

LA FILIACIÓN EN ALGUNAS TRADICIONES JUDEOCRISTIANAS PRIMITIVAS

F. Stanley Jones

California State University, Long Beach (Estados Unidos)

Las discusiones modernas sobre el judeocristianismo están bloqueadas hasta grados insospechados por cuestiones terminológicas. En breve, «judeocristianismo» no significa lo mismo para todos. Por otra parte, cuando llegamos al capítulo de la cristología, nos encontramos con un prejuicio extendidísimo: a saber, que los judeocristianos tenían una cristología propia. Dada esta situación, antes de acercarnos al tema de la filiación en las tradiciones cristianas primitivas, hay que abordar primero estas dos cuestiones, siquiera someramente.

En 1958 Jean Daniélou enunció una definición ideológica de «judeocristianismo» que ha tenido gran influencia: es «la expresión del cristianismo en categorías mentales del judaísmo tardío». Postuló también que «la primera teología cristiana se expresó en categorías judeosemíticas»¹. El libro de Daniélou pasa después a presentar sistemáticamente esta teología y dedica dos capítulos a la cristología.

El modelo de Daniélou es atractivo, pero en la discusión crítica sobre el judeocristianismo ha sido generalmente rechazado por considerar que se trata de un modelo artificial que no tiene correspondencia con ninguna modalidad de cristianismo conocida². No obstante, esta definición continúa extraordinariamente viva en la literatura que se escribe sobre el tema.

1. *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. I: The Theology of Jewish Christianity*, tr. J. A. Baker, London 1964, 10.

2. Esta crítica está resumida, con referencias a otros estudiosos, en M. Simon, «Réflexions sur le judéo-christianisme», en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty. II: Early Christianity*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 23.2), Leiden 1975, 53-76, aquí 65-66. Para una primera formulación de la crítica más esencial, véase particularmente R. Murray, «Recent Studies in Early Symbolic Theology»: *Heythrop Journal* 6 (1965) 412-433, aquí 420, y G. Strecker, «On the Problem of Jewish Christianity», apéndice 1 en W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (tr. inglesa), ed. R. A. Kraft y G. Krodel, Philadelphia 1971, 241-285, aquí 243, n. 5 (en el original alemán, 247, n. 1).

Como alternativa existe una definición etnológica muy sencilla de judeocristianismo (judíos de nacimiento que se hicieron cristianos), la cual también ejerce un atractivo similar. No obstante, a lo más tardar, después de la primera generación, esta definición se vuelve problemática. Los hijos de los judeocristianos, ¿habrán de ser considerados también ellos 'judíos de nacimiento'?³.

También fallan los intentos de resucitar las antiguas categorías de «Nazarenos» o «Ebionitas»⁴, al pretender con tales autodenominaciones dar a entender algo uniforme y fijo, cuando, en realidad, uno de los resultados más seguros de la crítica histórica estima que en el primer cristianismo estas autodenominaciones eran algo extraordinariamente fluido y variable⁵. A menudo estos intentos van acompañados de la reviviscencia de la distinción científicamente obsoleta entre judeocristianos ortodoxos y heterodoxos (heréticos).

La crítica histórica muestra, por el contrario, que una definición de judeocristianismo útil para los estudiosos ha de apuntar hacia grupos sociológicos específicos de la antigüedad caracterizados por su praxis (sábado, calendario, circuncisión, pureza sexual, orientación de la oración), por sus creencias cristianas (cristología) y por una relación genética con los primerísimos judeocristianos étnicos. Una definición de esta índole concuerda con la realidad social característica de los judeocristianos primitivos tal y como aparece reflejada en los textos antiguos y en buena medida permite también excluir los movimientos judaizantes que han surgido periódicamente entre los cristianos de la gentilidad.

En resumidas cuentas, parece ser necesaria una definición compleja y dinámica del judeocristianismo: el judeocristianismo primitivo es un fenómeno complejo que inicialmente incorpora la totalidad del movimiento que más tarde se conocerá como cristianismo. Este estadio puede denominarse «primerísimo judeocristianismo» y coincide con el «primerísimo cristianismo». Este primerísimo judeocristianismo estaba compuesto por judíos⁶ que veneraban a Jesús y abarcaba una variedad indeterminada de planteamientos acerca de todo tipo de cuestiones doctrinales y sociales.

3. O. Skarsaune, «Jewish Believers in Jesus in Antiquity: Some Lessons from a History Project»: *Mishkan* 42 (2005) 45-56, aquí 46, no hace referencia a ello.

4. Vg., R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity from the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, (SPB 37), Leiden 1988; S. Häkkinen, *Köyhät kerettiläiset: Ebionit kirkkoisien teksteissä*, (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 223), Helsinki 1999; Íd., «The Ebionites: How the Heirs of the Earliest Christianity Became Heretics»: *The Fourth R* 18.5 (September-October 2005) 5-10, 18. El análisis introductorio de A. F. J. Klijn y G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, (NT.S 36), Leiden 1973, sigue teniendo su influencia.

5. Véase, por ejemplo, el extenso recuento de nombres para los primeros cristianos en A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 410-436, o H. Karpf, «Christennamen», en RAC II, ed. Theodor Klauser, Stuttgart 1954, 1114-1138.

6. La cuestión de quién es judío ha suscitado recientemente más de un estudio; véase, v.g., S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, (Hellenistic

Debe distinguirse entre el primerísimo judeocristianismo y lo que podríamos denominar «primer judeocristianismo», que es un desarrollo a partir del primerísimo cristianismo. Las características del primer judeocristianismo son (1) confesión de Cristo, (2) observancia judía tradicional (en concreto, una o más de las prácticas siguientes: [a] sábadó, [b] leyes sobre la pureza sexual, [c] circuncisión, [d] asistencia a la sinagoga, [e] calendario, [f] oración orientada hacia Jerusalén), y (3) una relación genética directa con el primerísimo judeocristianismo⁷.

Aunque el «judeocristianismo primitivo» resulta difícil de definir, una clave para el estudio del judeocristianismo antiguo se halla ciertamente en los grupos sociológicamente identificables comprendidos bajo mi categoría de «primer judeocristianismo». Así, en esta ponencia empezaremos con estos grupos y a continuación echaremos la mirada hacia atrás, hacia el «primitivísimo judeocristianismo», en vez de intentar una aproximación estrictamente diacrónica que empiece con el material más antiguo y después va avanzando hacia adelante⁸.

Planteemos ahora la segunda cuestión preliminar mencionada más arriba: ¿tenían los judeocristianos una cristología propia? Ya hemos dicho que J. Daniélou dedicó dos capítulos a explicar la cristología propia del judeocristianismo. Hay también un libro titulado *The Christology of Early Jewish Christianity* que básicamente sigue la definición de Daniélou. Pero, tal y como hemos dicho antes⁹, tanto la presentación de Daniélou como este último libro de R. Longenecker, se resienten por manejar definiciones caprichosas de judeocristianismo discutidas más arriba y describen una abstracción carente de correlato histórico real.

Pero incluso estudiosos con una orientación histórica más marcada como Wilhelm Bousset han postulado que la comunidad palestina primitiva profesaba una cristología característica (según Bousset, una cristología del Mesías-Hijo del Hombre)¹⁰. También H. J. Schoeps postuló y describió la que —según él— sería cristología propia de los judeocris-

Culture and Society 31), Berkeley 1999. Esta cuestión, por supuesto, tiene gran relevancia de cara a definir el judeocristianismo.

7. Esta afirmación amplifica ligeramente lo que escribí en F. S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine «Recognitions»* 1.27-71, (SBL.TT 37, Christian Apocrypha Series 2), Atlanta 1995, 164 n. 21. Esta definición se basa en las sugerencias de M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, tr. H. McKeating, Oxford 1986, 237-238 (original francés 277-279); Id., «Problèmes du judéo-christianisme», en *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés: Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), Paris 1965, 1-17, aquí 1-11, y G. Strecker, «Judenchristentum», en TRE 17 (1988) 310-325, aquí 311.

8. Para una aproximación más o menos semejante, véase Strecker, «On the Problem of Jewish Christianity», 244 (alemán original, 248).

9. Acerca de las dificultades de la obra de Longenecker, véase Simon, «Réflexions sur le judéo-christianisme», 67-69.

10. W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, tr. J. E. Steely, Nashville 1970, 31-56.

tianos. Partió de las observaciones de los Padres de la Iglesia, según las cuales los judeocristianos pensaban que Jesús era «un hombre entre los hombres» y además negaban la concepción virginal. Schoeps la calificó como «cristología adopcionista». A continuación Schoeps recorrió el camino hacia atrás hasta la cristología del Hijo del Hombre y analizó la concepción de Jesús como nuevo Moisés¹¹.

Además de que hoy en día sabemos que en el cristianismo antiguo la «cristología adopcionista» abarcaba un área mucho más amplia que el judeocristianismo, por otro lado hay que notar que cuando se postula que el judeocristianismo tenía una cristología propia, se está presuponiendo que los judeocristianos formaban una unidad monolítica (o casi monolítica) que en realidad jamás existió. En los últimos siglos hemos sido cada vez más conscientes de la pluralidad del cristianismo primitivo, y en las últimas décadas esa conciencia ha seguido creciendo. Pues es de suponer que también entre los judeocristianos se diera una amplia diversidad¹².

Hubo un movimiento característico del primer judeocristianismo que favoreció tradiciones acerca del Hijo de Dios y cuyas doctrinas giraban en torno a un escrito conocido como *Libro de Elchasai*¹³. Se cree que el *Libro de Elchasai* se escribió en el año 116-7 d.C., durante las guerras de Trajano contra los partos; así parece indicarlo el extracto siguiente:

Después de que se hayan cumplido de nuevo tres años del Emperador Trajano, [a contar] desde que sometió a su autoridad a los partos, cuando se hayan cumplido tres años, se encontrará la guerra entre los ángeles de la impiedad del norte: por eso, todos los reinos de la impiedad se zarandearán (Hipólito, *Refutatio* IX, 16, 4).

La precisión cronológica contenida en esta cita debería ser aceptada como referencia para situar otro texto de Hipólito que dice que se proclamó un nuevo perdón de los pecados «en el tercer año de Trajano» (*Refutatio* IX, 13, 4). Si es verdad que esta frase pertenecía al *Libro*¹⁴, entonces se estaría computando con arreglo a una cronología local que

11. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 71-116.

12. Compárense las notas de Strecker, «Judenchristentum», 311.

13. Para una introducción a esta obra, así como para una reconstrucción y traducción de los fragmentos, véase el suplemento en F. S. Jones, «The Book of Elchasai in Its Relevance for Manichaean Institutions with a Supplement: The Book of Elchasai Reconstructed and Translated»: ARAM 16 (2004) 179-215, aquí 190-215.

14. F. J. A. Hort, *Notes Introductory to the Study of the Clementine Recognitions: A Course of Lectures*, London 1901, 85, y E. Schwartz, «Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen»: ZNW 31 (1932) 151-199, aquí 195 n. 3, asume que esta referencia era sencillamente una extrapolación de lo dicho en *Refutatio* IX, 16, 4. Siguen esta perspectiva Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, 56 n. 1, 60, y G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, (TSAJ 8), Tübingen 1985, 63.

contaba los años a partir de la asunción del poder en aquella zona por parte de Trajano (tal y como se explicita en la cita de arriba)¹⁵.

Ludwig Koenen, «Manichaeism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought», en *Codex Manichaeus Coloniensis: Atti del simposio internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, eds. L. Cirillo-A. Roselli, 285-332, (Studi e Ricerche 5), Cosenza 1986, 288, y Luigi Cirillo, «L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine»: *Ricerche Storico Bibliche* (1989) 121-37, 133 afirman que el *Libro* es de 116 d.C. Esta teoría evita la necesidad de postular una publicación progresiva del *Libro* en fascículos a lo largo de un período de tiempo que se extiende, por lo menos, de 101 d.C. hasta 116 d.C.¹⁶.

Una variante de esta postura afirma que Elchasai empezó a enseñar en público en 101 d.C. pero que no escribió el libro hasta 116 d.C. Así piensa por ejemplo Hans Waitz, «Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai», en *Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebenzigsten Geburtstag (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, Leipzig 1921, 87-104, aquí 102. Otra posibilidad consistiría en ignorar la datación de la cita de arriba a fin de sostener como fecha de composición 100 o 101 d.C.¹⁷.

Es fácil identificar que el *Libro de Elchasai* pertenece al primer judeocristianismo, puesto que prescribe la observancia del sábado (Hipólito, *Refutatio* IX, 16, 3) y enseña que hay que rezar mirando hacia Jerusalén, tal y como se lee en el siguiente extracto:

15. Para la discusión en torno a esta cronología local, véase F. S. Jones, recensión de G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, en JAC 30 (1987) 200-209, aquí 207-208, y L. Cirillo, «Elchasai e la sua 'rivelazione'»: RSLR 24 (1988) 311-330, aquí 320.

16. Ésta es la teoría de W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk: Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig 1912, 10, 14, 58 y *passim*.

17. Así J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J. C.-300 ap. J. C.)*, (Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 2.^a ser., 28), Gembloux 1935, 140, y A. Y. Collins, «The Early Christian Apocalypses», en J. J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, (Semeia 14), Missoula 1979, 61-121, aquí 75.

Otros estudiosos afirman una fecha en una publicación y otra en una distinta; así, v.g., H. Lichtenberger, «Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts»: ZTK 84 (1987) 36-57, aquí 46, que prefiere 100-101 d.C., mientras que en Íd., «Synkretistische Züge in jüdischen und judenchristlichen Taufbewegungen», en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, (WUNT 66), Tübingen 1992, 85-97, aquí 93, escoge una fecha anterior al final de la guerra en el 117; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, (WUNT 36), Tübingen 1985, 65, parece seguir la fecha de 101 d.C., mientras que en Íd., «Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism»: VC 37 (1983) 260-287, aquí 280-281 n. 3, prefiere una fecha más tardía.

Una vieja posición de la crítica era datar la obra a finales del siglo II o comienzos del siglo III; véase Hort, *Notes Introductory*, 83-86: comienzo del siglo III; A. Ritschl, «Über die Sekte der Elkesaiten»: *Zeitschrift für die historische Theologie* 23 (1853) 573-594, aquí 593: último tercio del siglo II; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen 1909-1910, 535; Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 327.

Pues él [Elchasai] prohíbe que se rece mirando a Oriente, pues dice que uno no debería orientarse de esta manera, sino que más bien debería mirar a Jerusalén este donde esté: algunos, para mirar a Jerusalén tendrán que volverse de este a oeste, otros tendrán que volverse de oeste a este, otros de norte a sur y otros de sur a norte, de modo que desde cualquier lado el rostro esté de frente a Jerusalén (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 5).

Hay quien ha negado que el *Libro de Elchasai* contenga elementos cristianos¹⁸, pero las afirmaciones cristológicas acerca del Hijo de Dios de las que hablaremos más tarde denotan ya desde el principio un sesgo cristiano.

Tradicionalmente el *Libro de Elchasai* ha sido considerado como un *unicum*, como algo estrafalario. Se contiene una vaga referencia al mismo, sin citar el título, en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38, que a su vez la extrajo de una homilía perdida de Orígenes. La publicación del *Panarion* de Epifanio suministró al mundo moderno una información más detallada sobre esta obra, pero no sabemos hasta qué punto es fiable la descripción de Epifanio. No se pudo contar con información segura sobre el *Libro de Elchasai* hasta 1841, cuando se descubrió un manuscrito de la *Refutatio* de Hipólito. Y ha sido tras el hallazgo relativamente reciente (en la década de los 70) de una antigua «vida» de Mani —en la cual quedaba claro que Mani había sido educado en una comunidad cristiana elchasaita— cuando ha quedado claro que el *Libro de Elchasai* tuvo una relevancia de primer orden para la historia del mundo. Hoy en día estos descubrimientos se combinan con un renovado interés por escuchar y respetar las «voces perdidas» del cristianismo antiguo. En la actualidad, bien podría considerarse el *Libro de Elchasai* como un documento fundante del cristianismo siríaco primitivo, más aún, como una voz del

18. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 142, 153-154; Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, 67; A. F. J. Klijn, «Alchasaïos et CMC», en L. Cirillo y A. Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del simposio internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, (Studi e Ricerche 4), Cosenza 1986, 141-152, aquí 149-150, 152; Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 207, e Íd., «The Book of Elchasai: A Jewish Apocalypse»: *Aula Orientalis* 5 (1987) 101-106, aquí 103; cf. K. Rudolph, *Antike Baptisten: Zu den Überlieferungen über frühjüdische –und christliche Taufsekten*, (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 121.4), Berlin 1981, 14. Esta línea de investigación de vez en cuando invoca la autoridad de Brandt, *Elchasai*, el cual realmente pensaba que Elchasai mismo adoptó las ideas judeocristianas para tratar de convencer a los judeocristianos y de ahí que compusiera una nueva página con la visión de los dos enormes ángeles (58), aunque Brandt verdaderamente piensa que Elchasai era judío y que las primeras páginas compuestas por él son de cuño judío (37); cf. F. Haase, recensión de W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*, en *Theologische Revue* 11 (1912) 483-485, aquí 484, y J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford 1993, 685-686. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 142, 151, 154 n. 1, estimaba (en realidad, contra Brandt) que el *Libro* contenía originalmente una visión de un ángel y que, más tarde, fue reemplazaba por Cristo y el Espíritu Santo; esta línea de investigación ha ido más allá cuando Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 196-199, postula que el libro, originalmente judío, comenzaba con la visión de los enormes ángeles (el Gran Rey y el Espíritu Santo).

cristianismo antiguo *in genere* que está dotada de una clara personalidad y creatividad.

Por lo que respecta al género, la categoría en la que mejor encaja el *Libro de Elchasai* es en la de ordenanzas de la primera iglesia cristiana, pues ofrece una serie de instrucciones acerca del modo en que debe comportarse el creyente en determinadas situaciones¹⁹. En los extractos que nos han llegado, se utiliza la primera persona del singular por lo menos en dos pasajes:

1) Ἐγὼ de dónde, dice, conocí las dimensiones? (καὶ πόθεν, φησιν, ἔγνων τὰ μέτρα;) Desde las montañas vi que sus cabezas llegaban más alto que ellas [las montañas], y habiendo conocido la dimensión de la montaña, de ahí es como supe cuáles eran las dimensiones de Cristo y del Espíritu Santo (Epifanio, *Panarion* XXX, 17, 7).

2) Dije de nuevo: oh, adúlteros y adúlteras [...], si quisierais arrepentiros [...] πάλιν λέγω, ὃ μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες [...], εἰν θέλητε ἐπιστρέψαι (Hipólito, *Refutatio* IX, 15, 3).

En el primer pasaje se evidencia que el autor hace acto de presencia en el *Libro*. Este autor emplea la primera persona para describir cómo logró medir a los dos ángeles que vio. Habla desde una perspectiva humana y describe qué vio y cómo pudo llegar a conocer la medida de los ángeles. Esta presencia del autor en el *Libro* indica que el escrito se presenta como algo contado por un humano. La primera persona en singular del segundo pasaje debe referirse también, con toda seguridad, al autor, que vuelve así a hacer acto de presencia en el texto, esto es, al responsable humano del *Libro de Elchasai*. La segunda cita muestra que este humano desempeña una función de legislador dotado de autoridad. Estas señas permiten una apreciación del *Libro de Elchasai* como ordenanza eclesiástica antes que como apocalipsis, que es como tradicionalmente se ha clasificado la obra.

Hay algunas afirmaciones acerca de la composición de la obra que no resultan fáciles de conciliar:

A) Un tal Alcibiades, que vivía en Apamea de Siria, [...] vino a Roma, trayendo un libro y diciendo que cierto hombre justo llamado Elchasai lo había recibido de Seres (= pueblos tártaros orientales que comerciaban con la seda, [N. del T.]) de Partia. (2) Se lo pasó a alguien llamado Sobiai; [el libro] había sido revelado por un ángel... (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 1-2).

B) Entonces, el llamado Elchai se unió a ellos [los Oseanos] en tiempos del emperador Trajano después del advenimiento del Salvador. Era un pseudo-profeta. Escribió un libro conforme a una profecía o como si hubiera sido inspirado por la sabiduría divina (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 4).

19. Ver los detalles de esta perspectiva en mi «The Genre of the Book of Elchasai: A Primitive Church Order, Not an Apocalypse», en A. Özen (ed.), *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft: Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag*, Frankfurt 1996, 87-104.

C) Pasa de contrabando productos de su fantasía so capa de revelación (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 7).

D) Ellos [los elchasaitas] poseen cierto libro del que dicen que ha caído del cielo y que quien lo escuche y tenga fe recibirá perdón de sus pecados, un perdón diferente del que Cristo Jesús dio (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

Resumiendo estos datos, parece que el autor del *Libro de Elchasai* debe ser considerado no sólo como simple legislador, sino como legislador profético. De algún modo en el libro se hace presente un elemento trascendente. A veces se piensa que la totalidad del *Libro* procede de un ángel que vio el autor, pero a la luz del texto acerca de la medida del ángel (Epifanio, *Panarion* XXX, 17, 7, citado arriba), parece claro que a veces el autor escribe en nombre propio.

Nuestro conocimiento de la profecía cristiana primitiva no es tan completo como nos gustaría. Un método para comprender a Elchasai, el supuesto autor del *Libro*, consiste en compararle con Pablo. También Pablo tuvo una visión de Cristo y/o del Hijo de Dios (1 Co 15, 8 y Ga 1, 16) y, según parece, sacó a raíz de esta visión parte (¿quizá la esencia?) de su kerygma (Ga 1, 16). Pero fue también receptor de otras revelaciones (por ejemplo, Ga 2, 2; 2 Co 12, 2-5) y percepciones divinas que no se derivan directamente de su primera visión. Además cita otras fuentes de la revelación divina como el Antiguo Testamento (por ejemplo, 1 Co 9, 9), escribe en su propio nombre como dotado de autoridad religiosa (por ejemplo, 1 Co 7, 12. 40) y erige su palabra como piedra de toque para otros profetas (1 Co 14, 37). Sugerimos que a Elchasai hay que entenderle de un modo parecido: es verdad que se refiere una visión del Hijo de Dios, pero no hay datos suficientes como para afirmar que el relato de la visión constituye el armazón del *Libro de Elchasai* (lo cual haría del *Libro de Elchasai* un apocalipsis)²⁰. De hecho, la evidencia parece desmentir esta concepción²¹. Elchasai era una persona inspirada que encontró lo divino en varios lugares distintos, incluyendo, además de la visión, precedentes históricos judíos²², los Seres de Partia (seguramente,

20. En el marco de los trabajos del *Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature Genres Project*, John J. Collins formuló la siguiente definición del género, que ha tenido una aceptación muy extendida: '*Apocalipsis*' es un género de literatura de revelación con una estructura narrativa, en la que un ser de otro mundo media una revelación en un receptor humano, desvelando una realidad trascendente que es, a la vez, temporal —en la medida que afronta una salvación escatológica— y espacial —en la medida que implica otro mundo sobrenatural—. Así su «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», en J. J. Collins (ed.), *Apocalypse*, 9.

21. Para la evidencia concerniente a la estructura y orden del *Libro de Elchasai*, véase mi «The Genre of the Book of Elchasai»; una reconstrucción del *Libro* sobre la base de esta evidencia se encuentra en el suplemento a mi «The Book of Elchasai in Its Relevance for Manichaean Institutions», 190-215.

22. Véase Epifanio, *Panarion* XIX, 2, 1: «[Elchasai] [...] aducía un testimonio según el cual, durante la cautividad de Babilonia, un tal Fineas, sacerdote del linaje de Leví y Aarón y del antiguo Fineas, en Susa adoró a Artemisa y de ese modo evitó su muerte en tiempo del rey Darío».

«traficantes de seda» = chinos) o simplemente del conocimiento humano general (sabiduría)²³.

El modo en que le llegó el cristianismo a Elchasai es una cuestión inexplorada. Por la referencia a la guerra de Trajano contra los partos, lo más probable es que Elchasai viviera en la Mesopotamia superior²⁴. La ubicación en territorio parto es la que mejor se ajusta a la situación de persecución que el *Libro* presupone. Al parecer, fue durante la represión de la revuelta después de la conquista inicial cuando algunos cristianos apostataron de su fe. Tal apostasía era consentida por Elchasai, siempre y cuando se negara sólo con los labios y no con el corazón:

[Elchasai] [...] dijo que no es pecado incluso si uno adora a los ídolos en tiempo de una persecución inminente, siempre y cuando uno no adore en su conciencia y confiese tan sólo con la boca y no con el corazón (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 8).

[Elchasai] [...] el primero de cuantos predicaban la apostasía [...] diciendo que uno no incurre en culpa cuando participa en los abominables sacrificios de la idolatría, engaña a quienes le oyen y niega su propia fe con la boca (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 2).

[Según la opinión de los elchasaitas] renegar de la fe es cosa indiferente, y el hombre apercebido, en caso de necesidad, renegará con la boca, aunque no en su corazón (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

[Elchasai] [...] aducía un testimonio según el cual, durante la cautividad de Babilonia, un tal Fineas, sacerdote del linaje de Leví y Aarón y del antiguo Fineas, en Susa adoró a Artemisa y de ese modo evitó su muerte en tiempo del rey Darío (Epifanio, *Panarion* XIX, 2, 1).

Parece ser que la ocasión para la publicación del libro fue la represión de la revuelta, pues Epifanio indica que esta doctrina de la simulación se encontraba al principio del escrito (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 2)²⁵.

Según esto, se deduce que la obra de Elchasai *presupone* una presencia cristiana. A estos cristianos les preocupaba su comportamiento

23. Véase la cita tomada del *Libro* en Hipólito, *Refutatio* IX, 17, 1: «Ahora no leas este libro a cualquiera, y guarda cuidadosamente estos mandamientos, porque no todos los hombres son dignos de confianza ni todas las mujeres rectas».

No tan claro es el modo de razonamiento (¿humano o divino?), detrás de la siguiente afirmación del *Libro*: «Hijos, no vayáis hacia la imagen del fuego, porque os engañaréis. Pues tal es la decepción. Porque vosotros lo veis —dice— muy cerca, aunque viene de lejos. No vayáis hacia su imagen; id más bien a la voz del agua» (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 7).

24. Comparar G. Strecker, «Elkesai», en id., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, 320-333, aquí 322 (voz originalmente en RAC IV, Stuttgart 1959, 1171-1186, aquí 1173: «im syrisch-parthischen Grenzgebiet, also am Oberlauf des Euphrat»). Thomas, *Le mouvement baptiste*, 141, localiza a Elchasai en verdad en territorio parto. La referencia a la guerra hace de la localización parta algo mucho más probable que la de Transjordania, sugerida, a veces, conforme a la base de Epifanio; así, *v.g.*, Brandt, *Elchasai*, 1; H. Lietzmann, *A History of the Early Church*, tr. B. L. Woolf, I, London 1937-1951, 187; Waitz, «Das Buch des Elchasai», 102.

25. Véase la discusión de este pasaje y el orden de los fragmentos en mis «The Book of Elchasai in Its Relevance», 209-211, y «The Genre of the Book», 91-96.

durante la persecución; la contribución de Elchasai consistió en ofrecer una orientación en aquella situación y en profetizar el fin de la ocupación de Trajano. Asimismo está claro que Elchasai *presupone* un mensaje cristiano del que forman parte los siguientes elementos: un Hijo de Dios que se aparece, un juicio venidero y el bautismo. Este kerygma presenta correspondencias notables con lo que según 1 Ts 1, 9-10 puede saberse acerca de la primitiva proclamación de Pablo. El modo en que este mensaje llegó a la Mesopotamia septentrional es algo que va más allá de los conocimientos históricos de que disponemos. Una posibilidad es que viniera del Oeste (Antioquía) vía la Ruta de la Seda; Elchasai menciona a los Seres de Partia.

Para el estudio que nos ocupa, tiene su importancia intentar determinar si la modalidad de cristianismo que presupone Elchasai es judeocristiana. Por un lado, los testimonios indirectos apoyan esta posibilidad, pues atribuyen a este movimiento la práctica de la circuncisión (Hipólito, *Refutatio* IX, 14, 1; *Contestatio Pseudo-Clementina* 1, 1; cf. Epifanio, *Panarion* XIX, 5, 1 y XXX, 17, 5), aunque hay que decir que en los fragmentos que nos han llegado del *Libro* no se alude a ella. Por otro lado, Elchasai proporciona argumentos para justificar prácticas judías tradicionales tales como el sábadó (en Hipólito, *Refutatio* XIX, 16, 3 ofrece un argumento astrológico para justificar la observancia del sábadó)²⁶ y, si hay que creer a Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 5²⁷, Elchasai combatió la oración mirando hacia oriente y propugnó la oración mirando a Jerusalén. A la luz de estas dos últimas observaciones, es probable que la comunidad cristiana que conocía Elchasai fuera étnicamente mixta. Elchasai sería partidario del ala judeocristiana de esta comunidad.

Igual que Pablo (1 Co 9, 1; 15, 8; Ga 1, 16), Elchasai sostiene que vio al Hijo de Dios en persona. Pero mientras que Pablo no describe con exactitud qué es lo que vio, Elchasai sí que lo hace:

Un tal Alcibiades, que vivía en Apamea de Siria, [...] vino a Roma trayendo un libro y diciendo que cierto hombre justo llamado Elchasai lo había recibido de Seres de Partia. (2) Se lo pasó a alguien llamado Sobiai; [el libro] le había sido entregado por un ángel cuya altura era de 24 schoenes, que equivalen a 96 millas, mientras que de ancho medía 4 schoenes

26. Sobre astrología en el *Libro* y en la tradición siríaca cristiana, véase mi estudio «The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani)», en L. Cirillo y A. van Tongerloo (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»*, (Manichaean Studies 3), Louvain 1997, 183-200.

27. Esto es negado, v.g., por E. Peterson, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung»: *Theologische Zeitschrift* 3 (1947) 1-15, aquí 5 n. 24, que dice que está fuera de discusión que Elchasai *prohibiera* o polemizara contra un uso cristiano, y G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel. II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130), Göttingen 1983, 188 n. 27 (= *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, tr. M. E. Boring, Minneapolis 1989, 282-283 n. 27), el cual sostiene que la cita comienza con «se debe rezar hacia Jerusalén» y que se trata de un anacronismo el hecho de que Elchasai se negara a rezar hacia el este, pues al comienzo del siglo II no había una dirección fija.

y de hombro a hombro medía 6 schoenes; las huellas de sus pies medían tres schoenes y medio de largo, que equivalen a 14 millas, mientras que de ancho medían 1,5 schoenes y tenían una altura de medio schoene. (3) Dice también que había un ser femenino con él, cuyas dimensiones se correspondían con las del ser arriba mencionado y el ser masculino es el Hijo de Dios, mientras que el ser femenino se llama «Espíritu Santo» [...] y dice, «Digo que éste²⁸ (4) anunció a los humanos un nuevo perdón de los pecados en el tercer año del reinado de Trajano» y ha instituido un bautismo, del cual hablaré más tarde, y dice que ha dispuesto que los que han cometido actos licenciosos, poluciones y transgresiones, incluso si son creyentes, después de que se hayan arrepentido, escuchado el libro y creído, obtendrán el perdón de los pecados mediante este bautismo (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 1-4).

Ellos [los elchasaitas] poseen cierto libro del que dicen que ha caído del cielo y que quien lo escuche y tenga fe recibirá perdón de sus pecados, un perdón diferente del que Cristo Jesús dio (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

Entonces describe a Cristo como una potencia cuyas dimensiones pasa a describir: 24 schoenes de altura, aproximadamente 96 millas, 6 schoenes de ancho, aproximadamente 24 millas, mientras que refiere maravillas similares sobre su espesor y sus pies [...] (2) Está también el Espíritu Santo, y es un ser femenino, y es parecida a Cristo, como una estatua erecta que sobrepasa una masa de nubes y se halla plantada entre dos montañas (Epifanio, *Panarion* XIX, 4, 1-2).

Ellos [los Ebionitas] tienen [...] tanta fantasía como Elchai (6) y piensan que Cristo es una figura antropomórfica invisible para los humanos, de 96 millas de alto, que equivalen a 24 schoenes, 6 schoenes de ancho, que equivalen a 24 millas, y que tiene también no sé cuánto de espesor, mientras que frente a él se yergue invisiblemente el Espíritu Santo con forma de mujer y con las mismas dimensiones (Epifanio, *Panarion* XIX, 17, 5-6).

Se llama Cristo y el Espíritu Santo es su hermana, y tiene forma como de mujer. Cada uno de ellos, Cristo y el Espíritu Santo, tienen 96 millas de alto y 24 millas de ancho (Epifanio, *Panarion* LIII, 1, 9).

La coincidencia exacta entre las medidas que da Hipólito y las de Epifanio supone que estamos ante una tradición segura. Ambos informes coinciden también en que había una mujer de dimensiones similares y que era el Espíritu Santo. Hay variantes en la denominación del ser masculino: mientras que Epifanio lo llama sistemáticamente «Cristo», Hipólito lo llama «Hijo de Dios». En otra cita del *Libro*, Hipólito habla también del «Hijo» del Dios altísimo y le llama «el gran rey» (*Refutatio* IX, 15, 1). Epifanio *Panarion* XIX, 3, 4 conoce el título de «el gran rey», pero se lo atribuye a «Cristo». Aun cuando Epifanio no confirma la designación

28. El texto en este lugar se lee mal. Así, el manuscrito: · λέγων · λέγων τοῦτον εὐηγγελισθαι. Anteriormente, me incliné por asumir la diplografía y omitir un λέγων. Ahora, en razón de la puntuación, me inclino más por ver el segundo λέγων como una corrupción de un original λέγων (tal es la conjetura de D. Holwerda *apud* Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 44 n. d).

«Hijo de Dios», el modo en que Epifanio confirma las medidas exactas de la enorme figura le llevan a uno a confiar en la fiabilidad de las citas de Hipólito. Así pues, parece razonable concluir que en el *Libro de Elchasai* original la figura masculina era denominada «Hijo de Dios».

Dónde obtuvo Elchasai esta concepción tan característica del Hijo de Dios es algo que parece ser una cuestión no resuelta. Antes hemos sostenido que Elchasai probablemente conoció relatos de «apariciones» del Hijo de Dios (después de su crucifixión). Sin embargo, no es tan fácil encontrar paralelos de un Hijo de Dios de 96 millas de alto.

Detengámonos brevemente en la figura de 96 millas. Esta altura resulta hasta difícil de imaginar. 96 millas romanas, a 1.480 metros por milla, ascienden a 142.080 m (142 km) u 88,3 millas británicas. La altura crucero de un avión a reacción es de 11.000 m (cerca de 36.000 pies). Pues bien, 96 millas son cerca de 13 veces más que la altura crucero de los aviones a reacción. Mientras que desde un avión a altura crucero es posible ver el suelo, imaginémosnos que sería ver desde el suelo algo que está 13 veces más alto que los aviones. 142 kilómetros atraviesan la troposfera, que es donde se producen los cambios de tiempo, la estratosfera, la capa de ozono, la mesosfera y se meten bien dentro en la ionosfera.

Un estudioso buscó paralelos en el Budismo Mahayana²⁹. Seguramente no hay por qué ir tan lejos. Otra explicación frecuente de estas enormes dimensiones del Hijo de Dios las vincula con ciertos cálculos judíos acerca del tamaño de Dios. Como paralelo se suele citar sobre todo un escrito judío titulado *Shiur Qomah*³⁰. Se encuentran en él medidas de diversas partes del cuerpo humano descritas de un modo que ciertamente es similar al del *Libro de Elchasai*. Pero si ya era grande el ángel del *Libro*, las medidas de Dios en el *Shiur Qomah* son incomparablemente mayores. Por ejemplo, el *Shiur Qomah* dice que de hombro a hombro Dios mide 160.000.000 parasangs³¹, que equivalen aproximadamente a 864.000.000 kilómetros ó 536.872.000 millas. Esta figura no se puede ni comparar con el ángel que vio Elchasai, que tan sólo medía 35,52 km (22,1 millas) de hombro a hombro.

También se ha hecho una comparación con las medidas del ángel Metratón tal y como aparece en 3 Henoc³². También aquí, sin embargo, el ángel de 3 Henoc es incomparablemente mayor. 3 Henoc 9, 2 dice que a lo largo y a lo ancho Metratón es igual que el mundo; 3 Henoc 48C, 5

29. J. Kennedy, «The Gospel of the Infancy, the Lalita Vistara, and the Vishnu Purana: or the Transmission of Religious Legends between India and the West»: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1917, 209-243, 469-540, aquí 474.

30. M. Smith, «Observations on Hekhalot Rabbati», en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, (Studies and Texts 1), Cambridge 1963, 142-160, aquí 151; Fossum, «Jewish-Christian Christology», 260-262; Ch. A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, (AGJU 42), Leiden 1998, 227.

31. M. S. Cohen, *The Shiur Qomah: Texts and Recensions*, (TSAJ 9), Tübingen 1985, 193 líneas 72-73.

32. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 196 n. 30.

dice que mide de alto 70.000 pasarangs, que equivalen aproximadamente a 378.000 km (234.882 millas). La diferencia de tamaño hace que esta dependencia resulte dudosa³³.

Algo parecido puede decirse de la comparación con Adán. Según una especulación rabínica, Adán originalmente tenía un tamaño enorme, se extendía de punta a punta de la tierra. Después de que hubo pecado, el tamaño de Adán se redujo a 100 ells (50 metros o 164 pies)³⁴. Estas medidas son demasiado grandes o demasiado pequeñas para poder compararlas con el ángel de Elchasai.

Buscando en otras partes, encontramos ciertas descripciones del Anticristo que parecen aproximarse más a las dimensiones del ángel de Elchasai. El *Apocalipsis siríaco de Daniel* describe así al Anticristo: «su estatura es enorme y alta y flota sobre las montañas, igual que las nubes en el cielo»³⁵. En el escrito emparentado *El joven Daniel* 8, 16³⁶ se encuentra una descripción parecida. Parece que la referencia a las nubes en el cielo deriva de Dn 7, 13; la referencia a las montañas recuerda a Elchasai. Comparada con otras descripciones del Anticristo, ésta parece ser algo peculiar³⁷, pero el caso es que está más cerca del ángel de Elchasai que las dimensiones de Dios, Metratón o Adán.

A veces también se hace referencia a los ángeles de *El Pastor* de Hermas, por ejemplo, *Comparación* IX, 6, 1 (uno más alto que una torre) y VIII, 1, 2 (un ángel muy alto que poda un árbol; en VIII, 3, 3 se le identifica con Miguel), pero su altura no se puede comparar con la del ángel de Elchasai. Lo mismo vale para el «Hijo de Dios» descrito en 4 Esdras 2, 43-47, del que se dice que es apenas un poco más alto que los confesores³⁸. La figura de la visión del *Martirio de Perpetua y Felicidad* 10, 8 es algo más alta, pero, en cualquier caso, apenas se eleva por encima de la altura del anfiteatro³⁹.

Más interesante parece la posible derivación de 1 Cro 21, 16, donde el ángel del Señor se yergue entre el cielo y la tierra y sostiene una espa-

33. Ver incluso Luttikhuisen mismo en «The Book of Elchasai», 104.

34. Véanse los textos en H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, München 1922-1961, 946-948.

35. M. Henze, *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text, and Commentary*, (STAC 11), Tübingen 2001, 47, 92.

36. H. Schmoldt, *Die Schrift 'Vom jungen Daniel' und 'Daniels letzte Vision': Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*, (diss. teol. Universität Hamburg), 1972, 78-79.

37. Véase un cuadro que detalla la fisionomía del Anticristo según los diversos escritos, en K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegesse: Eine altkirchliche Apokalypse*, (SPB 27), Leiden, 1976, 116 y siguientes, y, u.g., W. Bousset, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, London 1896, y un panorama de divulgación a cargo de B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, 2000, particularmente el cuadro en 72-73. Beliar en las *Cuestiones de Bartolomé* 13 queda descrito como 1600 yardas de alto (= 1.463m) y 40 de ancho (= 36,5m).

38. Véase también Henoc Eslavo 1, 4-5.

39. Véase también (más tarde y tal vez en dependencia del *Martirio de Perpetua y Felicidad*) el *Martirio de Mariano y Santiago* 7, 3 (aquí los pies del personaje no tocan la tierra y su rostro está por encima de las nubes) y el *Martirio de Montano y Lucio* 8, 4.

da extendida hacia Jerusalén. Es posible que este pasaje influyera sobre Sb 18, 16, que describe un severo guerrero, portador de una espada afilada, el cual, en pie sobre la tierra, tocaba el cielo.

En la resurrección de Cristo del *Evangelio de Pedro* 39 se describen ángeles de un tamaño similar: tres hombres salen del sepulcro, y dos de ellos sostienen al tercero; las cabezas de los dos llegan hasta el cielo, mientras que la cabeza del que es sostenido sobrepasa los cielos. Esta descripción parece estar relacionada con otra que aparece en *Ascensión de Isaías* 3, 16-17: el ángel del Espíritu Santo y Miguel, el jefe de los santos ángeles, abrirán el sepulcro del Amado y el Amado saldrá sentado sobre sus hombros⁴⁰. El tamaño de los ángeles tiene otro paralelo en *Hechos de Juan* 90, donde la cabeza de Cristo llega hasta el cielo.

Parecería que en estas tradiciones tenemos la explicación del ángel de Elchasai⁴¹: Elchasai quizá sabía que Cristo salió del sepulcro como si fuera un ángel cuya cabeza sobrepasaba los cielos. La presencia del Espíritu Santo con la forma de ángel femenino de dimensiones parecidas puede explicarse por la combinación entre la *Ascensión de Isaías* y el *Evangelio de Pedro*. Desde esta perspectiva, el ángel de Elchasai no es una concepción exótica y extravagante, sino que refleja la noción de Cristo o del Hijo de Dios que él había heredado⁴².

También desde esta perspectiva, el contenido de la revelación del ángel (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 3-4) constituye también una pequeña sorpresa: un nuevo perdón de los pecados, exactamente igual que lo que había hecho Cristo en su aparición previa, que terminó cuando salió del sepulcro en forma de un gran ángel. Estas consideraciones parecen haberse combinado con otra tradición cristiana que le llegó a Elchasai, a saber, la tradición de las apariciones previas de Cristo:

[Alcibíades] dice que Cristo se hizo hombre igual que todos y que no era la primera vez que nacía de una virgen, sino que tanto antes como después

40. Véase el comentario de E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, (Origini, n.s., 1), Bologna 1994, 158-159. Otro texto que menciona «hombres altos de estatura» en la resurrección de Jesús es la *Anaphora Pilati* (recensión A, IX: en C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 21876, 441 línea 1; recensión B, VIII: en Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 447 líneas 8-9).

41. Estas tradiciones han sido mencionadas, a veces, indiscriminadamente en relación con el ángel de Elchasai, pero pocas veces han sido identificadas cada una como fuente de la concepción de Elchasai. Véase H. von Schubert, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments*, Berlin 1893, 100; A. Siouville (Auguste LeLong), *Hippolyte de Rome: Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, (Les textes du christianisme 6), Paris 1928, 196 n. 1; Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 65; Ch. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, 388.

42. G. G. Stroumsa, «Le couple de l'ange et de l'esprit: Traditions juives et chrétiennes»: RB 88 (1981) 42-61, explora la posibilidad de que la noción de un par de ángeles pudiera estar en deuda con las tradiciones judías acerca de los dos querubines que cubren el arca de la alianza. En particular, es interesante la afirmación del Talmud de Babilonia Yoma 54a-b que describe los querubines abrazándose como un hombre y una mujer. Véase la discusión de otros textos relacionados con Orígenes y la literatura posterior en Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 195.

ha sido engendrado muchas veces y, tras haber sido engendrado, se ha aparecido y ha vuelto a nacer, cambiando de nacimiento y transmigrando a otro cuerpo (Hipólito, *Refutatio* IX, 14, 1).

[Los Elchasaitas] no confiesan que Cristo sea uno, sino que dicen que el [Cristo] de arriba es uno y que transmigra muchas veces a muchos cuerpos y que ahora [está] en Jesús. Así, en una ocasión vino a la existencia [directamente] desde Dios, en otra ocasión se hizo espíritu, en una ocasión nació de una virgen y en otra ocasión, no. Y a partir de entonces este [Cristo] único continuamente transmigra de cuerpo a cuerpo y se da a conocer en muchos lugares a la vez (Hipólito, *Refutatio* X, 29, 2).

[Los Sampseos] confiesan a Cristo de nombre, lo consideran criatura y dicen que está apareciéndose continuamente en el tiempo. Primero se formó en Adán, pero se desvistió del cuerpo de Adán y se lo vuelve a poner cuando quiere (Epifanio, *Panarion* LIII, 1, 8).

Pues algunos de ellos [los ebionitas] dicen que Cristo es Adán y el primero en ser formado y en ser inspirado por el aliento de Dios. (4) Otros dicen que está arriba y que fue creado antes de todas las cosas, y que es un espíritu, y que está por encima de los ángeles, y que gobierna sobre todo, y que se llama Cristo, y que ha heredado la edad que viene. (5) Pero él viene aquí cuando quiere, igual que vino en Adán y se apareció a los patriarcas vestido de un cuerpo. Tras haber venido a Abraham, Isaac y Jacob, el mismo vino al final de los días, se revistió del cuerpo de Adán, se apareció a los hombres, fue crucificado, resucitó y ascendió (Epifanio, *Panarion* XXX, 3, 3-5).

Esta antigua tradición la encontramos también en Pablo, a saber, en 1 Co 10, 4, donde la roca que seguía a los israelitas en el desierto era Cristo⁴³. También Justino defiende la idea de que en las teofanías del Antiguo Testamento quien se aparecía no era otro que Cristo, y esta tesis es también familiar a otros escritores cristianos⁴⁴. Cuando Padres de la Iglesia como Hipólito y Epifanio vuelven a encontrar esta tradición encuadrada en un marco elchasaita, consideran herética esta doctrina—Hipólito la atribuye a influjos pitagóricos (*Refutatio* IX, 14, 1).

La conclusión que parece imponerse por sí misma acerca de las concepciones cristológicas—incluida la filiación divina—del *Libro de Elchasai* es la siguiente: la idea del Hijo de Dios como un ángel enorme y como alguien que se ha aparecido repetidamente de formas diversas a lo largo del tiempo es fácilmente comprensible si la situamos en el contexto del cristianismo del tiempo de Elchasai; emplea elementos que se retrotraen al primerísimo cristianismo. Sin duda hubo también algo de creatividad a la hora de reformular estas tradiciones en el *Libro de Elchasai*, pero las

43. Para la reciente discusión del tema en Pablo, con referencias bibliográficas, cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 315-346, y L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003, 118-126.

44. Véase la discusión y bibliografía en O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy, A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, (NTS 56), Leiden 1987, 409-424. Para otros testigos de esta tradición, cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 190-200.

similitudes con los datos de una tradición más amplia son ciertamente más llamativas⁴⁵. Si se contempla el *Libro de Elchasai* y sus concepciones cristológicas desde la perspectiva del cristianismo occidental tardío (Hipólito y Epifanio), ciertamente se las considerará heréticas, en parte debido a que estas mismas concepciones cristianas primitivas tuvieron en occidente un desarrollo propio, al estar circunscritas a una casilla muy concreta del cuadro⁴⁶. Sin embargo, da la impresión de que el interés de fondo que llevó a estos autores a descalificar como heréticas estas concepciones cristológicas fue el afán por descalificar la prescripciones rituales discordantes del *Libro de Elchasai* (segundo bautismo, bautismos repetidos, observancias astrológicas, sábado, orientación de la oración).

Sin embargo, donde sí que se da una recepción positiva de la concepción elchasaíta del «Hijo de Dios» es en las *Pseudo-Clementinas*, que son las que vamos a considerar a continuación. Aquí lo que nos interesa fundamentalmente es el *Escrito Base Pseudo-Clementino*, que por lo que parece se titulaba *Viajes de Pedro* (Περίοδοι Πέτρου). A excepción de unos pocos fragmentos, los Περίοδοι Πέτρου se han perdido, pero está claro que constituyen la base de las recensiones que nos han llegado y que generalmente se denominan *Recognitiones* (versión latina) y *Homilías* (versión griega). Los Περίοδοι resultan fáciles de reconstruir a partir de los extensos pasajes en que las *Recognitiones* y las *Homilías* concuerdan al pie de la letra⁴⁷. Para un esbozo de reconstrucción de los Περίοδοι, véase mi estudio «Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρου: The Sense of the Pseudo-Clementine Novel»: *Apocrypha* 12 (2001) 53-78, en las páginas 58-61. Más bibliografía y una visión de conjunto del estado de la investigación, en mi estudio «The Pseudo-Clementines: A History

45. Véase, igualmente, A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tr. J. Bowden, Atlanta, GA. ²1975, 51: «La representación de Cristo transfigurado como un gigante es conforme al módulo común entre ortodoxos y herejes por igual».

46. El proceso de circunscripción no se describe directamente en la reciente y detallada panorámica de Gieschen, *Angelomorphic Christology*, que está más bien pendiente de describir la persistencia de las primitivas tradiciones entre los escritores cristianos tardíos. *Ibid.*, 193 y 196-197, sin embargo, Gieschen sí que discute la circunscripción de la tradición en Tertuliano y Novaciano. Grillmeier, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 52, escribe acerca de Tertuliano: «Su distinción acerca de que 'ángel' es nombre propio de función y no de naturaleza resultarán decisivos en la teología latina». D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, (WUNT 109), Tübingen 1999, 205-206, sigue la línea interpretativa que discierne esta suerte de circunscripción ya en Justino. Llegados aquí, entra en juego la historia compleja de la investigación en torno a la cristología angélica, acerca de la cual véase Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 7-25, y Hannah, *Michael and Christ*, 2-11. Tertuliano es, al mismo tiempo, notable por su insistencia (contra el docetismo de Marción) en que las teofanías implicaban la asunción de una carne realmente humana, véase *Adversus Marcionem* III, 9.

47. Las ediciones al uso son: B. Rehm y G. Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, (GCS 42), Berlin ³1992; B. Rehm y G. Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II: Recognitionen in Rufins Übersetzung*, (GCS 51), Berlin ²1994; W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext: Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung*, (TU 48.3), Leipzig 1937. Una concordancia ha sido elaborada por G. Strecker, *Die Pseudoklementinen III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen*, 2 vols., (GCS), Berlin 1986-1989.

of Research»: *The Second Century 2* (1982) 1-33, 53-96 (reimpreso en E. Ferguson [ed.], *Studies in Early Christianity. II: Literature of the Early Church*, New York 1993, 195-262).

La naturaleza judeocristiana de los Περίοδοι la evidencian el hincapié que se hace en la separación menstrual, el mandato de no comer con los no bautizados, los baños rituales que el autor asocia con los fariseos, una explícita autodefinición a caballo entre las categorías de judío y de cristiano gentil, vegetarianismo latente, antipaulinismo, etcétera⁴⁸.

La influencia del *Libro de Elchasaí* sobre el *Escrito Base* ha sido generalmente reconocida. Una tradición académica que se retrotrae a una minuciosa presentación de Gerhard Uhlhorn ve en el contenido doctrinal de las *Pseudo-Clementinas* «una extensión de la doctrina elchasaíta punto por punto»⁴⁹. F. J. A. Hort llegó más lejos postulando como autor de los Περίοδοι Πέτρον a un elchasaíta⁵⁰. Sin embargo, una pequeña minoría de estudiosos ha negado cualquier tipo de influencia del *Libro de Elchasaí* sobre las *Pseudo-Clementinas*⁵¹. Que esta última postura es insostenible lo ponen de manifiesto las sorprendentes correspondencias existentes entre la lista de «testigos» de la *Contestatio* Pseudo-Clementina y la del *Libro de Elchasaí*⁵². Dado que el intento de despachar esta dependencia literaria calificándola de «ridícula»⁵³ no resulta convincente, se puede dar por aceptada la influencia del *Libro de Elchasaí* sobre las *Pseudo-Clementinas*⁵⁴.

48. Para detalles, cf. F. S. Jones, «Jewish Christianity of the *Pseudo-Clementines*», en A. Marjanen y P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian «Heretics»*, (VC.S 76), Leiden 2005, 305-334.

49. *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen 1854, 399. Uhlhorn presumía que las *Recognitiones* estaban basadas en las *Homilías* e hizo la nota susodicha realmente acerca de las *Homilías*.

50. *Notes Introductory to the Study of the Clementine Recognitions*, 131. Véase, igualmente, O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. II: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*, Freiburg ²1914, 625: el *Escrito Fundamental* realizado por un amigo de Alcibíades en Roma.

51. Así J. Chapman, «On the Date of the Clementines»: ZNW 9 (1908) 21-34, 147-159, aquí 153, quien fue seguido por Schwartz, «Unzeitgemäße Beobachtungen», 196, y Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 291 n. 4.

52. Así, correctamente Strecker, «Elkesai», 322 (= RAC IV, 1173). Los contactos existentes entre el *Libro de Elchasaí* y la *Contestatio* se extienden más allá de la lista de testigos (cielos, tierra, agua, éter, sal y pan (los dos últimos en una comida en la *Contestatio*) hasta incluir frases como: μέρος μετὰ τῶν δικαίων más un dativo de persona en la cita tomada del *Libro apud* Hipólito, *Refutatio* IX, 15, 3, y μέρος ἔσται μετὰ τῶν ὁσίων más un dativo de persona en *Contestatio* 4, 2.

53. Cf. Brandt, *Elchasaí*, 20, que sostenía «daß der Verfasser von elchasaïschen (oder elchasaïsch beeinflussten ebionäischen) Bräuchen gewußt und sie bei diesem schriftstellerischen Scherze sich zum Muster genommen hat». Chapman, «On the Date of the Clementines», 148, declaraba considerando la *Epistula Petri* y la *Contestatio*: «el escritor está novelando». Cf. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, (TU 70), Berlin ²1981, 144.

54. Para una evaluación del paralelo en la *Contestatio*, véase mi estudio «The Ancient Christian Teacher in the *Pseudo-Clementines*», en D. H. Warren, A. G. Brock y D. W. Pao (eds.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols: Essays in Honor of François Bovon*, (Biblical Interpretation Series 66), Leiden 2003, 355-364.

La cuestión que aquí nos interesa es la de la concepción Pseudo-Clementina de la filiación de Cristo, al cual en estos escritos se le adjudica, sobre todo, el título de Profeta Verdadero (ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης, ὁ ἀληθῆς προφήτης). A menudo se ha considerado que el Profeta Verdadero de las *Pseudo-Clementinas* responde en gran medida a una concepción elchasaíta⁵⁵. Dado el uso evidente que se hace del *Libro de Elchasaí* en la *Contestatio*, hay que considerar por lo menos probable el que la cristología elchasaíta influyera en la cristología de los Περίοδοι Πέτρον, sobre todo, por lo que se refiere a la idea de las apariciones previas del Profeta Verdadero, aunque no hay por qué negar la influencia de la gran tradición del cristianismo antiguo que ve en las teofanías del Antiguo Testamento apariciones previas de Cristo⁵⁶.

Un atento examen de la figura del Profeta Verdadero en los Περίοδοι Πέτρον muestra el papel central que desempeña en la búsqueda filosófica que describe la novela. Los Περίοδοι Πέτρον muestran por doquier interés por la cuestión del conocimiento, y sobre todo, el conocimiento de cuestiones religiosas (εὐσέβεια) tales como la vida de ultratumba, el origen y la finalidad del mundo, el discernimiento de los caminos que agradan a Dios, etc. De hecho, la novela se abre con la insatisfacción de Clemente ante los argumentos de las escuelas filosóficas sobre la inmortalidad del alma. Las escuelas filosóficas fueron incapaces de ofrecer a Clemente certeza alguna (H 1.1-4 par. R 1.1-4). Es la enseñanza acerca de la necesidad del Profeta Verdadero (H 1.18-19 par. R. 1.15-16) y, a continuación, la exposición de la enseñanza del Profeta Verdadero, lo que en verdad satisface a Clemente (H 1.20.1 par. R 1.17.1).

Otras partes de la novela se interesan por diversos ámbitos del conocimiento. R 2.61-69 par. H 17.7-19 contiene una discusión acerca de si las visiones y la imaginación son necesarias para el conocimiento. La respuesta es «no» y la figura de Pedro se utiliza en la novela para mostrar qué significa para un hombre estar en posesión del conocimiento: Pedro, el más digno de los discípulos de Jesús (ὁ δοκιμώτατος μαθητής H 1.15.2 par. R 1.12.2), no es omnisciente, sino que como humano tiene que esforzarse. Por ejemplo, Pedro no es capaz de descubrir los pequeños embustes de la madre de Clemente (H 12.19-20 par. R 7.19-20), a pesar de que su instinto está divinamente adiestrado (cf. H 17.18.1-3).

Tras comprobar el papel heurístico central que desempeña el Profeta Verdadero en los Περίοδοι Πέτρον⁵⁷, resulta difícil no admitir que en bue-

55. Junto con Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus*, 400, también particularmente H. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine quellenkritische Untersuchung*, (TU 10.4), Leipzig 1904, 127, y L. Cirillo, «Verus Propheta», en C. Jambet (ed.), *Henry Corbin*, Paris 1981, 240-255, aquí 251.

56. Véase, v.g., la crítica y la bibliografía en Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 187-199.

57. Esta doctrina debería ser comprendida en el contexto de la filosofía antigua de la época, en la que «el discurso filosófico [...] se consideraba verdaderamente revelado» (P. Hadot, *What Is Ancient Philosophy?* tr. M. Chase, Cambridge, MA 2002, 152).

na medida este personaje es una creación del autor de la novela. Con otras palabras, el Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου no representaría —en contra de lo que se dice a menudo— una antigua concepción propia del judeocristianismo⁵⁸. El Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου es más bien una figura-paraguas en la que confluyen rasgos procedentes de numerosas tradiciones primitivas⁵⁹. En la cristología del Logos de los apologetas se han encontrado correspondencias con el papel heurístico del Profeta Verdadero. Fue quizá esta cristología del Logos la que condujo a afirmaciones como la de H 18.13 par. R 2.47-48, que dice que el Hijo estaba con el Padre desde el principio y que fue él quien reveló al Padre a Adán, Enoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob y Moisés.

Algunos estudiosos han postulado que el origen de la figura del Profeta Verdadero hay que buscarlo en Dt 18, 15.18-19⁶⁰, que predice la aparición de un profeta semejante a Moisés. Pero de hecho, esta tradición, que aparece poco en los Περίοδοι Πέτρου⁶¹, penetró en ellos a través de la fuente que está detrás de R 1.27-71, la cual, a su vez, toma la profecía de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 3, 22-23; 7, 37, [N. del T.])⁶². En la fuente de R 1.27-71, la función del «profeta como Moisés» era bastante diferente de la del Verdadero Profeta en los Περίοδοι Πέτρου; en la fuente de R 1.27-71 el «profeta como Moisés» era necesario porque Moisés sólo fue capaz de dar parcialmente a los hebreos la Ley de Dios. Dado que los hebreos se habían acostumbrado a los hábitos egipcios, Moisés les permitió aún continuar con los sacrificios. El «profeta como Moisés» habría venido un día a eliminar esta provisión interina (R 1.36).

Otra tradición que confluye en las *Pseudo-Clementinas* mantiene que Miguel es el ángel custodio de Israel y también el jefe de los ángeles⁶³. R 2.42 par. H 18.4 atribuye estas tareas a Cristo y le permite ser llamado dios en el sentido de que es el jefe de los ángeles.

58. Contra, v.g., Waitz, *Die Pseudoklementinen*, 126, y Strecker, *Das Judenchristentum*, 145-153, quien, en sintonía con una rama de la vieja escuela, atribuye un papel determinante a este personaje en una supuesta fuente de los Περίοδοι titulada *Kerygmata Petrou*. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, 126, resume esta perspectiva cuando escribe: «Aber während die Περίοδοι mit dieser Gleichsetzung des Christus als des wahren Propheten eine ganz eigenartige religions-philosophische Spekulation verbinden (s. u.), ist sie hier [sc. sonst in R und H] eine nichtssagende, andersartige Bezeichnung, für die fast regelmäßig der Ausdruck 'Jesus' oder 'Herr' oder dergl. eingesetzt werden könnte, ohne daß dadurch der Gedanke irgendwie alteriert würde».

59. Esto ha sido correctamente visto en los estudios de L. Cerfaux, «Le vrai prophète des Clémentines»: *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 143-163, y H. M. Teeple, *The Prophet in the Clementines*, (Religion and Ethics Institute Occasional Papers 2), Evanston, IL 1993.

60. Así Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 89, Cerfaux, «Le vrai prophète», 162, y Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 201.

61. Sólo R 1.36.2, H 3.53.3; cf. R 1.39.1, 40.4, 41.2, 43.2, 56.2, 57.1, 5, 2.48.2.

62. Ver Jones, *An Ancient Jewish Christian*, 120-121, 141. Para este empleo inusual de la fuente de Hechos en general, véase mi estudio «An Ancient Jewish Christian Rejoinder to Luke's Acts of the Apostles: Pseudo-Clementine *Recognitions* 1.27-71», en R. F. Stoops, Jr. (ed.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*, (Semeia 80), Atlanta, GA. 1997, 233-245.

63. Sobre esta tradición, véase Hannah, *Michael and Christ*.

R 1.45 ofrece otra interpretación según la cual se dice de Cristo que es el ἀρχή de los hombres. Esta concepción platónica vulgar se complementa con la afirmación de que en el principio el Padre lo ungió con aceite del árbol de la vida y se conecta con «el Hijo de Dios». No es fácil dilucidar el origen de estas concepciones⁶⁴.

La figura del Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου da cabida también a antiguas discusiones que intentaban discernir entre profetas cristianos verdaderos y falsos. La *Didache* es un ejemplo de esta discusión y de hecho emplea la expresión «profeta verdadero» en 11, 11 y 13, 1 (ἀληθινός)⁶⁵. Textos como el de R 1.16.4 par. H 1.19.5 acerca del discernimiento del profeta parecen derivar de esta discusión de fondo.

Así pues, parece que como mejor se entiende al Profeta Verdadero pseudo-clementino es como un personaje que en buena medida es una creación del novelista, el cual tomó unas cuantas tradiciones cristológicas y las colocó bajo esta figura-paraguas, la cual desempeña en la novela un papel heurístico religioso-filosófico determinante. Sin duda el autor de los Περίοδοι Πέτρου se hallaba inmerso en discusiones religioso-filosóficas y pudiera ser que ya en ellas se hubiese ido dibujando la figura heurística del «Profeta Verdadero». Pero también es posible que el autor de los Περίοδοι Πέτρου sea el creador tanto del término «Profeta Verdadero» como de los rasgos heurísticos propios del personaje. Los Περίοδοι Πέτρου pueden considerarse como un intento fallido de introducir esta figura heurística del «Profeta Verdadero» en la teología cristiana y en la filosofía antigua. La ausencia de paralelos y de otros testimonios que hablen de la figura del «Profeta Verdadero», así como el puesto absolutamente central que ocupa la figura en los Περίοδοι Πέτρου, parecen hablar en favor de esta última posibilidad o, por lo menos, en favor de que la figura obtuvo una difusión más bien limitada. Además no debería olvidarse que el «Profeta Verdadero» es una personaje que aparece en una *novela* acerca de los primeros años del cristianismo. «Profeta» es un título cristológico mucho más viejo que resulta esencialmente anacrónico en estos tiempos del primer cristianismo. Es posible que el autor fuese urgido a utilizar este título apoyado en la imagen del «profeta como Moisés», tal como denuncia la fuente judeocristiana tras R 1, 27-71⁶⁶. En cualquier caso, el autor de la novela, de modo creativo, empleó este viejo título con propósitos de corte heurístico-filosófico. En cambio, cada una

64. Cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 320-324, para un análisis atento.

65. Cf. también Hermas, *Pastor. Mandamientos* 11 y Teeple, *The Prophet in the Clementines*, 21-22, 26-28.

66. Véase también el fragmento de el *Evangelio de los Hebreos* citado por Jerónimo, *Commentarium in Esaiam* 4 (a Is 11, 1-3): «Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requieuit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut unires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum».

de las tradiciones individuales asumidas dentro de la figura del Profeta Verdadero resultan comprensibles en el contexto más amplio del cristianismo primitivo; ninguna de ellas se puede identificar como herética o como característica del judeocristianismo. Quizá podría decirse que la supervivencia de tradiciones de la cristología angélica es más fuerte en esta obra que en ningún otro lugar, pero en todo caso la diferencia es más de grado que sustancial.

Con esto concluye el examen de lo que acerca de la filiación dicen las tradiciones judeocristianas que hemos seleccionado. Evidentemente no se ha estudiado todo; otras áreas dignas de consideración serían los relatos del nacimiento de Jesús, los del bautismo, las citas de profecía-cumplimiento pre-mateanas y los evangelios judeocristianos. De hecho, según retrocedemos en el tiempo, la definición de judeocristianismo se dilata hasta coincidir con la totalidad del primerísimo cristianismo. Y si uno quisiera examinar el material más primitivo, habría también espacio para la exploración del trasfondo arameo de los relatos de la Pasión⁶⁷.

Mirando al judeocristianismo desde la atalaya del *Libro de Elchasaí* y de los Περίοδοι Πέτρου, uno se ve inclinado a pensar que el judeocristianismo no desarrolló categorías propias acerca del Hijo de Dios; más bien parece que hacen uso de las mismas categorías que encontramos por doquier en el primer cristianismo. Cuando los heresiólogos califican la cristología judeocristiana de herética, parecen hacerlo desde el prejuicio de que la praxis de los judeocristianos era herética.

67. La posición estándar que sostiene que, con la excepción del grito arameo que parte de la cruz, «todas las otras citas y alusiones presuponen el texto de los LXX» (B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia 1961, 89) es, sin duda, incorrecta. H. C. Kee, «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11-16», en E. E. Ellis y E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus. FS für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 165-188, aquí 171, incluso deja de lado el grito arameo y escribe que «hay sólo una posible alusión al Targum de Isaías 53 en Mc 14, 58», mientras asegura que «el resto de citas están basadas en el texto tradicional hebreo o en la tradición de los LXX»; el cuadro de Kee (170) indica aparentemente que la fuente del grito en Mc 15, 34 es el texto masorético.