con la raíz hebrea subyacente. «Desde el principio se llamó con razón a estos hombres *ebionitas*, porque tenían sobre Cristo pensamientos pobres y miserables» (HE 3,27,1; cf. el recuadro de la p. 25).

Los ebionitas apoyan su vinculación a las costumbres judías, en particular a la circuncisión, interpretando literalmente los textos del Génesis sobre la circuncisión de Abraham. Por su parte, Orígenes propone una interpretación alegórica de estos textos: «No son sólo a los judíos carnales a los que hay que confundir sobre la circuncisión, sino también a algunos de aquellos que aparentemente han recibido el nombre de Cristo y que, sin embargo, se imaginan que tienen que adoptar la circuncisión de la carne, como los ebionitas y aquellos que, por una pobreza de espíritu semejante, se extravían con ellos» (*Homilías sobre el Génesis* 3,5). En efecto, igual que los judíos, los ebionitas no han comprendido el sentido espiritual de la Escritura: «Y [el Señor] llamó a la multitud y le dijo: "Escuchad y entended... y lo que sigue". Estas palabras nos transmiten la enseñanza del Salvador, lo que tiene que ver con los alimentos puros e impuros, con respecto a los cuales somos acusados de violar la Ley por los judíos "según la carne" y los ebionitas, apenas diferentes de aquéllos, no creemos que la Escritura apunte al sentido material de estas prescripciones» (*Comentario sobre Mateo* 9,12).

En principio, como ocurrió en el caso de los fariseos o de los cristianos (Hch 1,26), «ebionitas» fue de hecho, por más que lo diga Orígenes, un apodo dado por sus adversarios a un grupo de creyentes. Los interesados asumieron esta denominación no sin orgullo: ¿acaso no les situaba ese calificativo en la línea de los «pobres de Israel»? Además, eso podía vincularlos a los «pobres» de Jerusalén de los que Pablo y Bernabé debían acordarse siguiendo el reconocimiento de la gracia hecha a Pablo por la evangelización de las naciones (Gál 2,10).

Los ebionitas, ¿testigos de una continuidad?

Según Orígenes, Celso escenifica a un judío que se dirige al conjunto de los «creyentes surgidos del judaísmo» reprochándoles haberse dejado engañar, pues cambiaron de nombre y se desviaron de su estilo de vida abandonando la Ley de sus padres. Para refutar una acusación como ésta, Orígenes observa. «Por tanto hay que examinar lo que [Celso] dice contra los creyentes procedentes del judaísmo. Afirma que "abandonan la Ley de sus padres a causa de la seducción ejercida por Jesús, han sido engañados de la forma más ridícula y han desertado, cambiando de nombre y de estilo de vida". No ha subrayado que aquellos judíos que creen en Jesús no han abandonado la Ley de sus padres. Pues viven en conformidad con ella, y deben su apelativo [de ebionitas] a la pobreza de interpretación de la Ley [...] Además, Pedro parecía haber conservado durante mucho tiempo las costumbres judías prescritas por la Ley de Moisés, como si aún no hubiera aprendido de Jesús a elevarse de su sentido literal de la Ley a su sentido espiritual. Nos lo enseñan los *Hechos de los Apóstoles*» (*Contra Celso* 2,1).

En apoyo de su afirmación, Orígenes cita el episodio de Cornelio, en particular el pasaje de los *Hechos* en que Pedro expresa una viva resistencia frente a los alimentos impuros (Hch 10,9-15). Igualmente hace referencia al incidente de Antioquía, en que Cefas, Bernabé y muchos otros se apartan de los gentiles. En su voluntad de refutar a Celso, que presenta a Jesús como un seductor del pueblo, desviándolo de sus costumbres, Orígenes recuerda que el propio Pablo no dudó en «hacerse judío con los judíos» (1 Cor 9,20). Esta actitud fue además la de todos los proclamadores del Evangelio que se dirigieron a los circuncisos.

Mediante este recuerdo de la existencia de los ebionitas, Orígenes refuta las palabras maledicentes de Celso. Ciertamente, no aprueba su interpretación de la Escritura, pero, al apelar a ellos, les concede un cierto lugar en la comunidad cristiana, afirmando que forman parte de esas gentes que aún no se han elevado del sentido literal de la Ley a su sentido espiritual. Ahora bien, el verdadero cristiano es aquel que ha logrado ese paso. Esta apelación relativamente serena a los ebionitas deja presentir que éstos son más diversos de lo que da a entender Orígenes en sus primeras obras. A través de los textos neotestamentarios que ha citado, se presiente el apoyo que los ebionitas buscan para justificar su vinculación a las costumbres judías; ellos continúan las prácticas y la manera de ser de Jesús y de sus discípulos.

Sobre la cristología de los ebionitas

Orígenes reflexiona sobre Cristo establecido como un signo de contradicción según la profecía de Simeón, y subraya que la virginidad de su madre no es objeto de una interpretación unánime. «Una virgen es madre, he aquí un signo de contradicción, los marcionitas se oponen a este

signo y afirman con insistencia que Cristo no nació de una mujer, los ebionitas se oponen a este signo y dicen que nació de un hombre y de una mujer, como ocurre con el nacimiento de todos» (*Homilías sobre san Lucas* 17,4). Este reproche es clásico con respecto a los ebionitas, pero debe ser matizado

En efecto, hacia el 250, en *Contra Celso*, obra relativamente tardía, Orígenes reconoce la diversidad del mundo ebionita, pues en efecto existen al menos dos tipos de ebionitas. Ambos grupos aceptan a Jesús, pero, además de su orgullo de ser discípulos, desean vivir según la Ley de los judíos, igual que sus correligionarios. Sobre este fondo común aparecen sin embargo divergencias, ya que algunos confiesan que «Jesús nació de una virgen, como lo hacemos nosotros, [y otros] que niegan esto y afirman que nació como los demás hombres» (*Contra Celso* 5,61). Así pues, desde la mitad del siglo III, los defensores de la «gran Iglesia» están obligados a reconocer que los ebionitas, a los que detestan y critican violentamente, no forman un grupo monolítico.

Sobre Pablo, el enemigo

Igual que Ireneo había expresado con claridad, Pablo es la bestia negra de los ebionitas, que se sienten en completa armonía con los adversarios del Apóstol.

Rechazo de la enseñanza del Apóstol. Según Orígenes, los ebionitas se apoyan en la orden dada por el sumo sacerdote Ananías a sus asistentes de golpear al Apóstol en la boca (cf. Hch 23,2): «Y hasta hoy, incitados por las palabras ilegales del sumo sacerdote, los ebionitas golpean al Apóstol de Jesucristo con palabras vergonzosas» (*Homilías sobre Jeremías* 19,12). Por otra parte, Orígenes

observa incluso: «Hay sectas que no reciben las cartas de Pablo: los ebionitas de los dos tipos y aquellos que se llaman encratitas. Por tanto, no citan al Apóstol como un bienaventurado y un sabio, y no podrían decir: “El mundo está crucificado para mí y yo lo estoy para el mundo”» (*Contra Celso* 5,65).

Eusebio de Cesarea confirma las palabras de Orígenes: «Rechazan completamente las cartas del apóstol Pablo, al que ellos llaman un apóstata de la Ley, sirviéndose únicamente del evangelio llamado de los Hebreos y teniendo poco en cuenta los otros» (*HE* 3,27,4). Esta oposición radical de los ebionitas a Pablo ofrece su verdadero alcance, según se dice en los *Reconocimientos* del Pseudo-Clemente, que trataban a Saulo de «enemigo». De hecho, a través del perseguidor Saulo, los *Reconocimientos* apuntan a Pablo el Apóstol.

Una convicción judaizante. Un poco antes que Orígenes, Tertuliano no se extraña por la oposición de los ebionitas a Pablo. Para él, la *Carta a los Gálatas* refuta maravillosamente a los ebionitas: «Cuando [Pablo] escribe a los gálatas, se levanta contra aquellos que practican o defienden la circuncisión y la Ley: la herejía de Ebión» (*Sobre la prescripción* 33,5). El apologeta establece así una rela-

ción entre los judaizantes de Galacia y los ebionitas; Pablo no se refería a esta herejía, pero la *Carta a los Gálatas* contiene todo lo que es útil para su refutación.

Eusebio de Cesarea confirma la intuición de Tertuliano. Ciertamente, los ebionitas están divididos al menos en dos grupos, pues no todos tienen la misma confesión cristológica, pero están profundamente unidos por su vinculación a la Ley de Moisés, sin que todos confieran el mismo significado a esta vinculación. Para unos, la sola fe en Cristo no basta para la salvación; para otros, la Ley que observan cuidadosamente no es indispensable para la salvación (cf. un poco más adelante, pp. 25-26).

Aquí tenemos la razón de la oposición radical de los Padres frente a los discípulos de Jesús que están vinculados a las costumbres judías: conceden un valor salvífico a la Ley. Cuando no lo hacen, los Padres presienten un peligro siempre posible. En efecto, un pensamiento como éste arruina la fe en su misma raíz. Algunos ebionitas se sitúan completamente en la línea de los judaizantes denunciados por Pablo en la *Carta a los Gálatas*. Entonces no puede extrañar que las gentes que conceden un valor salvífico a la Ley de Moisés rechacen las cartas del Apóstol, y que algunos denuncien con vigor la traición de éste.

Eusebio de Cesarea

Como sucede a menudo en su *Historia eclesiástica*, Eusebio de Cesarea recoge un cierto número de informaciones de sus predecesores y confirma rasgos encontrados en ellos, aunque también reúne indicaciones particulares. Así precisa la tendencia judaizante de los ebionitas y mencio-

na un evangelio que les resulta muy querido: el *Evangelio llamado de los Hebreos*. Por último, al subrayar su diversidad, el historiador ofrece informaciones sobre el origen y los lugares de vida de los ebionitas.

Fe en Cristo y diversidad de los ebionitas

«A otros, el malvado demonio, como no podía apartarlos del amor del Cristo de Dios, los ganó por un flanco en que los encontró vulnerables: desde el comienzo se llamó con razón a estos hombres ebionitas, porque tenían a propósito de Cristo pensamientos pobres y miserables. En efecto, lo contemplaban como simple y ordinario; no era más que un hombre justificado sólo por el progreso de su virtud, nacido de la unión de un hombre y de María. Era absolutamente necesario observar la Ley de Moisés, porque –decían– no se salvarían por la sola fe en Cristo y por la vida conforme a esta fe.

Pero junto a estos últimos había también otros que tenían el mismo nombre y que escapaban a su extraña estupidez. No negaban que el Señor hubiera nacido de una virgen y del Espíritu Santo; sin embargo, de forma similar a aquellos otros, no confesaban que fuera preexistente, siendo Dios, Verbo y Sabiduría, y así volvían a la impiedad de los primeros, tanto más cuanto que, de igual forma que aquéllos, ponían todo su celo en cumplir cuidadosamente las prescripciones carnales de la Ley. Esta gente pensaba que había que rechazar absolutamente las cartas del apóstol Pablo, al que ellos llamaban un apóstata de la Ley; se servían únicamente del evangelio llamado de los Hebreos y apenas tenían en cuenta los otros. Igual que los judíos, observaban el sábado y las otras costumbres judías, pero celebraban los domingos un poco como nosotros, en recuerdo de la resurrección del Salvador. Como consecuencia de una actitud como ésta recibieron el nombre de ebionitas, que pone de relieve la pobreza de su inteligencia: pues ésa es la palabra con la cual son llamados los pobres entre los hebreos», Eusebio, *HE* 3,27,1-6.

El *Evangelio llamado de los Hebreos* mencionado aquí por Eusebio ha de ser distinguido del *Evangelio de los Hebreos* señalado por Jerónimo, Orígenes, Clemente de Alejandría y Dídimo; pues este último texto, también él característico de discípulos de Jesús vinculados a las tradiciones judías, está ligado a Egipto, lo que no sucede en el caso del *Evangelio llamado de los Hebreos* (cf. p. 48).

Su fe a la luz de su evangelio

El *Evangelio llamado de los Hebreos* es objeto de citas por parte de Epifanio (*Panarion* 30) y los críticos han podido precisar así sus rasgos característicos.

Epifanio lo considera como una forma falsificada del evangelio canónico de Mateo. De hecho, este evangelio, probablemente de finales del siglo II, redactado en griego, «era un escrito de tipo sinóptico, constituido por un mosaico de expresiones tomadas de los tres primeros evangelios» (Daniel A. Bertrand). Esta armonía evangélica mezcla los tres sinópticos introduciendo rasgos típicos de las creencias de algunos ebionitas, en particular de su cristología.

Los evangelios de la infancia son ignorados, porque Jesús no es más que un hombre; durante su bautismo, Jesús se convierte en Cristo en el momento en que la paloma «penetra en él». En dos ocasiones, los textos canónicos son transformados para imponer una práctica vegetariana. Así, Juan no se alimenta de saltamontes, sino de «miel silvestre –cuyo sabor es el del maná– y de tortas de aceite». Por su parte, Jesús no come la Pascua, porque significaría comer carne.

Epifanio insiste en el hecho de que los ebionitas han transformado la Escritura canónica con vistas a imponer su propia doctrina. Igualmente falsifican la Escritura a fin de reforzar la polémica antisacrificial que les resulta tan querida: «Yo he venido –dice Jesús– a abolir los sacrificios, y si vosotros no os apartáis del sacrificio, la Ira no se apartará de vosotros». Esta polémica antisacrificial está confirmada por los *Grados de Santiago*: en efecto, según este apócrifo, Santiago, la gran figura de los ebionitas, habría hablado «contra el templo y los sacrificios, contra el fue-

go sobre el altar» (*Panarion* 30,16,7). Este elemento antisacrificial ya había aparecido en los *Reconocimientos* del Pseudo-Clemente.

Origen y territorio de los ebionitas

Kokabé, ciudad cuya ortografía se encuentra de formas diferentes, ocupa un lugar importante en la historia del movimiento judeocristiano. Esta ciudad estaba situada en Batanea, al este del lago de Tiberíades, a alrededor de cincuenta kilómetros de Pella, donde, en vísperas de la guerra judía, se refugió la comunidad cristiana de Jerusalén (*HE* 3,5,3).

Kokabé y los *desposynés*. En el *Onomasticon*, verdadero diccionario de lugares bíblicos, Eusebio ofrece la siguiente precisión: «También hay en la misma región una aldea, Cho(ch)ba, en la cual se encuentran aquellos hebreos que creyeron en Cristo: se llaman ebionitas».

En la *Historia eclesiástica*, mientras se dedica a las discusiones sobre la genealogía de Jesús, Eusebio trae a colación el testimonio de los *desposynés*, ya que han conservado cuidadosamente sus genealogías. Ahora bien, los *desposynés* (literalmente: los que pertenecen a un señor) son llamados así –dice– «a causa de sus relaciones familiares con el Salvador: originarios de las aldeas judías de Nazaret y de Kokabé, estaban extendidos por el resto del país» (*HE* 1,7,14). Kokabé, como vemos, es mencionada de nuevo, y parece establecerse una relación entre los *desposynés* y los ebionitas.

El *Onomasticon* presenta a los ebionitas como «aquellos hebreos que creyeron en Cristo», y no muestra ninguna reserva en cuanto a su fe. No carece de interés completar

estas indicaciones topográficas bebiendo en la obra de Epifanio de Salamina, que pone en relación a ebionitas y nazoreos (cf. el recuadro).

Kokabé, un lugar de encuentro. Según Eusebio, el grupo de los ebionitas hunde sus raíces en un período antiguo, pues habla de ellos en el mismo momento en que evoca a los herejes Menandro, «que sucedió a Simón el mago», y Cerinto, personaje conocido por el apóstol Juan (cf. p. 19).

Según Epifanio, los comienzos de los ebionitas hay que ligarlos con la huida de la comunidad de Jerusalén a Pella, ciudad de la Decápolis «cerca de Batanea o Basanítide», en el año 66. Hace de un tal Ebión el pretendido iniciador de la «herejía»: éste habría extendido su doctrina entre los refugiados en Kokabé, en Basanítide. Ahora bien, siempre según Epifanio, los nazoreos provienen también de Koka-

Ebionitas y nazoreos: ¿relaciones?

«El origen [de los ebionitas] se remonta al tiempo que siguió a la conquista de Jerusalén. En efecto, como todos los que habían creído en Cristo se habían instalado en esa época en Perea, la mayor parte de ellos en una ciudad llamada Pella, de la Decápolis, mencionada en el evangelio, cerca de la Batanea o Basanítide, una vez que hubieron emigrado allí y allí permanecieran, Ebión aprovechó la ocasión [para enseñar su doctrina]. Comenzó por habitar en Kokabé, una aldea [situada] en la región de Karnaim que se llama también Astarot, en Basanítide, como lo refiere la información que nos ha llegado. Allí es donde comenzó su viciosa enseñanza; de allí, según parece, proceden también los nazoreos, de los que ya he hablado antes. En efecto, este hombre, estando con ellos y ellos con él, cada uno transmitió al otro una parte de su perversidad. Hay puntos de divergencia entre ellos, pero en el vicio se modelaron los unos a los otros», Epifanio, *Panarion* 30,2,7-9.

bé y de su región. Epifanio sabe perfectamente que nazoreos y ebionitas tienen puntos de divergencia, pero, para él, se enriquecieron con su «perversidad».

La introducción de los nazoreos en el centro de informaciones que bebieron en parte en la obra de Eusebio es la aportación más original de Epifanio; sin olvidar que éste relaciona a las poblaciones de estas regiones y a los discípulos de Jesús que huyeron de Jerusalén.

Dos tipos de ebionitas

En su *Historia eclesiástica* 3,27, Eusebio se explica bastante ampliamente sobre los ebionitas. Al subrayar la vinculación de unos y otros a la Ley de Moisés, el historiador los clasifica en dos grupos, en función de su cristología: unos consideran a Jesús «como un hombre justificado sólo por el progreso de su virtud, nacido de la unión de un hombre y de María», los otros reconocen que «el Señor nació de una virgen y del Espíritu Santo», «pero no confiesan que preexista en cuanto Dios, Verbo y Sabiduría». A pesar de su vinculación al sábado y a las otras costumbres judías, estos ebionitas celebran el domingo como los otros cristianos «en recuerdo de la resurrección del Salvador».

Este segundo grupo parece más próximo a la fe de la «gran Iglesia». No hay que olvidar que estamos en un período en que la fe en Cristo no ha recibido las precisiones que le darán los primeros concilios. La fe en la concepción virginal de Jesús o su negación constituye la línea de separación entre los dos grupos de ebionitas.

Legítimamente se puede preguntar si no habrá que relacionar al segundo grupo con los nazoreos que evocan más tarde Epifanio y Jerónimo. En efecto, Eusebio no se atreve a descalificar a todos los ebionitas de la misma manera, y en el *Onomasticon* reconoce sin otro comentario que los ebionitas son creyentes en Cristo. Como constataremos en el capítulo siguiente, Epifanio dudará en pronunciarse sobre el contenido exacto de la fe de los nazoreos, preguntándose por la naturaleza de su confesión cristológica. En cuanto a Jerónimo, no discutirá su ortodoxia. Por último, Epifanio sitúa en las mismas regiones a ebionitas y nazoreos.

Estos hechos nos conducen a relacionar a algunos ebionitas, que, según Eusebio, «no negaban que el Señor hubiera nacido de una virgen y del Espíritu Santo», con los nazoreos, que son citados por primera vez por Epifanio de Salamina.

4 – Los nazoreos según Epifanio

En el siglo II, Tertuliano designa a los cristianos, entre los que se cuenta, con el término *nazarenus*: «El nombre de nazareno [*nazarenus*] es el Cristo del Creador, que debía recibirlo conforme a la profecía: de ahí viene que también a nosotros los judíos nos llamen, a través de él, con el mismo nombre de nazarenos [*nazarenus*]» (*Contra Marción* 4,8,1). Para Tertuliano, el término no supone ninguna connotación negativa.

El Nuevo Testamento conoce *nazarenós* para calificar a Jesús, pero utiliza mucho más frecuentemente *nazôraios* (nazoreo; cf. Mt, 2,23 o Hch 2,22; 3,6; 4,10...). Ante el gobernador Félix, el judío Tértulo califica a Pablo de «jefe de la secta de los nazoreos» (Hch 24,5). *Nazôraios* desaparece en-

seguida de la literatura antes de reaparecer en el siglo IV, con Epifanio de Salamina. En ese momento designa una realidad completamente distinta. En efecto, en su *Panarion* 29,1,1-9, el heresiólogo instruye el proceso de los «nazoreos» (*nazôraioi*), personas que él considera como herejes.

Nazoreos, jeseenos, cristianos

Los nazoreos, discípulos de Jesús cuya fe resulta sospechosa para los cristianos que, como Epifanio, piensan que encarnan la verdadera doctrina, aparecen, pues, por primera vez en los textos patrísticos a finales del siglo IV. La noticia de Epifanio es muy rica. Según su costumbre, el obispo expone primero la herejía y después la refuta.

Abre su noticia sobre los nazoreos subrayando que tienen relación con los cerintianos (cf. p. 19), sobre los que

ha redactado una nota en las páginas que preceden: herejes de la misma época, comparten, en efecto, «concepciones semejantes» (*Panarion* 29,2,2). Sin embargo, antes de dirigir su atención sobre los nazoreos, Epifanio propone algunas reflexiones sobre los «jeseenos» (*Panarion* 29,1,3). Este nombre, que nos resulta extraño, habría sido dado, según él, a los discípulos de Jesús en paralelo al de nazoreos (cf. Hch 24,5) y al de cristianos (cf. Hch 11,26).

El Panarion o la Caja de remedios

Epifanio, obispo de Salamina, muerto en el 403 durante un naufragio, conocía las lenguas de Oriente: griego, siríaco, hebreo y copto. Su conocimiento del latín era, por el contrario, rudimentario. Su santidad y su ciencia le granjearon una gran reputación, y su influencia fue considerable. Su cerrada defensa de lo que consideraba el verdadero cristianismo le llevó a tomas de postura sumarias e injustas. La historia ha conservado de él el *Panarion* o la *Caja de remedios*, donde estudia ochenta herejías. Para describir estas herejías bebe a menudo de sus predecesores, especialmente de Justino, Ireneo y de una obra de Hipólito hoy desaparecida, el *Sintagma*.

Los jeseenos, una creación de Epifanio

Sobre el origen del término «jeseeno», Epifanio no está seguro. Propone dos etimologías: una vincula el término directamente con Jesé, padre de David; la otra, más compleja, apela a los recuerdos de la lectura de la obra de Filón, *Sobre la vida contemplativa*.

Jesé, padre de David. Al establecer una relación entre el término «jeseeno» y Jesé, padre de David, Epifanio tiene cuidado de vincular igualmente a Jesús con David por María y no sólo por José. A costa de algunos retorcimientos, muestra que la «profecía» del Génesis: «No se apartará el cetro de Judá, ni el bastón de mando de sus pies, hasta que llegue aquel al que le pertenecen» (Gn 49,10), se ha cumplido perfectamente. En efecto, Jesús, al que apunta la profecía, nació en el momento en que Herodes, un extranjero, se introducía en la línea de los reyes de Judea. Los discípulos de Jesús se habían convertido enton-

ces en la verdadera raza de Judá. Recordemos que, desde Justino, esta interpretación de Gn 49,10 es un bien común del pensamiento patristico (*Primera apología* 32,1-3; *Diálogo* 52,3-4).

Los jeseenos-terapeutas. Después de haber presentado su interpretación de Gn 49,10, y de hacer una digresión sobre Santiago, al que considera un medio hermano de Jesús, Epifanio se interesa de nuevo por el origen de la palabra «jeseeno». Según una segunda explicación, este término remitiría al propio Jesús.

En efecto, «Jesús» (cuya raíz hebrea, recordémoslo, deriva del verbo «salvar») significaría «terapeuta (médico) y salvador». Epifanio se vuelve entonces hacia Filón, el cual, en su opinión, habría escrito un libro titulado *Sobre los jeseenos*. Al hacer esto comete un doble error. En primer lugar transforma «eseenos» en «jeseenos»; después confunde un libro de Filón sobre los eseenos (otra designación de los esenios) –libro que no se nos ha conservado– con *Sobre la vida contemplativa*, libro sobre los «terapeutas». El error es notable. Igual que Eusebio de Cesarea antes que él, Epifanio supone que los terapeutas de los que habla Filón son gente que se ha convertido en cristiana; da a los «jeseenos» el sentido de «terapeutas», y está persuadido de que, durante un cierto tiempo, los discípulos de Jesús fueron llamados así.

Epifanio presenta, pues, a los terapeutas de Filón con ayuda del vocabulario cristiano. Los discípulos de Jesús son llamados «terapeutas» (= «jeseenos») porque Jesús lo era. Entonces puede confirmar su proposición de partida y reconocer en los «jeseenos» de Filón una remisión a Jesé, el padre de David. Como vemos, este nombre de jeseenos dado a los cristianos es una pura creación libresca contaminada con numerosos errores.

Los nazoreos

Después de su digresión sobre el nombre de los jeseenos, Epifanio vuelve a los nazoreos: «Por la misma época, Marcos anunciaba el Evangelio en las aldeas egipcias. Es entonces cuando vio aparecer a otros hombres que se decían discípulos de los Apóstoles, a saber, los nazoreos, de los que ya he tratado aquí; eran de raza judía, observaban la Ley y practicaban la circuncisión» (*Panarion* 29,5,4).

Los «hombres apostólicos» de Eusebio. En este pasaje, Epifanio se inspira en Eusebio. Eusebio había relacionado el anuncio del Evangelio por Marcos en Alejandría y el testimonio de Filón sobre los terapeutas, que él consideraba como cristianos, aunque, de hecho, son judíos (*HE* 2,16,1-17,24). Sin embargo aparece una diferencia importante entre las palabras de Eusebio y las de Epifanio, porque Eusebio hace de los terapeutas filonianos cristianos a los que califica de «hombres apostólicos que vivían en el tiempo (de Filón); eran, según parece, de origen hebreo y, en consecuencia, aún observaban a la manera judía la mayor parte de los usos antiguos» (*HE* 2,17,2).

Los nazoreos de Epifanio. Para Epifanio, los «hombres apostólicos» de Eusebio no pueden ser los terapeutas (convertidos en su modo de pensar en los «jeseenos»), cristianos sin práctica judaizante⁶; también los asimila a los nazoreos, un grupo de discípulos de Jesús que vivían

en su época y de los que no tiene conocimiento más que de oídas.

Estos discípulos están vinculados al judaísmo, confesando a Jesús como Mesías de Israel. Marcos predicó el Evangelio en los campos egipcios y, según Epifanio, condujo a la fe cristiana a los jeseenos-terapeutas. Por la misma época habrían surgido otros creyentes: los «hombres apostólicos» de Eusebio, los nazoreos de Epifanio.

Libros canónicos y fe de los nazoreos

«No se sirven sólo del Nuevo Testamento, sino también del Antiguo Testamento, como hacen los judíos, pues entre ellos no se reniega de la Ley, los Profetas y los libros que los judíos y ellos mismos llaman Escritos, y no piensan nada distinto de lo que es conforme a la doctrina de la Ley; su profesión de fe es la de los judíos en todo, salvo que pretenden creer en Cristo. En efecto, entre ellos se profesa que hay una resurrección de los muertos y que todo viene de Dios; proclaman también un solo Dios y a su Siervo Jesucristo. Tienen un conocimiento profundo de la lengua hebrea, pues entre ellos toda la Ley, los Profetas y los libros llamados Escritos, quiero decir las obras en verso, los *Reyes*, los *Paralipómenos*, *Ester* y todos los demás, son leídos en hebreo, como hacen justamente los judíos. Su única diferencia con relación a los judíos y a los cristianos es que no coinciden con los judíos a causa de su fe en Cristo, y no comparten la opinión de los cristianos por el hecho de que aún están trabados por la Ley, la circuncisión, el sábado y lo demás. Con respecto a Cristo, no obstante, yo no puedo decir si, empujados por la misma perversidad que los cerintianos y los merntianos, de los que ya hemos hablado antes, piensan que Cristo es simplemente un hombre o si, conforme a la verdad, afirman que nació de María por la operación del Espíritu Santo», Epifanio, *Panarion* 29,7,2-6.

⁶ Epifanio estaba persuadido en su idea de que los terapeutas son cristianos «por el hecho de que en ninguna parte de su obra Filón hacía expresamente alusión a observancias típicamente judías como la circuncisión y el sábado», A. POURKER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. París, Beauchesne, 1992, p. 449, n. 216.

Características de los nazoreos

Durante las celebraciones litúrgicas, los nazoreos «leen» la Ley, los Profetas y los Escritos en hebreo: el verbo griego es *anaginôskomai*, el cual evoca la lectura pública, y no la lectura privada. El recurso al hebreo en la lectura pública no es la práctica de los otros cristianos. Junto a las Escrituras judías recibidas en su conjunto, los nazoreos reciben los escritos cristianos y no privilegian a ninguno entre ellos (*Panarion* 29,7,2-6, cf. el recuadro de la página anterior). Hay que subrayar este rasgo, porque distingue a los nazoreos de los ebionitas, tal como son presentados por Ireneo y por el propio Epifanio.

El evangelio en hebreo

Sin embargo, en una especie de apéndice a la noticia sobre los nazoreos, Epifanio insiste en una vinculación particular: «Tienen también el evangelio según Mateo de una forma muy completa en hebreo [...] como estaba escrito al principio. Pero yo no sé si han retirado también las genealogías desde Abrahán hasta Cristo» (*Panarion* 29,9,4). A veces se ha pensado que esta observación podía apoyar la idea de un *Evangelio de Mateo* que hubiera existido primero en una lengua semítica, como deja suponer una observación de Papías de Hierápolis referida por Eusebio en *HE* 3,39,16, pero no hay nada de esto. Estas pocas líneas sobre el *Evangelio de Mateo* en hebreo distinguen a los nazoreos de otros cristianos que leen este evangelio en griego. Los nazoreos muestran un gran interés por este evangelio, pero nada deja suponer que fueran infieles a los otros escritos cristianos. Así pues, se distinguen tanto de los cerintianos, que no utilizan más que

una parte del *Evangelio de Mateo*, como de los ebionitas, que lo falsifican.

Este evangelio «según Mateo» en hebreo es llamado muy frecuentemente por Jerónimo y los códices que lo citan el «evangelio judío» o «según los hebreos». Fue reconstruido muy parcialmente en época moderna con ayuda de las citas tomadas de las obras de Jerónimo, Eusebio y de algunos fragmentos encontrados en manuscritos griegos mateanos. Los fragmentos así reunidos confirman la importancia que los nazoreos concedían a una lectura en lengua semítica, quizá en arameo más que en hebreo. La estructura de este evangelio debía de ser bastante semejante a la del *Evangelio de Mateo* en griego, pero el propio contenido podía diferir de forma bastante sensible. En todo caso, los fragmentos que se conservan no conducen a pensar que este evangelio conllevara un carácter heterodoxo con relación a la fe de la mayoría de los discípulos de Jesús. Este hecho confirma la presentación de Epifanio.

La fe de los nazoreos

Epifanio hace una presentación bastante desarrollada de la doctrina de los nazoreos. Observa, entre otras cosas, que «su profesión de fe es la de los judíos en todo, salvo que pretenden creer en Cristo. En efecto, entre ellos se profesa que hay una resurrección de los muertos y que todo viene de Dios; proclaman también un solo Dios y a su Siervo Jesucristo». Su fe en Cristo marca su diferencia con relación a los judíos, mientras que su práctica de la Ley, la circuncisión, el sábado y el conjunto de las costumbres judías los distingue de los cristianos.

¿Siervo y/o Hijo de Dios? Para calificar al Cristo de los nazoreos, Epifanio recurre a la palabra *pais* (niño, siervo) y no a *huios* (hijo). Esta elección del vocabulario evoca al Siervo sufriente tal como lo encontramos en Isaías 52,13-53,12, texto que sirvió ampliamente para la elaboración de la cristología del cristianismo primitivo.

Esta referencia a *pais* y al texto de Isaías prepara el final de la noticia. Epifanio se pregunta allí sobre la concepción que los nazoreos tienen de la naturaleza de Jesús ¿es o no «Hijo de Dios» en el sentido de la fe cristiana? Se pregunta si consideran a Cristo simplemente como un hombre o si reconocen que «nació de María por la operación del Espíritu Santo». Después de las afirmaciones iniciales, esta duda extraña; puede haber sido sugerida por el recuerdo del pasaje de la *Historia eclesiástica* 3,27, donde Eusebio distinguía dos tipos de ebionitas. Unos, igual que los cerintianos, consideraban que Cristo era simplemente un hombre, mientras que otros admitían «que el Señor nació de una virgen y del Espíritu Santo», pero rechazaban sin embargo su preexistencia (cf. p. 27).

¿Cristianos herejes? A pesar de algunas vacilaciones en la exposición de Epifanio, los nazoreos parecen profesar una fe conforme a la proclamada por el obispo de Salamina. Éste los clasifica, sin embargo, entre los herejes en virtud de sus particulares costumbres ligadas a las tradiciones judías.

¿Tiene razón? La importancia concedida a las costumbres judías evidentemente no carece de significación de cara a la fe, ya que puede ser el signo de una justificación que, por el lugar que concede a la Ley mosaica, no dependería únicamente de Jesucristo. Aunque dan muestras de un cierto antijudaísmo, los nazoreos también tienen, probablemente, una relación con las Escrituras de Israel algo diferente a la de los otros cristianos; en particular ignoran los Setenta, cosa que se entiende visto su interés por las lenguas semíticas. De creer al propio Epifanio, el lector de la noticia se ve más bien inclinado a pensar que los nazoreos son marginados por los otros cristianos esencialmente en razón de su vinculación a las prácticas judías.

Valor del testimonio de Epifanio

Epifanio es una fuente importante para nuestro conocimiento de los nazoreos, pero conviene calibrar la credibilidad de su aportación.

Algunas reservas

Epifanio, que es el primero en describir a este grupo de discípulos, no tiene un conocimiento directo de aquellos a

los que presenta. En efecto, es incapaz de precisar la naturaleza exacta de su fe en Cristo e ignora si han retirado o no las genealogías del evangelio de Mateo. Además, como hemos observado, Epifanio concede existencia a los jeseenos a partir de un cierto número de confusiones. Para redactar su noticia sobre los nazoreos se inspira especialmente en los escritos de Eusebio sobre los ebionitas, pero también, hay que añadir, en los de Ireneo. Su conocimiento parece, por tanto, bastante libresco.

Un testigo indirecto, pero seguro

Sin embargo, estos hechos no deben llevarnos a rechazar el testimonio de Epifanio, aunque su conocimiento de los nazoreos no sea de primera mano.

Las informaciones de Epifanio. Como hemos indicado anteriormente, los nazoreos comenzaron, según él, en Kokabé, en la época de la emigración de los cristianos a Pella. Las indicaciones dadas por Epifanio sobre las localizaciones del grupo en su época desvelan sin duda la identidad de sus informadores. Los nazoreos son situados en tres lugares: en Berea -Cele-Siria-, «en la Decapolis, en el vecino territorio de Pella» y «Besanítide, en la aldea llamada Kokabé, en hebreo Chochaba» (*Panarion* 29,7,7-8). Ahora bien, Epifanio ha mantenido estrechos lazos con Acacio y Pablo, «presbíteros, archimandritas -es decir, Padres- de los monasterios de las regiones de Calcis y de Berea de Cele-Siria», a los que dedica el *Panarion*. Por otro lado, al comienzo de su libro, Epifanio publica una carta

que estas dos personalidades le han dirigido. En razón del lugar de su implantación monástica, Acacio y Pablo conocen comunidades de nazoreos, y resulta verosímil pensar que Epifanio ha sido informado por estos dos hombres.

El recurso a Ireneo y a Eusebio. Alimenta, no obstante, su noticia sobre esta herejía recurriendo a sus predecesores, Ireneo y Eusebio. De este último toma particularmente la mención del sábado, y sus vacilantes palabras sobre la fe de los nazoreos tienen sin duda su fuente en las dos categorías de ebionitas presentadas por el historiador. Esto parece tanto más verosímil cuanto que, hablando del origen de los ebionitas, Epifanio mezcla íntimamente a ebionitas y nazoreos (*Panarion* 30,2,7-9). Es muy probable que los ebionitas, que, según Eusebio, confiesan la concepción virginal, correspondan a los nazoreos de Epifanio: la aparición de los nazoreos no sería, por tanto, tan súbita como se podría pensar, y su sola mención, bajo el nombre de *nazoreos*, sería nueva en el testimonio patrístico.

¿De dónde provienen los nazoreos?

Según la literatura patrística, los nazoreos sólo aparecen con el testimonio de Epifanio. De forma absolutamente natural somos conducidos a preguntarnos sobre la relación que mantienen con los judeocristianos que les han precedido, pero también con los nazoreos, de los que Pablo sería un jefe de filas según Hch 24,5.

Los Padres ante los nazoreos

Reunamos primeramente algunos datos esparcidos en los textos de los Padres.

Jerónimo confirma las palabras de Epifanio, pero, aunque también debe convenir que no puede reprochar nada a los nazoreos en el plano de su confesión de fe, cuestiona vigorosamente sus prácticas surgidas del judaísmo (*Carta* 75 a Agustín).

Epifanio admite que, aunque privilegian un evangelio, aceptan el conjunto de los libros recibidos por los otros cristianos. El *Evangelio de los nazoreos*, al que honran públicamente, estaba escrito en una lengua semítica.

Jerónimo los sitúa «en todas las sinagogas de Oriente» (cf p 38), y Epifanio, por su parte, indica regiones precisas: Gaulanítide, Basanítide y la Decápolis

Los nazoreos comparten con los ebionitas una vinculación con las prácticas del judaísmo, pero, a diferencia de estos últimos, su fe es perfectamente conforme a la del conjunto de los cristianos. Viven en regiones de expresión aramea y, en la línea de la comunidad de Jerusalén, a la que apelan, continúan las prácticas judías a la vez que presentan una confesión de fe correcta.

Por último, Orígenes y Eusebio saben perfectamente que los ebionitas no forman un bloque monolítico y que existen al menos dos tipos de ellos. El segundo podría corresponder a los que Epifanio llama *nazoreos*.

Un designación original

En el Nuevo Testamento, el término «nazoreo» (*nazô-raios*) es empleado generalmente como calificativo bajo la siguiente forma: «Jesús el nazoreo». Ocasional en los evangelios (Mt 2,23, 26,71; Lc 18,37, Jn 18,5,7; 19,19), es corriente en los *Hechos de los Apóstoles* (Hch 2,22; 3,6..); una vez designa allí a los discípulos de Jesús, entre los que Pablo aparece como un jefe de filas (Hch 24,5).

Recorrido neotestamentario. «Nazoreo» (*nazô-raios*) es desconocido en Marcos, que emplea en cuatro ocasiones la palabra «nazareno» (*nazarenós*) (Mc 1,24; 10,47 .), utilizado igualmente por Lucas (4,34; 24,19). En ninguna de estas ocasiones se trata de nombrar a Jesús. «Nazareno» se vincula a Nazaret, que es mencionada también bajo la forma Nazareth o Nazara (Mc 4,13; Lc 4,16).

El sentido exacto de «nazoreo» es discutido. *Nazô-raios* es una forma semítica y, desde el punto de vista lingüístico, no hay ninguna dificultad «para hacer derivar *nazô-raios-nazarenós* del nombre de la ciudad de Nazaret» (G. F. Moore⁷). Esta interpretación geográfica queda enriquecida con una doble aportación, pues, aunque la raíz hebrea *ntzr* expresa la idea de «guardar, observar», confiere además a *nazô-raios* un sentido mesiánico por la vía de Is 11,1: «Saldrá un renuevo del tronco de Jesé, un vástago [*nétser*] brotará de sus raíces ..»

«Nazoreo» puede significar, por tanto, «el de Nazaret», «el que observa los mandamientos», pero también «el vástago», el Mesías que surge de las raíces del tronco de Jesé.

El término se aplicó después a aquellos que apelaban al nombre de Jesús. Así es como en Hch 24,5, cuando Tertuliano plantea su requisitoria contra Pablo, designándolo como jefe de fila, «nazoreo» no designa a un grupo particular de discípulos de Jesús, sino al conjunto de ellos, que apelan a él.

Un término rico. Como muy bien subraya Epifanio, éste fue el nombre primitivo de los discípulos de Jesús (*Paranarion* 29,1,3). Antes que él, ya Eusebio (*Onomasticon* 138) hacía una observación análoga que será citada por Jerónimo (*De situ* 14). «Nazoreo» es, por tanto, una designación original para aquellos que apelan a Jesús de Nazaret (cf. recuadro). En las regiones de lengua aramea, el término era particularmente rico: hacía presentir que los discípulos de Jesús apelaban no solamente al profeta de Na-

⁷ Citado por F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*. Paris, Cerf, 2001, p. 138

De Jesús el nazoreo a sus discípulos

«Nazaret. Sobre la base de este nombre, Cristo fue llamado nazareno, y nosotros, que ahora somos llamados cristianos, hemos recibido en el pasado el nombre de nazarenos», Eusebio, *Onomasticon* 138.

«Todos los cristianos eran llamados entonces de igual manera nazoreos [*nazôraioi*]; pero sucedió que, al cabo de poco tiempo, fueron llamados también jeseenos [*iessaious*], antes de que en Antioquía los discípulos comenzaran a ser llamados cristianos [*christianoi*]», Epifanio, *Panarion* 29,1,3.

«También los santos discípulos de Cristo se daban entonces el nombre de discípulos de Jesús, como eran en efecto; pero cuando se oían llamar nazoreos por otros, no lo rechazaban, considerando la inten-

ción de aquellos que los llamaban con ese nombre, porque se les llamaba así a causa de Cristo, puesto que nuestro Señor Jesús mismo era llamado Jesús el Nazoreo, como se encuentra en los evangelios y en los *Hechos de los Apóstoles*, ya que había sido criado en la ciudad de Nazaret (que no es ahora más que una aldea), en la casa de José», Epifanio, *Panarion* 29,6,6-8.

«Nazaret, ese nombre a partir del cual nuestro Salvador fue llamado Nazareno. Y, como por burla, hemos sido llamados nazarenos por los antiguos, nosotros, a los que hoy se nos llama cristianos», Jerónimo, *De situ* 14 (la identificación entre «nazoreo» y «nazareno» está hoy ampliamente admitida).

zaret, sino que observaban los mandamientos mosaicos como él y que pertenecían a un grupo mesiánico.

Continuidad

Los escritos del Nuevo Testamento se formaron en un mundo grecorromano del que Eusebio, Epifanio y Jerónimo son los herederos. En este universo cultural, «cristianos» es el nombre dado a los discípulos y, para los Padres de la Iglesia, es el único nombre admisible.

Con el nombre de *nazoreos*, los Padres estigmatizan a grupos de cristianos a los que no pueden reprochar nada en el plano de la confesión de fe, pero que les parecen sospechosos en virtud de su vinculación al judaísmo. Ahora bien, por su práctica, estos discípulos no hacen más que prolongar la tradición de la Iglesia de Jerusalén. Sin em-

bargo, los Padres se guardan, con razón, de asimilar pura y simplemente a los nazoreos con los ebionitas.

Teniendo en cuenta todos estos datos, se puede concluir que el término «nazoreo» designó a los cristianos de Oriente de expresión semítica. Este nombre no tuvo nunca un gran éxito en el mundo grecorromano, de ahí que desapareciera, pero se propagó en Oriente bajo diferentes formas.

Antes de finales del siglo IV, los Padres no encontraron nada censurable en estos creyentes. Su fe era perfectamente ortodoxa. Sin embargo, su vinculación a las tradiciones judías va a resultar insoportable en una época en que los ebionitas predicaban una cristología insuficiente. Comparando con los ebionitas una profunda vinculación a las costumbres judías, los nazoreos se convertirán en sospechosos tanto a los ojos de Epifanio como a los de Jerónimo.

5 - Un movimiento que perduró en el tiempo

Los discípulos de Jesús adeptos de prácticas judías tuvieron peso durante los primeros siglos cristianos, y su existencia fue más larga que lo que supusieron algunos estudiosos en el pasado. En efecto, aún se les encuentra a comienzos del siglo v, como lo atestigua un intercambio de correspondencia entre Jerónimo y Agustín.

Jerónimo merece nuestra atención, pues vivió en Palestina y tuvo un conocimiento directo de los ebionitas y de los nazoreos. Por su parte, Agustín no parece tener un conocimiento inmediato de estas comunidades. (Por co-

modidad, igual que en el capítulo anterior, emplearemos a lo largo de la exposición el término *nazoreo*, transcrito del griego, en lugar del término *nazareno*, transcrito del latín.)

Un debate entre Jerónimo y Agustín

Agustín dirigió a Jerónimo tres cartas en las que le pregunta a propósito de su interpretación de Gal 2,11-14. Pero Jerónimo se toma su tiempo antes de responder, en el 404 (*Carta 75*). Teniendo en cuenta sus observaciones, Agustín hace entonces una última precisión.

Interpretar el incidente de Antioquía

La controversia versa sobre la interpretación que conviene hacer del «incidente de Antioquía», según el relato de

Gál 2,11-14. Para justificar su comprensión del texto, los dos Padres no dudan en recurrir a «pruebas» tomadas de los *Hechos de los Apóstoles* y de las cartas paulinas.

Según Jerónimo, Pablo no acusó verdaderamente a Pedro de disimulo, porque, en muchas ocasiones, él mismo se comportó de forma análoga: la cólera de Pablo con respecto a Pedro sólo sería fingida. Por otra parte, Pedro, al volver a las prácticas judías, habría actuado no por convicción, sino al modo de un pastor, para no asustar a los discípulos de Jesús de origen judío. Habida cuenta de es-

to, ninguno de los dos apóstoles se toma verdaderamente en serio las prácticas judías: sólo se trata de táctica.

Por su parte, Agustín considera errónea la lectura de Jerónimo. En su opinión, hay que entender literalmente el relato de la *Carta a los Gálatas*: Pablo se había enfadado con Pedro, que verdaderamente había regresado a las prácticas judías. Para Pablo, éstas no son, por lo demás, perniciosas (él mismo las ha observado), pero han sido superadas.

De hecho, lo que se discute en este debate es el valor y la permanencia que conviene conceder a las prácticas judías, y especialmente a la circuncisión. ¿es posible considerar como dones de Dios prácticas que están llamadas a desaparecer? La severidad de la mirada que estos Padres dirigen sobre los discípulos de Jesús que, en su tiempo, ponen por obra prácticas judías debe ser resituada en este contexto.

El exacto pensamiento de Agustín

Al subrayar que estas prácticas judías no tenían nada de pernicioso, y al apoyarse en la propia actitud de Pablo, Agustín provoca la cólera de Jerónimo. En su precisión, el obispo de Hipona afina su pensamiento. «Confieso que en el pasaje de mi carta en que te digo que Pablo, siendo ya apóstol de Jesucristo, había observado las prácticas religiosas de los judíos, a fin de mostrar que no eran perniciosas para aquellos que quisieran observarlas conforme a la Ley y a la tradición de sus padres, no he tenido cuidado en decir "que esta observancia tenía que parar en el momento en que la gracia de la fe comenzó a ser revelada". Pues, hasta entonces, estas prácticas no tenían nada de pernicioso. Pero con el progreso del

tiempo tenían que ser abandonadas por todos los cristianos» (*Carta 82*). Las prácticas judías no suponen, pues, nada de malo, sino que su peligro proviene del hecho de que algunos discípulos podrían concederles un valor salvífico

Agustín añade: «La acción de estas prácticas, que no eran más que sombras del futuro, tenía que extinguirse en el momento en que la presencia del Señor y el ministerio apostólico llamaban a los judíos a la gracia. A partir de ese momento, para rendir homenaje a su divina institución, bastaba con no prohibirlas como prácticas criminales e ídólatras. Pero debían detenerse ahí, por miedo a que se las considerara como necesarias e indispensables para la salvación, según la opinión de esos herejes que quieren ser a la vez judíos y cristianos, no siendo ni cristianos ni judíos» (*Carta 82*)

De una herejía a otra

Jerónimo y Agustín se acusan mutuamente de proponer interpretaciones de Gál 2,11-14 que favorecían la herejía.

Agustín daría la razón a Cerinto, a Ebión y a los nazoreos. Antes de la precisión de Agustín, Jerónimo había justificado su interpretación apelando a los Padres, leyendo la Escritura y esgrimiendo la amenaza de la herejía. Al afirmar que las prácticas judías no tenían nada de pernicioso y que los apóstoles las practicaron sin fingir, Agustín apoyaría a los herejes: «Si estás en lo cierto, caemos en la herejía de Cerinto y de Ebión, los cuales, tras haber abrazado la fe de Jesucristo, fueron anatematizados por nuestros Padres, porque querían mezclar las ceremo-

nias o las prácticas religiosas de la Ley con el Evangelio de Cristo, y porque confesaban y abrazaban la ley nueva sin renunciar a la antigua. ¿Qué decir de los ebionitas, que fingen ser cristianos? Hay entre los judíos, hasta el día de hoy, en todas las sinagogas de Oriente, una secta que se llama de los mineanos, y que hasta ahora ha sido condenada por los fariseos, se les llama vulgarmente nazoreos. Creen en un Cristo Hijo de Dios, nacido de la Virgen María; dicen que padeció bajo Poncio Pilato y que resucitó. Es el mismo Cristo en el que creemos nosotros. Pero mientras que quieren ser a la vez judíos y cristianos, no son ni judíos ni cristianos» (*Carta 75*). Los mineanos son los *minim* de la tradición judía, que designa con ese nombre cualquier desviación, fuera de la sinagoga son conocidos con el nombre de *nazoreos*.

De la herejía de Ebión y de los nazoreos a un nuevo error. Al precisar su pensamiento, Agustín advierte a Jerónimo contra sus propias interpretaciones: si Pablo y Pedro actuaron fingiendo cuando recurrieron a las prácticas judías, eso significaría que los judíos que se han hecho cristianos pueden practicar el sábado y el conjunto de la Ley «con tal de que hagan todas esas cosas fingiendo y por disimulo. Con un principio así, ya no caemos en la herejía de Ebión, o en la de aquellos a los que se llama vulgarmente nazoreos, o en cualquier otro error antiguo, sino en no sé qué cisma nuevo, tanto más peligroso cuanto que no se apoya en un extravío del espíritu, sino en la mentira y en una voluntad bien determinada» (*Carta 82*).

La mirada de Jerónimo sobre los ebionitas y los nazoreos. Jerónimo tiene una experiencia directa de los «herejes» de los que habla, puesto que remite a lo que se practica aún en su tiempo en las sinagogas de los judíos.

Por su parte, Agustín no puede reivindicar un conocimiento semejante. Jerónimo relaciona a Cerinto con Ebión al afirmar que ambos fueron anatematizados por los Padres, ya que «confesaban y abrazaban la ley nueva sin renunciar a la antigua». Afirmar la vinculación de Cerinto con la ley antigua es una proposición relativamente nueva con la que no parece que haya que quedarse. Pero la continuación de las palabras de Jerónimo es particularmente interesante, pues establece una vinculación entre ebionitas y nazoreos.

En efecto, Jerónimo se refiere a un grupo particular de ebionitas, «aquellos que fingen ser cristianos» (lo que da a entender que otro grupo *no finge* ser cristiano). Jerónimo confirma así la diversidad de los ebionitas. Algunos de ellos no merecen ninguna precisión particular, pues han roto con el cristianismo y no representan una dificultad en el debate con Agustín. Por el contrario, no sucede lo mismo con los ebionitas que «fingen ser cristianos». Estos habitan en Oriente y quieren frecuentar las sinagogas, aunque a los ojos de los judíos se hayan desviado. También los fariseos, maestros de la sinagoga, los condenan; por otra parte, a finales del siglo I han dirigido contra ellos la duodécima bendición, a fin de impedir que participen en la oración común (cf. más adelante, p. 52). Esta voluntad de doble pertenencia resultaba insoportable tanto para los judíos como para los cristianos.

Jerónimo, aun no queriéndolos, está obligado a reconocer que estos mineanos o nazoreos comparten plenamente su fe, a pesar de las prácticas ligadas a la antigua Alianza: «Es el mismo Cristo en el cual creemos nosotros».

En resumen, los nazoreos son para Jerónimo gente que quiere permanecer próxima a la sinagoga y que cree en Cristo. Viven en Oriente. Ahora bien, en estas regiones, los

discípulos de Jesús son llamados corrientemente *nazoreos* fuera de las sinagogas, donde la expresión *minim* los designa en cuanto desviados con relación al judaísmo. El solitario de Belén ofrece así una preciosa indicación. *Na-*

zoreo es el nombre dado a los cristianos en las tierras de lengua aramea. Volveremos sobre esta precisión cuando intentemos establecer las relaciones que estos grupos mantuvieron con Jerusalén.

El final de los judeocristianos

A comienzos del siglo v, los nazoreos están aún presentes en Oriente. Aunque estén vinculados, como los ebionitas, a las costumbres judías, se distinguen de ellos, ya que su cristología está por encima de cualquier sospecha. Con Jerónimo estamos en presencia del último testimonio patristico en condiciones de atestiguar la existencia de discípulos de Jesús que, a diferencia de la «gran Iglesia», continúan practicando los ritos judíos, concibiéndolos probablemente como necesarios para la salvación.

A primera vista se podría pensar que Teodoreto de Ciro, a mediados del siglo v, es aún un Padre de la Iglesia testigo de la existencia de ebionitas y de nazoreos. En efecto, en su *Historia de las herejías* describe las herejías desde Simón el mago hasta Nestorio y Eutiques, antes de confrontarlos de manera sistemática con la enseñanza de la Iglesia. De hecho, según el propio Teodoreto, un cierto número de estos herejes han desaparecido, «y su huella no durará mucho tiempo, ni de los cerintianos, ni de los ebionitas, ni de los teodocianos, ni de los elkasaitas...» (*Historia* 2,11). Para describir a estos grupos, de los que no tiene una experiencia directa, se apoya en las obras de Ireneo, Hipólito y Eusebio.

Estos grupos han dejado de existir, pero sin pausa surgen nuevos herejes que tienen relación con los de otros tiempos. Teodoreto, hombre cultivado, que conoce el griego

y el siríaco, fue pastor de una diócesis situada en Siria; si aún hubiera habido ebionitas o nazoreos en número significativo en esas regiones, lo habría sabido y lo habría hecho saber. A partir de entonces, el conocimiento de los grupos judeocristianos aparece como puramente libresco, como lo pone de manifiesto un siglo y medio más tarde el *De receptione haereticorum* de Timoteo, presbítero de Constantinopla. Éste presenta un cierto número de herejías haciéndose eco de lo que sabe o cree saber por sus predecesores. No parte de su experiencia, introduce confusiones y, cosa sorprendente, al presentar a los ebionitas no señala ni siquiera su vinculación con las tradiciones judías.

Esta presencia continua de discípulos de Jesús ligados a las tradiciones de Israel en determinadas regiones de Palestina hasta finales del siglo iv y su desaparición durante el siglo v está confirmada, según parece, por investigaciones arqueológicas efectuadas en Gaulanítide⁸. Pero, tanto allí como en otras partes, el reconocimiento de las huellas de la presencia de cristianos judeocristianos está lejos de ser unánime entre los arqueólogos (cf. el recuadro de la p. 12).

8 Cl. DAUPHIN, «De l'Église de la Circoncision à l'Église de la Gentilité. Sur une voie hors de l'impasse», en *Liber Annuus* 42 (1993), pp. 223-242.

6 - En las raíces de los ebionitas y los nazoreos

Los hombres y las mujeres cuya historia hemos seguido practicaron los mandamientos de la Ley mosaica y acogieron a Jesús al menos como Mesías de Israel. Algunos en particular, los que concedían una valor salvífico a la Ley, manifestaron una desconfianza, incluso una hostilidad, con respecto a las cartas de Pablo. Y consideraron a Santiago como un personaje central. Su vinculación a los mandamientos mosaicos les hizo vivir dolorosamente la separación entre el judaísmo y los discípulos de Jesús.

Teniendo en cuenta sus rasgos específicos, examinaremos la actitud de los primeros discípulos con respecto a la recepción de los mandamientos mosaicos; después observaremos la evolución cristológica que se manifiesta a lo largo de los primeros decenios cristianos.

A propósito de los judeocristianos, evocaremos naturalmente a la comunidad de Jerusalén: tendremos que precisar la composición de esta Iglesia al examinar el lugar de

Santiago, el hermano del Señor. Por último, trataremos el desarrollo de las comunidades surgidas de la Iglesia de Jerusalén, y nos preguntaremos por las pocas huellas dejadas por estas Iglesias en los textos del Nuevo Testamento, en particular en los *Hechos de los Apóstoles*. Inevitablemente nos tendremos que encontrar con los testimonios sobre la ruptura que se llevó a cabo entre los judíos que se reorganizaron después del 70 y aquellos que, queriendo permanecer fieles a las prácticas judías, apelaban a Jesús, el Cristo.

Convicciones y prácticas

El judaísmo del siglo I estaba compuesto por múltiples sensibilidades⁹. Sin embargo, todos los judíos se encontraban en torno a algunas convicciones y prácticas funda-

mentales. Aunque aún no hay una decisión normativa, las diferentes corrientes aceptan como regla de su fe la Ley y los Profetas. Las posturas son menos claras por lo que

⁹ Cf. H. COUSIN / J.-P. LEMONON / J. MASSONNET, *Le monde où vivait Jésus*. París, Cerf, ²2004, pp. 659-739.

respecta a los Escritos. Los primeros discípulos de Jesús ocupan naturalmente un lugar en esta diversidad

La acogida de las Escrituras de Israel

Desde el comienzo del movimiento de Jesús, cualquiera que fuera su sensibilidad, sus discípulos concedieron una gran importancia a las Escrituras de Israel y, al actuar así, no hicieron más que proseguir un camino tomado por el propio Jesús: el Maestro se refiere naturalmente a las Escrituras, en particular para evocar su persona

Para los discípulos, las Escrituras de Israel eran sus únicas Escrituras, como lo habían sido también para Jesús. Parecían indispensables para expresar el propio misterio de Cristo. Ciertamente, las comunidades les aplicaron métodos de lectura diferentes, y no siempre concedieron importancia a los mismos textos. Cada tradición dio muestras de originalidad en función de sus preocupaciones y de su cultura. Sin embargo, algunos textos veterotestamentarios constituyeron un fondo común para las primeras generaciones cristianas (como es el caso, por ejemplo, de Sal 110,1 o de Dn 7,13).

La práctica de los mandamientos

De forma completamente natural, en un primer momento, los discípulos de Jesús continuaron con las prácticas judías. Aunque no se trate de una obra «histórica» en el sentido moderno del término, se puede considerar que las indicaciones dadas por los *Hechos de los Apóstoles* son aceptables desde el punto de vista del historiador: los discípulos frecuentaban el Templo (Hch 2,46; 3,1), ayunaban (Hch 13,2s; 14,22) y celebraban el sábado y las otras fies-

tas del judaísmo (Hch 2,1; 18,4; 20,6.16). El propio Espíritu tiene que forzar a Pedro a que supere las reglas de lo puro y lo impuro para que pueda entrar en contacto con las naciones (Hch 10,9-23).

Actuando así, los discípulos, todos de origen judío, no hacen más que encaminarse tras los pasos de Jesús. En efecto, al situar su misión en el marco de Israel (Mt 10,5-6; 15,24), Jesús anuncia solamente con algunos gestos simbólicos el tiempo en que los paganos entrarán en el Reino, y sitúa esta apertura en los tiempos escatológicos (Mt 8,11). Pablo reconocerá por otra parte que «Cristo se hizo siervo de los circuncisos» (Rom 15,8), mientras que a él le resultaría muy agradable poder afirmar que continúa las prácticas de Jesús actuando entre las naciones.

Los discípulos que se vincularon vigorosamente a los ritos judíos, como fue el caso de los ebionitas y de los nazoreos, podían apelar a Jesús y al comportamiento de sus primeros discípulos. Sin embargo, muy rápidamente, la actitud de los discípulos de Jesús ya no fue unánime cuando tuvieron que situarse en relación con los ritos que caracterizaban la vida de la comunidad judía. Circuncisión, reglas alimentarias y práctica del sábado serán objeto de virulentos debates antes incluso de mitad del siglo I.

Actitudes diversas

Ante la numerosa entrada de paganos, las diferentes comunidades de discípulos tuvieron que justificar sus decisiones. Por otra parte podían apelar al propio Jesús de Nazaret; en efecto, en su vida, éste había sido fiel a las prácticas de su pueblo (Lc 4,16) y, al mismo tiempo, las había relativizado (Mc 7,1-23). Las actitudes adoptadas por los discípulos pueden ser divididas en cuatro.



Pablo y su círculo. Representan una corriente que, por sus consecuencias, se convertirá en un bien común del cristianismo primitivo. los discípulos de origen judío pueden practicar perfectamente los mandamientos (1 Cor 9,20), a condición de que reconozcan que la salvación no viene más que de la fe en Jesucristo (Gál 2,15-21) Por el contrario, Pablo se opone vivamente a los «falsos hermanos» que tratan de imponer la circuncisión a los paganos. El Apóstol subraya con satisfacción que, en este punto, las «columnas» Santiago, Cefas y Juan lo apoyaron durante la asamblea de Jerusalén (Gál 2,3). Por otra parte, Pedro tiene las mismas concepciones que Pablo, aunque en Antioquía, bajo la presión de los «falsos hermanos», tuvo que dar marcha atrás y reconstruir lo que había destruido (Gál 2,11-14). Por su parte, el autor de los *Hechos de los Apóstoles* presenta a Pedro como el primero que, no sin resistencia, pero bajo la fuerza del Espíritu, se liberó de las leyes de pureza (Hch 10,9-33)

Los falsos hermanos. Según el lenguaje paulino, atribuyen un valor salvífico a los mandamientos de la Ley, simbolizados por la circuncisión, y tratan de arrastrar a los paganos a su práctica. No reniegan de Cristo, pero, dado que los mandamientos habían sido dados por Dios, no les parece posible sustraerse a su puesta en práctica. Estos falsos hermanos que tratan de destruir las comunidades de Galacia no dudan en apelar a Santiago, el hermano del Señor (Gál 2,12), quien, sin embargo, no comparte sus posturas (en Gál 2,12, gr. *apo Iakobou* puede ser entendido, bien como «enviados por Santiago», bien como «del entorno de Santiago»; la segunda solución conviene mejor al contexto).

Santiago. Según la *Carta a los Gálatas*, en la asamblea de Jerusalén, Santiago se cuenta entre los que recono-

cen la gracia concedida a Pablo para la evangelización de las naciones; y él nunca ha tratado de imponer la circuncisión a Tito (Gál 2,1-10) Por el contrario, es sensible a la vinculación de algunos cristianos de origen judío a las prohibiciones fundamentales (Hch 15,20); está preocupado por considerar la posibilidad de una comunidad de mesa entre discípulos de origen judío y discípulos de origen pagano (Hch 15,5-21). Durante la última subida de Pablo a Jerusalén, sugiere a éste que manifieste su vinculación con los ritos del judaísmo (Hch 21,17-26). Santiago es el símbolo de una corriente ligada a las prácticas judías a fin de facilitar la comunión eclesial, sin embargo no considera que las obras de la Ley sean necesarias para la salvación

Los helenistas. Frente a los falsos hermanos, enemigos declarados de Pablo, se encuentran los «helenistas», que guardan sus distancias con respecto al Templo y a las prescripciones rituales, tal como le reprochan algunos judíos a Esteban (Hch 6,13-14). Algunos discípulos que inspirarán el *Evangelio de Juan* pertenecen también a este círculo. En efecto, este evangelio se abre de forma extraordinariamente simbólica: Jesús pone fin a las purificaciones judías en Caná al ofrecer el vino de los últimos tiempos en lugar del agua de las abluciones (Jn 2,1-11), y se presenta a sí mismo como el nuevo Templo (Jn 2,13-22).

Estas cuatro tendencias estuvieron activas muy pronto en la comunidad de los discípulos; este cristianismo plural estallaró, llegando incluso a rupturas con la fe común por parte de algunos grupos. Los más radicales de los judeo-cristianos verán en Pablo a aquel que predica la ruptura con el judaísmo, puesto que no impone la circuncisión a las naciones que entran en la comunidad de los discípulos y, con el peligro de endurecer sus tomas de postura, harán de Santiago su adalid.

Desarrollos cristológicos

Al releer los textos de los Padres, frecuentemente severos con respecto a los ebionitas, hemos subrayado que las quejas esgrimidas eran esencialmente dos. Junto a la vinculación a las prácticas judías se denunciaban confesiones cristológicas que sus censores juzgaban erróneas. Algunos judeocristianos aceptaban a Jesús como Mesías de Israel, pero rehusaban reconocer su concepción virginal o su preexistencia. Este hecho no resulta sorprendente, pues el propio Nuevo Testamento conserva las huellas de un desarrollo cristológico que constituye una especie de respuesta a confesiones insuficientes. Contentémonos con señalar dos o tres hechos significativos.

Profundizaciones

Los evangelios de la infancia en Mateo y en Lucas, piezas literarias tardías, son excelentes testigos de un desarrollo cristológico. Con relación a una cristología que consideraba a Jesús como un Mesías instalado en esa dignidad con ocasión de su bautismo, constituyen una precisión: Jesús es Mesías, Hijo de Dios, desde su concepción. En dos ocasiones Lucas llama la atención del lector sobre una profundización del concepto de Mesías. Una primera vez, en la anunciación (Lc 1,32-35), se pasa de una concepción clásica del Mesías (simple hijo de David) a una concepción nueva (Hijo de Dios en un sentido absolutamente único). El procedimiento se utiliza una segunda vez, al final del evangelio, durante la comparencia de Jesús ante las autoridades de su pueblo (Lc 22,66-71).

Asimismo, en los *Hechos* se subraya la difuminación de una cristología de tipo profético (Hch 3,23) en beneficio de una afirmación cristológica fuerte: «[...] Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36). El prólogo al *Evangelio de Juan* también da testimonio de una profundización cristológica. La propia redacción de los evangelios es expresión de una voluntad de regulación del discurso sobre Jesús el Cristo.

En el centro de los debates

Los Padres de la Iglesia polemizaron contra las diversas clases de ebionitas, porque el debate cristológico continuó. Por otra parte, hasta finales del siglo IV no había, propiamente hablando, un canon neotestamentario. La desaparición de los grupos judeocristianos se debió en gran parte a la cristología impuesta por los primeros concilios y al reconocimiento de la existencia de libros canónicos, aquellos que, según la convicción de Agustín, son recibidos por todas las Iglesias.

Dadas las discusiones que tuvieron lugar a lo largo de los primeros siglos entre los discípulos de Jesús sobre la verdadera identidad de éste, no es de extrañar que algunos de ellos propusieran una cristología «mesianizante» que rechazaba considerar a Jesús como el Hijo de Dios; lo presentaban entonces como un hombre al que Dios había entronizado Mesías de Israel. Estos discípulos podían apelar a debates y convicciones ligadas a los comienzos del movimiento de Jesús. No introducían ninguna novedad cristológica: no hacía más que continuar las confesiones originales.



De la Iglesia de Jerusalén...

La Iglesia de Jerusalén ocupa un lugar particular en el «imaginario» cristiano. En efecto, Pedro desempeñó una función importante en esta ciudad antes de desaparecer, y su difuminación coincidió con el advenimiento al primer plano de Santiago, y más ampliamente de la parentela del Señor Jesús.

Jerusalén como referencia

Desde los comienzos de la proclamación del Evangelio, la Iglesia de Jerusalén aparece como una referencia para el conjunto de las comunidades que forman los discípulos de Jesús en torno a la cuenca mediterránea. En este lugar, centro de la vida judía, la acción de Jesús encontró la plenitud de su significado en virtud del cumplimiento del misterio pascual.

Una pascua decisiva. En los *Hechos de los Apóstoles*, la iglesia de Jerusalén aparece como una referencia constante. La evangelización de Samaría se lleva a cabo por Felipe; pero es preciso que «los apóstoles que estaban en Jerusalén envíen allí a Pedro y a Juan» para que los samaritanos reciban el Espíritu Santo (Hch 8,14-17). Los acontecimientos que tienen lugar en Jafa y en Cesarea no adquieren toda su fuerza más que en la medida en que los miembros de la Iglesia de Jerusalén, en particular los circuncisos, alaben al Señor por lo que Pedro refiere (Hch 11,1-18). Durante la fundación de la Iglesia de Antioquía, la de Jerusalén envía allí a Bernabé; como contrapartida, la primera está atenta a las necesidades de la segunda (Hch 11,27-30; 12,25).

Cuando estalla un conflicto en su seno a consecuencia de la misión de Pablo y Bernabé por todo el Asia Menor, los

cristianos de Antioquía se vuelven naturalmente hacia Jerusalén (Hch 15,1-4). Los *Hechos de los Apóstoles* organizan los viajes de Pablo concediendo un puesto central a Jerusalén, punto de partida y de regreso de la gran misión paulina (Hch 15,36-18,23a). La presentación de los *Hechos* es sin duda primero una reflexión teológica, pero también valora el «imaginario» de los discípulos de Jesús hacia los años 80. Por su parte, el cuarto evangelio se desarrolla en gran parte en Jerusalén.

Pablo y Jerusalén. En la *Carta a los Gálatas*, Pablo está preocupado por subrayar su independencia con relación a las personalidades de Jerusalén; al mismo tiempo manifiesta su comunión con aquellos que son sus «columnas» (Gál 1,18; 2,1-10).

La verdad de la unidad realizada en la asamblea de Jerusalén se expresará en la preocupación que Pablo y Bernabé tendrán por los «pobres» (Gál 2,10). Bajo esta denominación hay más que una realidad económica; el término designa a los miembros de la comunidad de Jerusalén, los cuales, al modo de los pobres de Israel, han acogido la Palabra de Dios. Más tarde, Pablo dedica una gran parte de su energía a la realización de una colecta que pondrá de relieve la comunión entre las Iglesias que ha fundado y la Iglesia de Jerusalén, de donde ha venido la fe (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-27). Concede un alto valor a su última subida a Jerusalén con el envío de la colecta, siendo consciente de las dificultades que le aguardan.

Durante el conflicto que estalla en Antioquía, sea cual sea el relato al que se acuda, las importantes decisiones para el futuro de la fe, y en particular para la conducta con respecto a las naciones, se toman en Jerusalén (Gál 2,1-10 y Hch 15,1-21).

Los costumbres judías. En la Iglesia de Jerusalén entraron judíos de diversas sensibilidades (Hch 6,7), y la crítica se ha complacido con frecuencia en señalar la influencia que los esenios habrían podido tener sobre la primera comunidad. Entre los primeros discípulos, algunos están profundamente vinculados a los ritos judíos y, en varias ocasiones, hacen sentir su peso (Hch 11,1-18, 15,1-2.5; 21,20). Algunos querían imponer la circuncisión incluso a los paganos (Gál 2,3-4). Su influencia debió de ser tanto mayor cuanto que los primeros discípulos practicaron, sin reservas, los ritos judíos siguiendo a Jesús. Así pues, los discípulos de Jesús que se caracterizan por la observancia de las tradiciones judías no innovan, constituyen corrientes bien ancladas en los orígenes cristianos.

¿Una o varias Iglesias en Jerusalén?

En su relato, Lucas tiene la constante preocupación de tratar de promover la unidad de los discípulos de Jesús y, desde esta perspectiva, la comunidad de Jerusalén es presentada primeramente como el modelo hacia el que cualquier comunidad debería tender (Hch 2,42-47; 4,32-5,11).

Ahora bien, a pesar de esta orientación, el libro de los *Hechos* no puede ocultar que muy pronto hubo tensiones. «Por aquellos días, debido a que el grupo de los discípulos era muy grande, los helenistas murmuraron contra los hebreos, porque sus viudas no eran bien atendidas en el suministro cotidiano» (Hch 6,1) La modestia de las habitaciones imponía, para una fracción doméstica del pan, la constitución de varias comunidades Sin duda estas comunidades domésticas sentían la preocupación por manifestar su comunión, quedándose, según Hch 6,1-7, en

que coexistían sensibilidades diversas. Parece más realista hablar de diferentes comunidades de discípulos de Jesús en Jerusalén, de la misma manera que había diversas sinagogas

Santiago, el hermano del Señor

Entre las «columnas» de Jerusalén, Santiago aparece como un personaje que adquiere cada vez más importancia y que desempeña una función «federadora» Ahora bien, Santiago ha de ser contado entre aquellos que los *Hechos de los Apóstoles* llaman los «hebreos», personas vinculadas a las tradiciones de Israel. Evocar a la Iglesia de Jerusalén es tomar en consideración comunidades que se reconocen entre el número de esos hebreos y que se sitúan bajo el báculo de Santiago.

Según el Nuevo Testamento. En los evangelios, Santiago es mencionado simplemente entre los hermanos de Jesús, junto con José (o Josef), Judás y Simón (Mc 6,3; Mt 13,55). No parece desempeñar una función particular antes de la Pascua de Jesús No pertenece al círculo de los Doce Ahora bien, Pablo lo relaciona con aquellos a los que llama «apóstoles» y menciona que se benefició de una aparición del Resucitado: «... a continuación se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles» (1 Cor 15,7; el *Evangelio de los Hebreos* da un relieve particular a esta aparición, cf. el recuadro de la p 49) Adquiere una notable importancia en la historia de la comunidad de Jerusalén y, hacia el 54, la *Carta a los Gálatas* confirma su preeminencia: Pablo lo saludó durante su primera subida a Jerusalén (Gál 1,19) y lo nombra a la cabeza de aquellos que «son considerados como columnas»: Santiago, Cefas y Juan (Gál 2,9).

Los *Hechos de los Apóstoles* confirman esta función eminente desempeñada por Santiago durante la asamblea de Jerusalén: su argumentación, apoyada en la versión griega de Am 9,11s, resulta decisiva, se muestra partidario de la apertura a las naciones, pero cuida para que algunas reglas prácticas permitan la comunión de mesa entre discípulos de origen judío y creyentes procedentes de las naciones (Hch 15,13-35) En el momento en que Pedro desaparece de la vida de la comunidad de Jerusalén, Santiago se convierte en la referencia (Hch 12,17), y, durante la última subida de Pablo a Jerusalén, está en el primer plano (Hch 21,18).

Su influencia y su proximidad al judaísmo están confirmadas por la carta que se le atribuye. Aunque él no sea ciertamente su autor, algunos pensamientos y datos estilísticos pueden remontarse a él

Según Flavio Josefo. En las *Antigüedades de los judíos* (20,197-203), hacia el año 100, el historiador judío Flavio Josefo hace el relato de la muerte de Santiago. Lo presenta como «el hermano de Jesús, llamado Cristo».

Según este testimonio, Santiago es víctima en el 62 de la fogosidad de Anás el Joven, último retoño de una ilustre familia de sumos sacerdotes. Anás aprovecha un vacío de poder para hacer que le juzguen y lapidarlo. Acusa a Santiago y a algunos otros de haber «transgredido la Ley», pero Josefo se apresura a afirmar que la acción de Anás suscitó las energicas protestas de «todos aquellos habitantes de la ciudad que pasaban por los más justos y estrictos observantes de la Ley». Así pues, a decir de un judío, Santiago era estimado por los hombres vinculados a la Ley.

Según Eusebio de Cesarea. En su *Historia eclesiástica*, Eusebio presenta a Santiago, apodado «el Justo a causa de la superioridad de su virtud», como el primer obispo de Jerusalén. Cita un pasaje de las *Hipótiposis* de Clemente, que refiere su instalación en el cargo «Pedro, Santiago y Juan –dice–, después de la ascensión del Salvador, en cuanto particularmente honrados por el Señor, no reivindicaron para ellos este honor, sino que eligieron a Santiago el Justo como obispo de Jerusalén» (HE 2,1,3). A Santiago, lapidado por orden de Anás, le sucedió Simeón, también él pariente del Señor (HE 3,11; 4,22,4). En la memoria judía y cristiana de los orígenes, Santiago ha dejado un vivo recuerdo

La valoración de Santiago por los ambientes judeocristianos ha sido subrayada a menudo. Hegesipo, un judeocristiano, le dedicó una verdadera hagiografía (según Eusebio, HE 2,23,4-18) La *Carta de Clemente a Santiago* lo presenta como «señor y obispo de obispos, que dirige en Jerusalén la santa Iglesia de los hebreos» Asimismo, en el libro 7 de las *Hipótiposis*, Clemente de Alejandría sitúa a Santiago antes que Juan y Pedro: «El Señor, después de su resurrección, transmitió la gnosis¹⁰ a Santiago el Justo, a Juan y a Pedro», antes de precisar: «Hubo dos Santiagos: uno, el Justo, que, habiendo sido arrojado desde el pináculo del Templo, fue muerto a bastonazos por un batanero, y otro que fue decapitado» (HE 2,1,4-5) El calificativo de «Justo» dado a Santiago es corriente en los ambientes judeocristianos, y significa su fidelidad a la práctica de la Ley.

10 Aquí la gnosis tiene un sentido positivo: el conocimiento que paso del Señor a los apóstoles y después a los discípulos

... a las comunidades judeocristianas

La comunidad de Jerusalén anterior a la guerra judía del 66-70 ofrece algunos rasgos característicos que los judeocristianos desarrollarán más tarde. No obstante, los primeros escritos (*Diálogo con Trifón*, de Justino, y *Reconocimientos*, del Pseudo-Clemente 1,27-71), que atestiguan la existencia de este tipo de discípulos de Jesús a mediados del siglo II, tienen que hacer que nos preguntemos si disponemos de huellas que permitan relacionar a los judeocristianos con la comunidad-madre.

De Jerusalén a Pella

Los hebreos de Jerusalén. Dos menciones de Eusebio deben llamar nuestra atención: el historiador señala la migración de la comunidad de Jerusalén a Pella en vísperas de la guerra judía (*HE* 3,5,3; cf. el recuadro de la p. 48); además, presenta una lista de quince obispos de Jerusalén que presidieron los destinos de esta Iglesia hasta el asedio de Jerusalén durante la segunda revuelta judía (132-135).

Ahora bien, estos obispos –dice– son todos «hebreos de pura cepa» y gente «surgida de la circuncisión». Eusebio añade que la «Iglesia de Jerusalén estaba entonces constituida enteramente por hebreos fieles» (*HE* 4,5,2-4; cf. el recuadro de al lado).

«Hebreos» designa a discípulos de Jesús de origen judío, miembros de la Iglesia de Jerusalén que apelan a Santiago. Seguir esta expresión a través de los diferentes testigos resulta fecundo para relacionar a los judeocristianos con esta Iglesia de Jerusalén.

Los hebreos de Jerusalén antes del 135

«Igualmente he aprendido por documentos escritos que hubo en Jerusalén, hasta el asedio de los judíos por Adriano, quince obispos sucesivos, todos hebreos de pura cepa, según se dice, y habiendo recibido sinceramente el conocimiento de Cristo. Asimismo, aquellos que tenían el poder de decidir los habían considerado dignos del cargo episcopal. En efecto, con ellos, la Iglesia de Jerusalén estaba constituida entonces enteramente por fieles hebreos, y esto desde los apóstoles hasta el asedio que los judíos sufrieron entonces, en esta época en que, rebelados de nuevo contra los romanos, perecieron en medio de grandes combates. Puesto que llega a su fin en este momento la serie de obispos surgidos de la circuncisión, quizá convenga ofrecer desde el comienzo su lista recapituladora. El primero fue Santiago, aquel que llamaban el hermano del Señor; el segundo fue Simeón [...] Éstos fueron los obispos de la ciudad de Jerusalén desde los apóstoles hasta la época de la que se trata, todos surgidos de la circuncisión», Eusebio, *HE* 4,5,2-4.

Los hebreos de Pella y de Kokabé. A pesar de lo que hayan pretendido algunos, la historicidad de la emigración de discípulos de Jesús desde Jerusalén a Pella en vísperas de la guerra judía apenas es discutible. Ahora bien, Pella está cerca de Kokabé, ciudad que desempeña un importante papel para la historia de los judeocristianos, ebionitas y nazoreos (cf. p. 26). Con razón Epifanio establece una relación entre la huida a Pella y la presencia de ebionitas y de nazoreos en esta región. Ahí es donde el *Onomasticon* de Eusebio, como hemos visto, sitúa la presencia de hebreos, a los que él llama *ebionitas*, mención que evidentemente nos pone en contacto con la Iglesia de Jerusalén y sus «hebreos fieles». Recordemos que, para Eusebio, los ebionitas son diversos y que algunos de ellos eran de hecho nazoreos.

La huida a Pella

«Además, el pueblo de la Iglesia de Jerusalén recibió, gracias a una profecía transmitida por revelación a los notables del lugar, la orden de abandonar la ciudad ante la guerra y de habitar en una ciudad de Perea llamada Pella. Allí fue donde se trasladaron los fieles de Cristo, después de haber salido de Jerusalén de tal suerte que los hombres santos abandonaron por completo la metrópolis real de los judíos y toda la tierra de Judea. La justicia de Dios persiguió entonces a los judíos por haber llevado a cabo tales crímenes contra Cristo y sus apóstoles, haciendo desaparecer completamente de entre los hombres a esta raza de impíos», Eusebio, *HE* 3,5,3.

El peso de los hebreos

En otro lugar, Eusebio establece otra relación entre ebionitas y hebreos. En efecto, cuando describe a los ebionitas señala que «se servían únicamente del Evangelio llamado según los Hebreos» (*HE* 3,27,4).

El Evangelio según los Hebreos. Vuelve sobre este *Evangelio según los Hebreos* cuando lleva a cabo una distinción entre los libros que deben ser conservados por las comunidades cristianas y aquellos que hay que rechazar: «Entre los apócrifos hay que incluir los *Hechos de Pablo*, la obra titulada *El Pastor*, el *Apocalipsis de Pedro*, y además la *Carta atribuida a Bernabé*, lo que se conoce como *Las enseñanzas de los Apóstoles* [la *Didajé*], e incluso, si se quiere, como ya he dicho, el *Apocalipsis de Juan*; pues algunos, como he dicho, lo rechazan, aunque otros lo sitúan entre los libros recibidos. Entre estos mismo libros, algunos han concedido lugar al *Evangelio según los Hebreos*, que agrada sobre todo a aquellos entre los hebreos que han recibido a Cristo» (*HE* 3,25,4-5).

Eusebio muestra en algunas ocasiones préstamos de Hegesipo, el cual «cita pasajes del *Evangelio según los Hebreos*, del *Evangelio siríaco* y, en particular, fragmentos tomados de la lengua hebrea, mostrando así que ha venido a la fe procedente del judaísmo» (*HE* 4,22,8). Como ya hemos observado más arriba (cf. pp. 10 y 25), los fragmentos de este evangelio están reunidos hoy bajo el título de *Evangelio de los ebionitas*. El *Evangelio de los nazoreos* es presentado igualmente como un evangelio según los hebreos.

Un Evangelio de los Hebreos. Por su parte, Clemente de Alejandría, Orígenes y Dídimo citan un *Evangelio de los Hebreos*, diferente del de los ebionitas mencionado antes o del de los nazoreos; es conocido en Egipto, sobre todo en Alejandría.

En este evangelio alejandrino, datado en el siglo II, el término «hebreos» remite a un grupo de discípulos de Jesús que tienen relaciones particulares con el mundo judío, que son cercanos a los nazoreos sin identificarse sin embargo con ellos¹¹. La fe de esta comunidad relacionada con la Iglesia de Alejandría no resultaba sospechosa de ninguna manera a los ojos de los defensores de la «gran Iglesia». Ahora bien, es probable que la Iglesia de Alejandría fuera fundada por gentes ligadas a la de Jerusalén. Recurriendo a la pseudonimia, el autor de la *Carta de Clemente a Santiago* manifiesta por otra parte su convicción de la existencia de relaciones entre las comunidades judeocristianas y la Iglesia de Jerusalén, puesto que Santiago es presentado en ella como el que dirige no solamente «en Jerusalén la santa Iglesia de los hebreos», sino «las que por todas partes han sido felizmente fundadas por la providencia de Dios».

¹¹ G. DORIVAL, «Un groupe judéo-chrétien méconnu: les Hébreux», en *Apocrypha* 11 (2000), pp. 7-36.

La aparición a Santiago

*Jerónimo, basándose en Orígenes, nos ha transmitido algunos fragmentos del Evangelio de los Hebreos (que él llama «evangelio hebreo» o «según los hebreos»). En uno de ellos se trata de la resurrección de Jesús: «El Evangelio que se llama según los Hebreos [...] refiere igualmente, después de la resurrección del Salvador: Cuando el Señor entregó la mortaja al siervo del sacerdote, se dirigió a Santiago y se le apareció», Jerónimo, Los hombres ilustres II (cf. *Écrits apocryphes chrétiens* I, pp. 461-462).*

El Evangelio de Mateo. Por último, no carece de interés traer aquí las palabras de Eusebio con respecto al *Evangelio de Mateo*. En su opinión, Mateo predicó primero a los hebreos, después, «como también debía ir a los otros, confió a la escritura, en su lengua materna, su evangelio, supliendo así, para aquellos de los que se alejaba, la falta de su presencia por medio de la escritura» (HE 3,24,6). Del mismo modo, cuando precisa el ambiente originario del *Evangelio de Mateo* bajo una forma o bajo otra, Eusebio observa: «Así pues, Mateo publicó entre los hebreos, en su

propia lengua, una forma escrita de Evangelio, en la época en que Pedro y Pablo evangelizaban Roma y fundaban allí la Iglesia» (HE 5,8,2). Según Eusebio, el *Evangelio de Mateo* fue publicado, pues, entre los hebreos. Ahora bien, la crítica moderna indica como lugar de formación de este evangelio un ambiente bilingüe marcado por el judaísmo, y frecuentemente lo entiende como una reacción frente al judaísmo que se reorganiza tras la primera revuelta judía. Aunque no sea el bien propio de grupos judeocristianos, ebionitas o nazoreos, subrayemos que Eusebio considera dirigido a los hebreos un evangelio cuya proximidad con el mundo judío difícilmente puede ser discutida.

Estos diferentes textos confieren una connotación positiva al término «hebreo», vinculando a los judeocristianos con la Iglesia de Jerusalén, la de la circuncisión. El término no remite sólo a la lengua, tan importante como se quiera, sino también a un pensamiento característico. Eusebio no tiene ninguna reserva sobre la fe de estos hebreos. Más aún, con respecto a los ebionitas se muestra sin duda muy crítico, pero reconoce su diversidad y no duda en emplear con respecto a ellos ese mismo término de «hebreos», lo que les pone en relación *ipso facto* con Jerusalén, en particular con los hebreos de Hch 6,1.

Una parte de la memoria de los discípulos de Jesús borrada

Los judeocristianos desaparecieron de la historia a comienzos del siglo V, como hemos mostrado anteriormente, pero, muy pronto, esta sensibilidad tuvo dificultades para abrirse un camino: los judeocristianos se encontraron

constreñidos entre el judaísmo, que se había reorganizado en parte contra ellos, y los discípulos de Jesús ampliamente abiertos al mundo pagano, que asumieron plenamente las opciones decididas en la asamblea de Jerusalén.

Una lectura parcial y partidista

Para trazar los primeros pasos de la comunidad de los discípulos de Jesús se concede naturalmente importancia a los *Hechos de los Apóstoles*, fuente que no conviene descuidar... a condición de referirse a ella con mucha prudencia. En efecto, a través del relato de los *Hechos* se expresa la teología de Lucas, más preocupado por alabar a Dios por las maravillas llevadas a cabo en el recorrido de la Palabra desde Jerusalén hasta Roma que de presentar el encadenamiento de los acontecimientos como lo haría un historiador del siglo XXI.

El libro de los *Hechos* está centrado en gran parte en la persona y las misiones de Pablo, dejando de lado voluntariamente otras partes de la actividad misionera de la Iglesia primitiva. Lucas sabe que los países evangelizados no se limitan a las regiones a las que viaja Pablo. En efecto, el relato de Pentecostés supone una escena de apertura que invita al lector a ampliar su horizonte (Hch 2,5-11): «Al oír el ruido, acudieron en masa y quedaron estupefactos, porque cada uno los oía hablar en su propia lengua». Por medio de la enumeración de múltiples naciones, Lucas evoca anticipadamente los países que, por caminos diversos, entre el 30 y el 80, recibieron el Evangelio. Entre las regiones mencionadas se encuentran algunos territorios en que la diáspora judía está sólidamente establecida (Mesopotamia, Egipto, Libia Cirenaica), como lo atestigua Filón de Alejandría (cf. recuadro).

Ahora bien, en la continuación del relato de los *Hechos*, estos países son prácticamente ignorados. Lucas se ciñe deliberadamente al recorrido de la Palabra, desde Jerusalén a Roma, tal como Pablo lo realiza. Deja en silencio otras misiones, en particular las que fueron llevadas a cabo por la Iglesia de Jerusalén.

Una nación extendida por todos los países

El texto está tomado de una carta dirigida por el rey Agripa I al emperador Cayo Calígula en el 40, para tratar de hacerle abandonar un proyecto alocado, el de erigir su estatua en el Templo de Jerusalén. Agripa insiste en la importancia de Jerusalén para los judíos del mundo entero:

«Sobre la Ciudad Santa, debo decir lo que conviene. Esta ciudad, como ya he dicho, es mi patria, pero también la capital, no sólo del territorio de Judea, sino incluso de la mayor parte de otros territorios, a causa de las colonias que ha enviado, según las épocas, a los países limítrofes: Egipto, Fenicia, Siria y, especialmente, la llamada Cele-Siria; otras en regiones más lejanas, Panfilia, Cilicia, la mayor parte de Asia hasta Bitinia y hasta lo más profundo del Ponto; lo mismo en Europa, en Tesalia, Beocia, Macedonia, Etolia, en Ática, en Argos, en Corinto, en la mayor parte de las mejores regiones del Peloponeso. Y no son solamente los continentes los que se han llenado de colonias judías, sino también las islas más famosas, la Eubea, Chipre, Creta. Y no digo nada de las colonias más allá del Éufrates. Pues, con excepción de una mínima parte, Babilonia y, entre las otras satrapías, todas las ciudades que poseen un territorio fértil en torno a ellas poseen habitantes judíos», Filón, *Legatio ad Caium* 281-282 (trad. de A. Pelletier. París, 1972).

En efecto, hubo otros muchos misioneros además de Pablo y los suyos. Como lo atestigua, dentro del mismo Nuevo Testamento, la *Primera carta de Pedro*. Otro ejemplo: contrariamente a las apariencias, Éfeso no recibió de Pablo el primer anuncio de la Palabra (Hch 19,1-7). Efectivamente, un hombre venido de Alejandría, Apolo, desempeñó un papel nada desdeñable en esta ciudad (Hch 19,24-26). Una variante occidental del texto de los *Hechos* precisa incluso que Apolo conoció el camino del Señor en su patria, es decir, en Alejandría. Ahora bien, el *Evangelio de los Hebreos*, conocido en los ambientes alejandrinos, honra particularmente a Santiago, signo sin duda de una evangelización de Egipto efectuada por gentes venidas de Jerusalén (cf. p. 49).

Reserva y desconfianza

Según la *Carta a los Gálatas*, en el 51 se llevó a cabo en Jerusalén un reparto de zonas de misión: «Vieron [las personalidades de la Iglesia de Jerusalén] que a mí se me había confiado la evangelización de los paganos, lo mismo que a Pedro la de los judíos, ya que el mismo Dios que constituyó a Pedro apóstol de los judíos, me constituyó a mí apóstol de los paganos. Reconociendo, pues, la misión que se me había confiado, Santiago, Cefas y Juan, tenidos por columnas de la Iglesia, nos dieron la mano a Bernabé y a mí en señal de comunión: nosotros evangelizaríamos a los paganos, y ellos a los judíos» (Gál 2,7-9). Pablo y los suyos se encargarán de evangelizar los territorios considerados de las naciones, mientras que Santiago, Cefas y Juan son destinados a los circuncisos, es decir, al conjunto de los lugares donde los judíos están sólidamente implantados: Judea, pero también todos los territorios en que la diáspora está instalada.

En los *Hechos de los Apóstoles*, siguiendo la orientación dada a su relato, Lucas muestra que la Iglesia de Jerusalén, aunque para él sea un modelo, fue desde muy pronto objeto de tensiones (cf p. 45). Ciertamente es considerada como la comunidad original de la que proceden todos los beneficios, cosa que Pablo expresa perfectamente: «[.] pues los de Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta en favor de los creyentes necesitados de Jerusalén. Han tenido a bien, aunque en realidad se trataba de una deuda, pues si los paganos han participado de sus bienes espirituales, justo es que los ayuden en lo material» (Rom 15,25-27). Pero este reconocimiento no excluye, por parte de los cristianos procedentes del mundo pagano, una reserva con respecto a la Iglesia de Jerusalén y una desconfianza hacia los judeocristianos que están vinculados a ella. Los *Hechos* dan testimonio de ello, lo

mismo que la constitución del canon de las Escrituras, que prácticamente no dejará espacio a los escritos provenientes de los ambientes judeocristianos. Incluso los nazoreos, a quienes no se podía reprochar nada en el nivel de la confesión de fe, serán estigmatizados por los Padres de la Iglesia. Anclada en los primeros decenios cristianos, la reserva con respecto a la obra de las gentes de Jerusalén se acrecentará, como lo muestra la poca simpatía de los Padres hacia aquellos que quisieron permanecer fieles a las prácticas de esta comunidad.

Un desgarró dentro del judaísmo

Los cristianos fuertemente vinculados a la práctica de los preceptos mosaicos fueron rechazados por los otros discípulos de Jesús. También fueron deshonrados por los judíos, como lo atestigua Jerónimo a comienzos del siglo V (cf p. 38). Esto se entiende perfectamente, pues, en razón de que se habían convertido al cristianismo y a su confesión de fe, resultaba imposible para los creyentes presentarse como judíos caracterizados simplemente por su fe «mesianizante».

La birkat ha-minim. Este rechazo comienza muy pronto. En efecto, desde los primeros decenios del movimiento de Jesús, los discípulos del Nazareno, perseverantes en las prácticas judías, conocieron graves dificultades por parte de las sinagogas. Aparecían como defensores de un doble juego; así resultan las víctimas de un ostracismo. Se les excluye de las sinagogas. El *Evangelio de Juan* (9,16; 12,42; 16,2), por una parte, y la oración de las *Dieciocho bendiciones*, por otra, son buenos testigos de este desgarró. Los discípulos de Jesús son sospechosos, pues están ligados a gentes que se han abierto a los paganos y que afirman que Jesús es el Hijo único.

Para impedir su participación en la vida sinagoga, las autoridades judías les aplicarán hacia los años 80 la duodécima de las *Dieciocho bendiciones*. Desde hacía más de dos siglos, esta *birkat ha-minim* (bendición de los desviados) –de hecho una verdadera maldición– impedía a los desviados o «herejes» participar en la vida de la sinagoga. En los últimos decenios del siglo I se aplicó poco a poco a los discípulos del Nazareno, poniendo de relieve una mentalidad que se afirma en Judea, pero también en la diáspora. En efecto, las narraciones relativas a los *minim*, identificados como judeocristianos, encuentran eco en tradiciones rabínicas judaítas, pero también babilónicas. Algunas tradiciones antiguas se hacen eco de acontecimientos que atestiguan que las relaciones entre los maestros de Israel y los judeocristianos se fueron degradando lentamente y no fueron apreciadas siempre de la misma manera por los sabios.

La duodécima bendición

La oración de las *Dieciocho bendiciones*, llamada también *Amidah*, es esencial para la piedad judía. Se debe recitar al menos tres veces al día. La formación de esta oración se extendió durante varios siglos, debió de recibir su forma definitiva hacia los años 70 de nuestra era [] La duodécima bendición es de hecho una maldición dirigida contra aquellos que desvían a la comunidad, fue utilizada en circunstancias diversas, especialmente contra los discípulos de Jesús de origen judío que habrían anarciado la posibilidad de una doble pertenencia.

«Que los calumniadores no tengan esperanza. Que todos los que obran mal perezcan en un instante y que los enemigos de tu pueblo sean *cortados* cuanto antes. En cuanto a los arrogantes, apresúrate a desarraigarlos, a aplastarlos, a aniquilarlos y a confundirlos, pronto, en nuestros días. Bendito eres, Señor, que aplasta a los enemigos y confunde a los arrogantes.»

A -C AVRIL / D DE LA MAISONNEUVE, *Oraciones judías*. Documentos en torno a la Biblia 18. Estella, Verbo Divino, 1990, p. 36

Una voluntad de preservar la fe judía. Estos sabios constituyen un grupo de maestros de Israel que insisten en la importancia del estudio como culto rendido a Dios; además, valoran las leyes de pureza así como el pago de diezmos, signos de identidad para Israel. Antes incluso de la conquista de Jerusalén por los ejércitos romanos y la destrucción del Templo, comienza el poderoso ascenso de los sabios en el seno del movimiento fariseo. Después del desastre del 70, y más aún tras el fracaso de la revuelta de Bar Kokobá en el 131-135, gracias a sus exigentes reglas, los sabios –a través de la academia de Yabné y después la de Usha– permitieron sobrevivir al judaísmo y reconstruirse como nación.

Dos grupos resisten, de forma pasiva, a su obra: por una parte algunos de sus correligionarios discípulos de Jesús de Nazaret, por otra, una gran parte del pueblo, a los que se designa con el nombre de *ammei haarets*, las «gentes del país» (o «pueblo de la tierra»). Los primeros, los judeocristianos, están preocupados por las prácticas del judaísmo, pero no aceptan todas las interpretaciones de la Ley propuestas por los sabios; además confiesan la mesianidad de Jesús y comparten esta fe con cada vez más paganos. Los segundos, las gentes del país, tienen una cierta indolencia con respecto a la aplicación de las reglas puestas de relieve por los maestros de Israel. Algunos pasajes de la literatura rabínica atestiguan este doble combate de los sabios. Nos detendremos en algunos textos que enfrentan a los sabios y los judeocristianos.

Ruptura. Como lo muestra el encuentro entre Rabí Eliézer ben Hircano y el judeocristiano Jacob de Kefar Siknin, la actitud de los sabios con respecto a los judeocristianos se endureció después de la destrucción del Templo. En efecto, antes del 70, en Galilea, a Eliézer le gusta encontrarse con Jacob y escucharle a éste recordar palabras de Jesús.

Una frecuentación como ésta no le molesta. Algunos decenios más tarde, hacia el 109, Eliézer resulta sospechoso para los romanos de estar próximo a los judeocristianos y es acusado de *minut* (disidencia). Gracias a su discípulo Aqiba, el recuerdo de su encuentro con Jacob le vuelve a la memoria y, a partir de ese momento, lo lamenta vivamente. El cambio de actitud de Eliézer no es el hecho de su única evolución personal o de su arresto, entre tanto se produjo la promulgación de la *birkat ha-minim* y la ruptura cada vez más marcada entre judeocristianos y sabios.

Hacia finales del siglo I, las actitudes de los sabios divergen con respecto a los discípulos, en particular en relación con las curaciones llevadas a cabo en el nombre de Jesús. Hacia el 90, Rabí Eleazar ben Dama, mordido por una serpiente, recurre a un discípulo de Jesús, Jacob de Kefar Sama. Rabí Yismael, por su parte, se alegra de la muerte de Rabí Eleazar antes de cualquier intervención del judeocristiano: dichoso es Ben Dama, que «partió en paz de es-

te mundo» y que «no transgredió las ordenanzas de los sabios» (*Tosefta Hulín* II,22-23).

Después del 70, durante la reconstrucción del judaísmo bajo la dirección de los sabios, la hostilidad de la sinagoga con respecto a los discípulos se afirmará, y la ruptura será definitiva después del 135. La huida a Pella de una parte de la comunidad cristiana de Jerusalén no careció de consecuencias sobre las relaciones entre los judeocristianos y los otros judíos. ¿Acaso no habían traicionado aquéllos a sus correligionarios? Durante la revuelta de Bar Kokobá, los judeocristianos se mantuvieron completamente al margen del conflicto; una vez más, en tiempos difíciles no se solidarizaron con aquellos a los que, sin embargo, se sentían ligados por toda una parte de ellos mismos. Como consecuencia del fracaso de la revuelta, el emperador Adriano prohibió a los judíos residir en Jerusalén, ya fueran miembros de la sinagoga o judeocristianos. Las desgracias sufridas por unos y otros alimentarán una hostilidad recíproca

La aventura de Eliézer ben Hircano

El *min* es aquel que no se comporta según las reglas dictadas por los sabios, no equivale pura y simplemente a «discípulos de Jesús», *minut* puede ser traducido por disidencia

«Yesúa ben Panturi» es un nombre bajo el cual figura Jesús de Nazaret en la literatura rabínica, según parece, a Jesús le pusieron este apodo como replica a la afirmación de la concepción virginal en ambiente cristiano, así, Jesús fue presentado como nacido de las relaciones de María con un tal Pantera, frecuentemente asimilado a un soldado romano

«Acontecimiento relativo a R. Eliézer, que fue arrestado a causa de las palabras de *minut* y que fue conducido al tribunal para ser juzgado allí. El procurador le dijo: “¿Cómo un viejo como tú se ocupa de estas cosas?” Él respondió: “Confío en aquel que me juzga”. De esta manera, el procurador pensó que hablaba de él, cuando en realidad hablaba de su Padre celestial. El procurador le dijo: “Por el hecho de haber creído en mí [] eres libre”

Cuando R. Eliezer fue liberado del tribunal, se afligió por el hecho de que había sido arrestado a causa de las palabras de *minut*. Sus discípulos fueron donde él para consolarlo, pero no aceptó ningún consuelo. Entonces R. Aqiba entró y le dijo: “Maestro, me gustaría decirte algo. Quizá ya no te turbes”. Él le dijo: “Habla”. Éste repuso: “Quizá uno de los *minim* te ha dicho una palabra de *minut* que te ha procurado placer”. Él le dijo: “Has evocado en mí un recuerdo. Un día estaba paseando por el camino de Se-fors. Allí me encontré con Jacob de Kefar Sikim, que me dijo una palabra de *minut* en nombre de Yesúa ben Panturi. Y me gustó. Así es como fui arrestado por palabras de *minut*, porque he transgredido la Escritura. Aleja tus pasos de esta extranjera, no te acerques a la entrada de su casa (Prov 5,8). Porque numerosas son las víctimas cuya caída ha causado ella, y aquellos a los que ella ha hecho perecer son multitud (Prov 7,26)”. Así, R. Eliézer tenía costumbre de decir: “Que el hombre huya siempre de la fealdad y de quien se junta con la fealdad”, *Tosefta Hulín* II,24 (trad. de D. JAFFE, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, pp. 118-120)

Conclusión

La historia de los ebionitas y de los nazoreos hace que se tome mayor conciencia de la desaparición de toda una sensibilidad teológica que desempeñó una función importante en los comienzos del cristianismo. La honestidad obliga a reconocer una gran diversidad en estos ambientes que la ciencia moderna ha reunido bajo el nombre de «judeocristianos».

Estos hombres y mujeres que defendieron con vigor el hecho de practicar los ritos judíos podían apelar a la manera de ser de Jesús, pero también a la de las mayores figuras de la Iglesia primitiva. Los Padres percibieron ciertamente en su comportamiento un peligro: en efecto, la vinculación a los ritos judíos podía conducir a la exaltación de las obras de la Ley y al riesgo de oscurecer la mediación única de Cristo.

Debilidades cristológicas. La historia de los judeocristianos muestra perfectamente cómo la idea misma de ortodoxia se impuso poco a poco a lo largo del tiempo. La formación y el reconocimiento del canon adquirió forma a partir de vigorosas oposiciones entre los diferentes grupos que apelaban a Jesús de Nazaret y a los primeros discípulos.

Las comunidades judeocristianas son también los desgraciados testigos de la elaboración cristológica llevada a cabo durante los primeros siglos cristianos; algunos de entre los discípulos terminaron en el docetismo¹²; otros, co-

mo una parte de los ebionitas, afirmaron con fuerza la humanidad de Jesús, pero no supieron reconocer su divinidad. Algunas comunidades judeocristianas tuvieron debilidades cristológicas, en particular la dificultad para reconocer el significado profundo de la concepción virginal de Jesús. La hostilidad que los judeocristianos suscitaron condujo a la pérdida de su literatura, a la vez que nos privó de un conocimiento directo de su pensamiento y de su argumentación.

Entre las dos ramas de Israel. La desaparición de los judeocristianos se debió a diversos factores. La reorganización del judaísmo después de los terribles acontecimientos del 70 y del 135, y la confesión cristológica cada vez más firme del movimiento de los discípulos de Jesús condujo a una separación radical entre las dos ramas surgidas de Israel. El movimiento de Jesús nació en el marco de un judaísmo plural, un judaísmo que desapareció con la destrucción del Templo. Los nazoreos y algunos ebionitas habrían podido constituir un lazo de unión entre las dos ramas de Israel que se habían formado, pero fueron obligados a elegir su campo, y fueron rechazados tanto por los judíos como por los cristianos.

12 Del griego *dokem*, «parecer» esta herejía, surgida en el siglo II, sostiene que Jesús, al ser Dios, no había podido vivir, sufrir y morir más que en apariencia.

¿Víctimas de la religión oficial? La confesión cristológica se fue precisando a lo largo de los siglos. No resulta anodino constatar que estos discípulos desaparecieron a comienzos del siglo v. Ahora bien, a lo largo del siglo iv, la «gran Iglesia» se pronunció con fuerza sobre la identidad de Cristo.

Los judeocristianos fueron víctimas igualmente de la institucionalización del cristianismo. En el 321, según la voluntad imperial, el domingo reemplaza al sábado como día de descanso. Por su parte, el concilio de Nicea, en el 325,

decide que la Pascua sea celebrada el domingo, poniendo así fin a una disputa que oponía a aquellos que eran partidarios de hacer coincidir Pascua judía y Pascua cristiana y aquellos otros que defendían el domingo como día de celebración de ésta. Estas dos decisiones no carecieron de consecuencias para los discípulos de Jesús vinculados a las tradiciones judías, pues marcaban una ruptura suplementaria. En una palabra, los judeocristianos, bajo la forma que fuera, fueron rechazados tanto por los judíos como por los otros cristianos. Y, sin embargo, ellos deseaban pertenecer a ambos universos.

Apéndice: los elkasaitas

Entre los grupos llamados judeocristianos se encuentra a veces la mención de los elkasaitas, pero tratamos a este grupo en un apéndice porque hay algunas dudas sobre su historicidad. Además, los partidarios de Elkasai pretenden apoyarse en una fuente de revelación distinta de la que procede del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Las fuentes

Hacia el 116 d. C., entre los judíos que vivían en la frontera con el Imperio parto apareció el *Libro de la revelación de Elkasai*. Esta obra, que obtuvo un gran éxito, contenía, según las versiones, revelaciones hechas por uno o dos ángeles. Hipólito de Roma, Epifanio y el *Codex de Mam* de Colonia son nuestras principales fuentes de información sobre este libro, reconstruido con ayuda de citas bastante numerosas que hacen de él Hipólito (*Refutación* 9,13,1-17,2) y Epifanio (*Panarion* 19, 30, 53). Una reconstrucción suya se encuentra en los *Écrits apocryphes chretiens* I, pp. 843-872.

Eusebio parece no disponer de datos por lo que respecta a los elkasaitas, y los menciona simplemente apoyándose en Orígenes (*HE* 6,38). Se contenta con añadir que la herejía «se extinguió al mismo tiempo que comenzó». Según Orígenes, los elkasaitas anunciaron en Cesarea una doctrina impía. «Hay algunas cosas que [su doctrina] rechaza de toda la Escritura, sirviéndose de frases tomadas del Antiguo Testamento y de los evangelios y rechazando completamente al

Apostol. Afirma que apostatar no tiene importancia, y que, cuando es necesario, el que reflexiona remeja con los labios, pero no de corazón. Y después presentan un libro que ellos pretenden caído del cielo: el que lo escucha y cree en él recibirá la remisión de los pecados, una remisión diferente de la que trajo Jesucristo».

Alcibiades y la remisión de los pecados

La cuestión de la remisión de los pecados desempeña un papel importante en el *Libro de Elkasai*. En efecto, Hipólito menciona a los elkasaitas a propósito del papa Calixto I, a quien le reprocha su laxismo moral y haber admitido demasiado fácilmente a los pecadores a la reconciliación. La doctrina de Calixto se extendió rápidamente y sedujo «a un cierto Alcibiades, de Apamea de Siria».

Este consideró que era más apto que Calixto en hacerla fructificar, de modo que acudió a Roma llevando «un libro que un hombre justo, llamado Elkasai, decía que había recibido de los seres, [un pueblo que habitaba] en el Imperio parto. Elkasai lo había transmitido a un tal Sobai como revelado por un ángel» (*Refutación* 9,13). Para hacerse con discípulos, Alcibiades se jacta de no dar a conocer el *Libro de Elkasai* más que a las personas que lo merecen. El ángel revelador, de talla extraordinaria, estaba acompañado por un ser femenino de dimensiones igualmente excepcionales. «El ser masculino era el Hijo de Dios, y el ser femenino se llamaba el Espíritu Santo». Este

libro anunciaba «una nueva remisión de los pecados». Después de haber escuchado la lectura del *Libro de Elkasai*, los pecadores más endurecidos podían obtener el perdón gracias a un nuevo bautismo: «[Alcibíades] pone el sello a sus iniquidades diciendo esto: “Os lo repito, hombres y mujeres adúlteros, y también vosotros, falsos profetas, si queréis convertirlos para obtener la remisión de vuestros pecados, la paz y la comunión con los justos, una vez que hayáis escuchado la lectura de este libro, haceos bautizar una segunda vez con vuestros vestidos”» (*Refutación* 9,15).

Hipólito se enorgullece de haber resistido a Alcibíades, y de haber apartado a muchas personas de su charlatanería: «... hacen encantamientos sobre gentes mordidas por perros». Hipólito denuncia igualmente la así llamada ascesis de Alcibíades. Su propuesta de vivir según la Ley no es más que un cebo, un fingimiento, pues, de hecho, esta doctrina, según Hipólito, responde a la charlatanería y a la magia.

Hipólito estigmatiza las palabras de Alcibíades sobre Cristo. «Según Alcibíades, Cristo fue un hombre como los demás; no fue ésta la primera vez que nació de una virgen, ese hecho ya se había producido en el pasado; son muchas veces las que nació y ha nacido, se apareció y creció, yendo de nacimiento en nacimiento y pasando de cuerpo en cuerpo» (*Refutación* 9,14). El *Códice de Mani* de Colonia hace de Mani uno de los jefes de los elkasaitas.

Elkasai y los sampseanos

En cuanto a Epifanio, conocía la doctrina de Elkasai por una fuente oral y por el libro que se procuró. No menciona a los elkasaitas como tales, sino que pone a Elkasai en relación con un cierto número de herejías. Un grupo judeocristiano, los sampseanos, herederos de los oseanos, una secta judía, estaría en el origen de las informaciones del heresiólogo.

Los sampseanos habrían sido los eficaces difusores de la doctrina de Elkasai, que se había mezclado con ellos: «Imaginan llamar a este

hombre “potencia oculta”, porque *El* significa “potencia” y *xai* “oculto”». Dos mujeres de la descendencia de Elkasai vivieron entre los sampseanos, de lo que se enorgullecían. Muchos sampseanos son vegetarianos, y celebran al agua como si se tratara de un dios.

Según Epifanio, después de unirse a los oseanos, Elkasai se unió a los ebionitas, y fue utilizado igualmente por los nazoreos. Los ebionitas habrían modificado su discurso sobre Cristo a consecuencia de la influencia de Elkasai. Habrían mantenido de Ebión las prácticas judías, y de Elkasai la imaginación, de ahí su cristología, incoherente a partir de ese momento. En efecto, el libro menciona a Cristo, pero en términos tan vagos que nadie puede saber si Elkasai habla del Señor Jesucristo: «[Los sampseanos] confiesan a Cristo de boquilla, creen que fue creado y que apareció siempre. Fue formado la primera vez en Adán y de nuevo lo revistió cuando quiso; se llama Cristo, y el Espíritu Santo, que tiene la apariencia de una mujer, es su hermana» (*Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 863). La oración debe hacerse en dirección a Jerusalén, pero, a pesar de esta valoración de la Ciudad Santa, los sacrificios son presentados como extraños a Dios. Mientras que Cristo recomendó no jurar, Elkasai hace jurar por Dios, pero también «por la sal, el agua, el pan, el éter, el viento, la tierra y el cielo».

¿Existieron los elkasaitas?

Cuando se examina el conjunto del trabajo, hay que preguntarse si hubo elkasaitas. Más bien parece que hubo un libro «llamado» de Elkasai, que influyó a diferentes corrientes judías o cristianas, de ahí la relación establecida entre este libro y los ambientes judeocristianos. Por otra parte, este libro, tal como lo conocemos por Hipólito y Epifanio, pretende ser una revelación que se imagina de una realidad completamente distinta; estamos lejos de la tradición judeocristiana, que no está vinculada a otra fuente de revelación que la tradición de Israel y la predicación de Jesús de Nazaret.

Para continuar el estudio

Alain LE BOULLUEC, «Remarques sur les notions d'hérésie et d'ortodoxie», en Luce Pietri (dir.), *Histoire du christianisme* I. Le nouveau peuple. París, Desclée, 2000, pp. 267-272

François BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*. París, Cerf, 2001 (léase en primer lugar).

Dan JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxy et hétérodoxie dans la littérature talmudique I^{er}-II^{es} s.* París, Cerf, 2005 (apasionante estudio).

Simon Cl. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*. París, Cerf, 1998.
-, «Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique», en *Revue Biblique* 105 (1998), pp. 208-262.

Marcel SIMON, «Réflexions sur le judéo-cristianisme», en Jacob NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults* II. Leiden, 1975, pp. 53-76.

Daniel MARGUERAT (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*. Ginebra, Labor et Fides, 1996.

Simon Cl. MIMOUNI / F. Stanley JONES (dirs.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*. París, Cerf, 2001.

Peter J. TOMSON / Doris LAMBERS-PETRY (eds.), *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Tübinga, Mohr Siebeck, 2003.

Traducciones

Evangelio de los ebionitas (llamado también «según los Hebreos»), *Evangelio de los Hebreos* y *Libro de la revelación de Elkasai*, en François BOVON / Pierre GEOLTRAIN (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens* I. París, Gallimard, 1997 (ed. española: *Evangelio de los Hebreos* y *Evangelio de los ebionitas*, en Aurelio DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*. Madrid, La Editorial Católica, ⁶ 1988).

Reconocimientos del Pseudo-Clemente, Carta de Clemente a Santiago, en Pierre GEOLTRAIN / Jean-Daniel KAESTLI (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens* II. París, Gallimard, 2005.

Ireneo de Lyon, *Adversus haereses (Contra las herejías)*. París, Cerf, 1984 (citado como AH) (ed. española: *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*. México, Conferencia Episcopal Mexicana, 2000).

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. París, Cerf, 2003 (citado como HE) (ed. española: *Historia eclesiástica*. Madrid, La Editorial Católica, 1973).

Las citas de Epifanio provienen de Aline POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*. París, Beauchesne, 1992.

La correspondencia entre Jerónimo y Agustín está reunida en *Oeuvres complètes de saint Augustin* IV. París, Vivés, 1873 (ed. española: Jerónimo, *Epistolario* I-II. Madrid, La Editorial Católica, 1993-1995; Agustín, *Obras completas* VIII. Madrid, La Editorial Católica, ³ 1986; XIa. Madrid, La Editorial Católica, ³ 1987; XIb. Madrid, La Editorial Católica, ³ 1986).

Salvo indicación contraria, las demás citas de los Padres están tomadas de la colección «Sources chrétiennes» (París, Cerf).

REFLEXIÓN

Biblia e historia según Paul Ricoeur (segunda parte)

Por François-Xavier Amherdt,
Facultad de Teología, Friburgo

F.-X. Amherdt retoma y concluye su presentación de la postura del filósofo Paul Ricoeur sobre la cuestión de la relación entre los textos de la Escritura y los acontecimientos de la historia (cf. la primera parte en el Cuaderno Bíblico n. 134, pp. 54-57)¹³.

Según Ricoeur, sobre la base de nuestra confianza con respecto a los testigos bíblicos es como podemos adherir a la realidad acontecimientos de la historia de Israel y de Jesucristo «tal como un día fueron», a partir de la «representación» (*représentance*) escrita que nos entregan. Los relatos bíblicos son «cuasi históricos», ni pura ficción, puesto que remiten a los hechos salvíficos, ni simple historia, en el sentido documentario de la historiografía.

Historia bíblica y ficción

¿Qué hacer entonces ante lo que parece la cuadratura del círculo? Conviene servirse de herramientas puestas en práctica por Ricoeur en su obra de hermenéutica filosófica, especialmente en los tres volúmenes de *Tiempo y narración* (Madrid, Cristiandad, 1987), para aplicarlos a la lectura de la Escritura, cosa que él mismo prácticamente no hizo, en todo caso no de forma sistemática.

Se trata primeramente de reconocer la dialéctica del acontecimiento y del sentido que gobierna la relación entre los aconteci-

mientos originarios y los textos bíblicos que surgen de ellos. Un acontecimiento, sea cual sea, sólo puede ser aprehendido bajo la forma de un sentido que, superando la fugacidad del acontecimiento primero, se deja fijar en la escritura como narración y se abre después a la aventura de la interpretación. «No hay acontecimiento más que para aquel que puede contarlo, hacer memoria de él, constituer archivo y relato»¹⁴. No hay hechos del pasado,

13 F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la «New Yale Theology School»*. Col. *La nuit surveillée*. Paris - Saint Maurice, Cerf - Éd. Saint Augustin, 2004, 871 pp., cf. también P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*. Textes présentés et traduits de l'anglais par F.-X. AMHERDT. Paris, Cerf, 2001.

14 «Événement et sens», en E. CASTELLI (dir), *Révélation et histoire*. Paris, 1971, p. 27

ni bíblicos ni «profanos», que puedan sustraerse a la interpretación. Bajo el modo de la «analogía» es como las Escrituras se refieren a la realidad del pasado histórico de la Alianza entre Israel y Yahvé. El relato del Antiguo Testamento, que organiza, por otro lado de formas múltiples, las «huellas» del pasado, ejerce con respecto a ellas una función de «representación» (cf. CB 134, p. 54) diciendo que las cosas tuvieron que realizarse «tal como se dicen» en la narración. Para configurar los acontecimientos del pasado, el relato bíblico debe haber apelado a los recursos de la ficción, puesto que los refigura como «cuasi ficticios» por mediación de la intriga. ¿Cómo entender si no que el Antiguo Testamento haya conservado varias versiones del mismo episodio, diferentes en función del contexto de redacción de cada una de ellas? Es un pasado reconstruido, y no acontecimientos brutos, el que constituye la referencia de los relatos de la Escritura (*Tiempo y narración* III, pp. 265-266 [de la ed. francesa]).

Asimismo, los evangelios, que se presentan como «cuasi históricos», no proporcionan un acceso inmediato a la historia de Jesús. Siempre es indirectamente como las comunidades se refieren a los acontecimientos reales en los cuales se arraigan, mediante el cauce de la interpretación que da de ellos la trama evangélica. Una de las mejores pruebas de la existencia de esta indispensable «parte de ficcionalización de la historia» reside en el hecho de que disponemos de cuatro narraciones evangélicas (cf. *L'herméneutique biblique*, p. 321). En el caso de la resurrección de Jesús, por ejemplo, podemos decir únicamente que algo verdaderamente se produjo, pero que no tenemos otra cosa que la huella de este acontecimiento por mediación de testimonios que son ellos mismos interpretaciones (cf. *L'herméneutique biblique*, p. 95).

Así es como Ricoeur lo confía en una conversación relativa a la resurrección de Cristo: «Digo que realmente algo sucedió, pero yo no sé el qué. Por eso no quiero que se me encierre en el subjetivismo. . Hay que decir que algo sucedió en la resurrección, porque hay testimonios de ello, pero no tenéis más que testimonios. O bien tenéis la idea de huella: algo sucedió ahí, hay huellas [.]. Cuando se lee a Marcos -y causa estupor-, se detiene en la huida de las mujeres. Actualmente ningún exegeta escapa a esta interpretación de que el final es un añadido y de que el texto de Marcos acaba con un signo de interrogación. ¿Qué sucedió después de la desbandada y la traición de Pedro hasta la fundación de la Iglesia? Hay una vuelta. Además está la interpretación de Juan, que llama elevación a la propia cruz, como si el Viernes Santo y la Pascua estuvieran reunidas en una especie de crisis o mezcla, como

el mismo acontecimiento. Hay un espacio de variación en el corpus bíblico que ya es notable»¹⁵.

Según las tres dimensiones del tiempo

Los evangelios organizan las huellas del pasado de Jesús en una composición narrativa, aunque la referencia al Jesús de la historia siempre es sólo indirecta, y su realidad vivida está significada en el texto como «siendo tal como» el Jesús configurado por los relatos evangélicos. La verdad de los evangelios tiene que ver, pues, con el testimonio de fe de los redactores inspirados, comprometiéndose totalmente en su relato.

Para expresarlo en los términos de la hermenéutica de la conciencia histórica, que Ricoeur desarrolla para responder al enigma de un tiempo único en tres dimensiones (pasado, futuro y presente; cf. *Tiempo y narración* III, pp. 280-346 [de la ed. francesa]), los evangelios proporcionan a nuestro «espacio de experiencia», vuelto hacia el pasado, la relación de los testimonios sobre la existencia histórica de Jesús; ellos refiguran nuestro «horizonte de espera», orientado hacia el futuro, al comunicar las nuevas posibilidades de ser y de actuar que su mundo despliega; y así provocan a tomar la decisión responsable en el presente ético e histórico de la «iniciativa». Como dice de forma sintética A. Thomasset: «La perspectiva evangélica llena nuestro espacio de experiencia con la experiencia específica de los discípulos de Jesús y abre nuestro horizonte de espera a la esperanza de la humanidad reconciliada. Proporciona al presente de nuestra acción la fuerza de la esperanza en el seno de una historia por hacer, a pesar de los sufrimientos y la muerte» (tesis citada, pp. 315-316).

Un juego de intertextualidad

En la línea del entrecruzamiento entre las perspectivas de la historia, con su parte de ficcionalización, y de la ficción, con su parte de historicización, Ricoeur explora en el seno de los evangelios los ricos juegos de intertextualidad entre las obras de ficción que son los relatos-parábolas, capaces de revelar metafóricamente el rei-

15 A. THOMASSET, *Paul Ricoeur Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Tesis no publicada. Lovaina, 1995, anexo 3

no de Dios, y los relatos englobantes de los evangelios, que narran los acontecimientos de la vida/pasión/resurrección de aquel que pronuncia las parábolas. Así, los evangelistas ponen en relación las parábolas con las situaciones de controversia con ocasión de las cuales Jesús las pronuncia, y establecen los fenómenos de parabolización, de los que el conjunto de los evangelios está marcado, mediante los intercambios que se producen entre los relatos-parábolas y aquel que los ofrece: son las parábolas del Crucificado (cf. *L'herméneutique biblique*, pp. 305-319).

Más ampliamente, los discursos y los relatos «apocalípticos y metafóricos» de las acciones de Jesús, con los rasgos de «intensificación paradójica» que les caracterizan –la lógica del Reino que viene a trastornar la lógica ordinaria (cf. el gran estudio dedicado a las parábolas y traducido en *L'herméneutique biblique*, pp. 147-255)–, entran en interacción con los relatos de la muerte de Jesús. Ellos proporcionan su clave de interpretación acrecentando el escándalo de la pasión de Cristo y entregando su significado simbólico de misterio de redención para la humanidad.

Una intención teológica

Lo que distingue a la Biblia de otras obras poéticas o utópicas es el mundo que despliega: el Reino de Dios, Padre de Jesús, que el kerigma reconoce como Cristo y Señor. Así lo sintetiza el crítico J. van der Hengel: «Es una historia que no disocia lo divino de lo humano, pero insiste en el hecho de que lo teológico es histórico»¹⁶.

Tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento, la confesión de fe es la que preside el acto configurador de los acontecimientos: la historia de Israel es una historia de salvación y los relatos evangélicos incorporan la proclamación cristológica a sus estrategias narrativas. Siguiendo a J. van der Hengel, se podrían resumir así las posturas de Ricoeur sobre la historicidad de las Escrituras (*ibid.*, p. 139): «En resumen, Ricoeur ha adoptado la postura (1) de que estos textos no son históricos ["historiográficos"] en su forma, a pesar de que el conjunto articula la conciencia histórica de Israel; (2) la forma englobante es narrativa, indicación de esa com-

presión histórica de sí, aunque no es exclusivamente narrativa¹⁷; (3) sólo los textos o segmentos que descubren "un parentesco estructural y temático con la antigua historiografía griega" deberían ser llamados históricos en sentido estricto¹⁸; (4) los otros relatos deberían ser calificados de *history-like* y no de históricos; y, finalmente, (5) la forma narrativa –además de su intención historiográfica– es capaz de articular la intención principal de estos textos, que es teológica».

Contingencia episódica y designio divino

Tanto para la historia del pueblo hebreo como para los relatos de la pasión, Ricoeur pone de relieve la intención teológica de las narraciones bíblicas mediante el juego de interacción entre el designio divino «ineluctable» y la «resistencia humana» (su «recalcitrancia»), sin que se excluya la intención histórica¹⁹. Para configurar la identidad del Jesús de la historia con el Cristo de la fe, los redactores construyeron su evangelio como un relato interpretativo, es decir, como la interpretación teológica de los acontecimientos.

Ricoeur toma el ejemplo de Marcos, que, como los otros evangelistas, por lo demás, entrecruza sin cesar elementos de la historia «episódica» (Jesús, víctima inocente de la traición de Judas) con elementos de «inevitabilidad» teológica (era necesario que el Hijo del hombre fuera entregado para llevar a cabo el designio divino). Ricoeur establece así que esta identidad narrativa desdoblada de Jesucristo como ser humano histórico y Cristo eterno es engendrada por la compleja temporalidad del segundo evangelio, en el cual «los aspectos de la contingencia histórica (Jesús sufre) y de la necesidad escatológica (Jesús debía sufrir) son ficticiamente entrelazados»²⁰. Así pues, nuestro autor presenta, al contrario que las objeciones de sus críticos, la conciencia históri-

17 Cf. los oráculos proféticos, los dichos sapienciales; en el Nuevo Testamento, las cartas y el Apocalipsis.

18 Es lo que hacen los LXX con los libros de Jos, Jue, Rut, 1-2 Sam, 1-2 Re, 1-2 Cr, Esd, Neh, Tob, Jdt, Est y 1-2 Mac, reconociendo igualmente en estos libros su intencionalidad teológica, como a los otros.

19 Cf. «Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion», en *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985), pp. 17-38.

20 Cf. M. WALLACE, «Ricoeur, Rorty and the Question of Revelation», en D. E. KLEMM / W. WERKER (eds.), *Meanings in Texts and Actions*, p. 244 (traducción nuestra).

16 J. VAN DER HENGEL, «Jesus between Fiction and History», en D. E. KLEMM / W. SCHWEILER (eds.), *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. Charlottesville-Londres, 1993, p. 145 (traducción nuestra).

ca del pueblo de la antigua y de la nueva Alianza como anclada en «acontecimientos nucleares» y encontrando su articulación en una forma lingüística que es «como histórica». M. I. Wallace expresa perfectamente cómo, según Ricoeur, esta intencionalidad histórico-teológica atraviesa ambos Testamentos: «Igual que la Biblia hebrea está estructurada según el ritmo alterno de su temporalidad narrativa, así la Biblia cristiana está arraigada en la configuración de acontecimientos que hace a la identidad de Jesús a la vez históricamente creíble y cumpliendo la promesa divina. El tiempo monumental de la historia bíblica englobante pone juntos los relatos de la liberación divina en la Biblia hebrea y la doble descripción de Jesús divino-humana en la Escritura cristiana fundamentando la identidad de las comunidades bíblicas de fe y de interpretación» (*ibid.*, p. 244).

El misterio del tiempo y la eternidad

Sobre todo hemos considerado el problema de las relaciones entre la narración y el pasado histórico en Ricoeur. Quedaría por considerar los dos límites sobre los que, en su opinión, se apoya el relato en la Biblia: 1) límites externos cuando se confronta con otros modos de discurso que expresan de forma diferente el tiempo; 2) límites internos cuando, una vez agotados todos sus recursos, confina lo «inescrutable» y multiplica las experiencias-límite de eternidad (*Tiempo y narración* III, pp. 374-392 [de la ed. francesa]). Así pues, quedaría primeramente por estudiar la manera en que los otros géneros literarios no narrativos articulan la temporalidad en el seno del «gran intertexto» que constituye la Escritura, y aquella otra que, por sus interacciones, expresa la relación del hombre con la eternidad. El Pentateuco se caracteriza así por el entrecruzamiento entre lo inmemorial de la narración, «profundizado hacia atrás por los prólogos que preceden a los relatos de alianza y de liberación...», y lo inmemorial de la Ley, «que se expresa con mayor densidad en la teofanía del Sinaí» (*Tiempo y narración* III, p. 389, nota 2 [de la edición francesa]). Pero, al mismo tiempo, la brecha «prospectiva» abierta en el tiempo por la profecía, vuelta hacia la irrupción de un futuro inmediato, impide a las tradiciones «retrospectivas» del Pentateuco mantener al pueblo en la ilusión de la seguridad adquirida. Después, esta histórici-

dad profético-narrativa entra por lo demás en confrontación con la tercera «escritura», la de los Escritos sapienciales y su presente a la vez cotidiano e inmutable. Por último, todas las figuras de la temporalidad se encuentran celebradas y actualizadas en las diversas formas de Salmos (*Tiempo y narración* III, pp. 289-390 [de la ed. francesa]).

Quedaría por considerar después cómo el texto bíblico «trata de expresar» la eternidad, en el registro de la fidelidad a la Alianza, en la revelación del Nombre divino (en Ex 3,14a, el «yo soy el que soy» corresponde al Dios de los Padres, Yahvé Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob; cf. *L'herméneutique biblique*, p. 334-335). En la misma perspectiva, el «comienzo» en Gn 1,1 no debe ser pensado fuera de la historia de los siete días que inaugura, ni de la sucesión de los otros comienzos instauradores de fidelidad que son la llamada de Abrahán (en Gn 12,1) o el acontecimiento de la liberación de Egipto en Ex 13-14. En cuanto a la literatura sapiencial o himnica, sitúa sobriamente en contraste la eternidad divina con la dimensión efímera de la existencia humana, bajo el modo de la alabanza: «A tus ojos, mil años son como un ayer, como un día que pasa, una hora en la noche» (Sal 89,4), o de la queja: «El hombre es como la hierba. La hierba se seca y la flor se marchita. Pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre» (Is 40,7b-8; cf. también los acentos de Qohélet; *Tiempo y narración* III, pp. 379-381 [de la ed. francesa]).

Mediante esta multiplicidad de tonalidades no especulativas es como el pensamiento bíblico designa la eternidad como trascendiendo la historia «del ambiente de la historia». A fin de cuentas, es el Nombre impronunciable de Yahvé el que expresa «el punto de fuga común a lo suprahistórico y a lo infrahistórico. Acompañado por la prohibición de las imágenes talladas, este "nombre" preserva lo inescrutable y lo pone a distancia de sus propias figuras históricas» (*Tiempo y narración* III, p. 381, nota 1 [de la ed. francesa]).

De esta manera, en la propia forma en que el relato de la Escritura es conducido a sus límites es en lo que consiste su respuesta al misterio del tiempo, de la eternidad y de Dios, puesto que la Biblia hebrea puede ser leída como el «testamento del tiempo en sus relaciones con la eternidad divina» (*Tiempo y narración* III, p. 389 [de la ed. francesa]).



IDTP

Elizabarrutiko Teologia eta Pastoraliza Institutua
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral

LIBURUTEGIA • BIBLIOTECA

Los judeocristianos: testigos olvidados. Ellos mismos jamás se llamaron así. Sus adversarios los llamaron en un sitio «ebionitas», en otro «nazoreos». De una manera u otra, continuaron observando en el oriente del Imperio romano los mandamientos de la Ley de Moisés, como buenos judíos que pretendían ser, y profesando su fe en Jesucristo, como herederos fieles de la comunidad-madre de Jerusalén. En el siglo v, cuando comenzaban a desaparecer, san Jerónimo los fulmina no son «ni judíos ni cristianos». ¿Que eran entonces? A través de los testimonios patristicos, he aquí una página olvidada de la historia de la Iglesia para releer el Nuevo Testamento.

Los judeocristianos:
testigos olvidados

Introducción	4	5 – Un movimiento que perduró en el tiempo	36
1 – Para describir la identidad de los grupos llamados «judeocristianos»	6	Un debate entre Jerónimo y Agustín	
Ambigüedad de una expresión		El final de los judeocristianos	
Características de los judeocristianos		6 – En las raíces de los ebionitas y los nazoreos	40
Las fuentes		Convicciones y prácticas	
2 – Judíos creyentes en Cristo a mediados del siglo II	13	Desarrollos cristológicos	
El Diálogo con Trifón de Justino		De la Iglesia de Jerusalén ..	
Los Reconocimientos del Pseudo-Clemente		... a las comunidades judeocristianas	
3 – Historia y pensamiento de los ebionitas	18	Una parte de la memoria de los discípulos de Jesús borrada	
De Ireneo a Hipólito		Conclusión	54
De Tertuliano a Orígenes		Apéndice: los elkasaitas	55
Eusebio de Cesarea		Lista de recuadros	5
4 – Los nazoreos según Epifanio	28	Para continuar el estudio – Traducciones	57
Nazoreos, jeseenos, cristianos		Actualidad	
Características de los nazoreos		Reflexión	58
Valor del testimonio de Epifanio		Biblia e historia según Paul Ricoeur (II)	
¿De dónde provienen los nazoreos?		(François-Xavier Amherdt)	