

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Edessa y la frontera oriental [Edessa and the eastern border]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Hoornaert, Eduardo
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-12 13:42:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189615

Edessa y la frontera oriental

La diversidad no un problema, una realidad

Eduardo Hoornaert

Resumen

La pluralidad en los orígenes cristianos fue un hecho. La comunidad de Edessa y su posterior configuración como iglesia Persa es un ejemplo concreto. Oriente tuvo su propio dinamismo misional, eclesial y teológico, por eso no le debe nada al occidente cristiano. De esta afirmación dan testimonio obras como: el evangelio de Dídimo Judas Tomás, que tiene un estilo oriental de “cotidiana sabiduría”. La historia del rey Abgar, una bella historia epistolar entre un rey y Jesús, que por detrás de las palabras revela una antiquísima raíz misional anterior a la misión occidental. El Diatesarón, una armonía de los cuatro evangelios hecho por Tasio. A estos testimonios se suman otros como la escuela de Efrén y el obispo Nestorio que construyeron expresiones teológicas orientales frente a la occidentalización del cristianismo.

Abstrac

The plurality of the Christian origins was a fact. The Edessa community and its later configuration as a Persian church is a concrete example. The Orient had its own missionary, eclesial and theological dynamism, which is why it does not owe anything to western Christian works like: the gospel of Dydimio Judas Thomas, that has an oriental style of “everyday life wisdom”, give testimony to this affirmation. The history of King Abgar is a beautiful epistolary history between the king and Jesus, which reveals between the lines a very old missionary source previous to the occidental mission. The Diathessaron is a harmonisation of the four gospels compiled by Tasian. Together with these witnesses there are other works like Efrén’s school and that of the Bishop Nestorius who elaborated theological expressions as against the occidentalization of Christianity.

Introducción

El dolor de cabeza de Pablo

Desde los inicios de la literatura cristiana hay claros indicios de pluralidad en las experiencias cristianas, no solo en términos geográficos sino también en el plano ideológico. En los cuatro primeros capítulos de la carta a los Corintios Pablo trata el asunto con dureza y un manifiesto nerviosismo. Mientras que él predica un Cristo venidero que suscita la esperanza, la fe en la resurrección, la paciencia de sufrir aquí en la tierra para después gozar con Cristo y con los santos, él se entera que otros predicán “un Jesús diferente” (2 Co 11, 12). La contradicción está instalada. Por más que Pablo insiste en decir que fue el primero en llegar a Corinto (2 Co 10, 14) y que no va a tolerar “trabajos ajenos”, o intromisión de “falsos apóstoles” en “campo ajeno” (2 Co 11, 11-14), lo cierto es que hay diversos apóstoles, diversas maneras de entender el sentido de la acción y de las palabras de Jesús. Tanto en la carta a los Gálatas, como en las cartas a los Tesalonicenses, Pablo vuelve a decir que no quiere saber “de otro evangelio” (Ga 1, 6). Ni de la “intromisión” de gente que busca “inutilizar nuestro trabajo” (1 Ts 3, 5) o perseguir a sus seguidores y a los dos enviados de Antioquía en general (2 Ts 1, 6).

El fenómeno de la diversidad de los orígenes —según la primera carta a los Corintios, sobre problemas entre Pablo, Apolo y Cefas— no solo dio un dolor de cabeza a Pablo, todavía hoy es —en el parecer de Köester— uno de los más difíciles dolores de cabeza de los investigadores al rededor del Nuevo Testamento. El autor añade: la inmensa literatura sobre el tema solo tiene su equivalente en la cantidad de sugerencias insatisfactorias. Con todo, una cosa nos parece clara: la misión que parte de Antioquía y se dirige al mundo de los Judíos de habla griega no es la única. Había otras iniciativas. ¿Por qué no discutir entonces las diferencias apostólicas delante de un mapa geográfico? es decir, ¿por qué no localizar las áreas con las literaturas correspondientes? Es exactamente lo que pretende hacer el proyecto de RIBLA, acerca de los cristianismos originarios. ¿No será que de esa forma las “ideas diferentes” aparecerán claramente condicionadas —entre otras cosas— por diferencias en términos de región, situación social, economía, política y por factores culturales? No solamente la personalidad de los apóstoles era diferente, también las condiciones concretas en que trabajaban ciertamente influenciaban su modo de pensar y de presentar el mensaje de Jesús. Eso es tan verdad que hoy sabemos que los autores de los cuatro evangelios canónicos usaban textos menores que durante las primeras décadas de movimiento circulaban entre las comunidades. Lo que impresiona en la

comparación entre estos textos menores son las diversas formas en que abordan, las tradiciones forma un prisma, un arco iris policromado.

El otro horizonte

¿Como entender esa diversidad? Comencemos por el centro misionero de Antioquía, fundado pocos años después de la muerte de Jesús por helenistas, es decir, por judeo-cristianos que hablaban griego, obligados a dejar Jerusalén durante la persecución por la cual Esteban fue martirizado (Hch 7). Con el tiempo se establecieron contactos entre Jerusalén y ese nuevo centro, que culminaron en el llamado concilio de Jerusalén del año 49 (Ga 2, 1-10). En ese “concilio” el grupo de Jerusalén estaba representado por Santiago, hermano de Jesús, Pedro y Juan, todos originarios de Galilea. Se llegó al acuerdo de predicar un evangelio antioqueño al rededor de una “biografía” de Jesús marcada por 4 momentos: muerte, sepultura, resurrección y apariciones. Este es el evangelio de Pablo (1 Co 15, 3-7), un evangelio básicamente escatológico, que abrió al centro antioqueño a las puertas de la historia.

¿Será entonces que la divulgación del movimiento de Jesús se restringió a ese único canal helenizado? El ya mencionado nerviosismo de Pablo parece indicar otros canales, otros caminos, otros evangelios. Es interesante observar que, en el evangelio de Pablo, el centro no es el Jesús de Galilea —hablando y actuando, contando parábolas, curando y formando un grupo de apóstoles— sino el Jesús escatológico. Pablo no se basa en los dichos (logia) de Jesús, sino en una visión mística de gran elevación espiritual, a partir de la experiencia de Damasco. Para Pablo, el día del juicio va a decidir todo (1 Co 3, 13) y el fuego va a probar la obra hecha por él. “No juzguen antes del tiempo”, antes de la venida del Señor (1 Co 4, 5).

Los primeros textos menores demuestran, con todo, que había otra tradición, basada en los dichos que fueron “revelados” en “secreto”, lo que quedó escondido desde la fundación del mundo (Mt 13, 35), una “sabiduría escondida” (1 Co 2, 7), y que ahora se ha revelado a los apóstoles, pues nada hay escondido que no llegue a revelarse (Mc 4, 22). Los descubrimientos recientes, principalmente en la biblioteca de Nag Hammadi con el evangelio de Tomás, vienen a confirmar esa diversidad. Las experiencias no antioqueñas parten de focos muy cercanos a los orígenes palestinos del cristianismo. Basta desviar la mirada a los horizontes de la misión antioqueña, de Éfeso donde Pablo estuvo con Bernabé, de Asia Menor, en el Mediterráneo con las ciudades griegas de Corinto, Atenas, Tesalónica, ciertamente de Roma y también de la lejana España, virar un poco más la cabeza y mirar para el lado oriental del mapa, para visualizar un mundo de experiencias cristianas no griegas ni greco-romanas sino básicamente semitas, judeo-cristianas, sirias y mesopotámicas.

En este trabajo me propongo presentar una experiencia que tuve, de modo puntual, en Edessa, actualmente Urfa en Turquía, situada en los márgenes del río Eufrates, en la alta Mesopotamia. Ese mundo queda muy cerca de Antioquía, es vecino. En relación a Antioquía, Éfeso queda —en línea recta— a 800 Km, Roma a 2200 Km y España a más de 3000, mientras Edessa se sitúa apenas a 270 Km., distancia menor a Jerusalén que queda a 480 Km. De Antioquía a Corinto son 1200 Km. y Pablo los vence con dificultades, a pesar de las facilidades de infraestructura ofrecidas por el Imperio Romano. Así mismo, en los estudios sobre los orígenes cristianos, Edessa parece el fin del mundo. Sin embargo, no es así: Flavio Josefo —el autor Judío que más informaciones proporciona y que sitúa al cristianismo en el contexto más amplio de la época—, informa en su “Guerra Judaica” que, desde tiempos inmemoriales, hay un estrecho contacto entre Jerusalén y Edessa, donde viven muchos judíos de la diáspora. Son ellos los que traen la novedad de Jesús.

Toda esa región se llama Siria. Un vasto mundo que engloba las tierras entre el Egipto del suroeste, el Golfo Pérsico en el sureste, las montañas de Armenia en el norte. Los actuales países de Israel, Jordania, Líbano, así como parte de Irak y Turquía pertenecen hoy a lo que podemos llamar —para hablar en términos de la época—, el área cultural Siria. El pueblo judío forma parte de esta cultura siria, el cristianismo nace en él y da sus primeros pasos. Los dos primeros evangelios canónicos son redactados en el mundo sirio (Mc y Mt). En cuanto al evangelio de Lucas, tiene fuentes sirias.

Una de las regiones de esa larga Siria es la Osroena cerca de Edessa, en la alta Mesopotamia, a partir de la cual los horizontes son señalados por ciudades como Cesarea de Capadocia, Dura-Europos o en el Eufrates, Ctesifonte más adelante en dirección al sur, Nisibis, Samosata en el Eufrates del norte, Melitene, Sebasta. Regiones circunvecinas a Cilicia, a Galacia, al Ponto, a Bitinia, a Frigia, a Pisidia, a Asia más adelante, a Armenia, todos, los lugares importantes en la evolución de los primitivos cristianismos. Mesopotamia es un oasis en medio de desiertos, un mundo verde bendecido entre los ríos Tigris y Eufrates. Cual luna creciente, guarda con orgullo el bonito nombre de “Creciente Fértil”. La fama de sus riquezas alcanza a la lejana India, a la región de Ceylan, actualmente Sri-Lanka, a Armenia y a Georgia, luego al sur de la cordillera del Cáucaso que separa el Mar Negro del Mar Caspio hasta Egipto donde a lo largo del río Nilo floreció la cultura copta y —encima de la sexta catarata— en la cultura etíope. A Arabia mismo le pertenecen, los beduinos, donde viven en eterna migración, más tarde la fuerza motriz del islam.

En la época que nos ocupa, el Imperio Romano intentaba extender su influencia en esa rica y gran región a través de una intensa helenización de las culturas semitas en ella existentes. Sin embargo, el fenómeno no es nuevo. Desde la invasión de las tropas de Alejandro el Macedonio en los años 334-331 a.C., toda esa región quedó sometida a sucesivas ondas de helenización y, más tarde, romanización.

Pero existen de otro lado, desde tiempos remotos, en toda esa inmensa región alrededor del Golfo Pérsico y a lo largo de la Costa de Malabar, minúsculos puntos de resistencia a la helenización, de intensa irradiación religiosa: las sinagogas, que nacieron cuando los judíos fueron deportados para Babilonia —por el imperio mesopotámico en el siglo VI a.C.—, forjando así un instrumento excepcional de resistencia e identidad cultural que hasta hoy, después de 2500 años, todavía no ha agotado sus potencialidades.

Estamos pues, delante de un mundo complejo de influencias contradictorias, y para penetrar en él es bueno oír las orientaciones de un especialista en el asunto, Fray J.M. Fiey O.P., que trabaja en Beirut, Líbano, quien insiste en algunos puntos básicos: 1. No se puede, sin más calificar esas iglesias de “nestorianas” o “monofisitas”, como se lo ha hecho comúnmente; 2. Para penetrar en los llamados “cristianismos orientales”, el mejor camino no es partir de la ortodoxia producida en Constantinopla, pero sin adentrarse en las zonas geográficas, en la complejidad cultural, sin dirigirse por el camino de las lenguas y las literaturas, sin penetrar en el mundo de las lenguas orientales cristianas, que son seis: el árabe, el armenio, el copto, el etíope, el georgiano y el siríaco; 3. La mayor lengua cristiana de esa región es, sin duda, el siríaco, lengua de iglesias que se expandieron por la región (desde el Golfo Pérsico, la India y hasta la China, fueron halladas evidencias del uso del siríaco cristiano), durante doce siglos; 4. El sustantivo “siríaco” indica un concepto más amplio que el “sirio”. Engloba los que hablan esa lengua, a pesar de no ser sirios. El adjetivo “siríaco oriental” debe sustituir al clásico “nestoriano” para indicar a esos cristianismo; 5. Esos cristianismos fueron relativamente poco atendidos por la ortodoxia griega de Constantinopla, contra la cual siempre reaccionaron en nombre de su identidad cultural semita y oriental, y vivieron definitivamente fuera de esa ortodoxia a partir del siglo VI, por causa del islam. Por eso mismo, el árabe es la segunda lengua más importante del Oriente cristiano. Esa historia no puede sin más ser ignorada por los estudiosos del Tercer Mundo. Es importante además — como el asunto es muy vasto— servirnos aquí solo de guía provisional para los primeros pasos, por esos nuevos caminos. Presentamos, sucesivamente: el evangelio de Tomás; la historia de Abgar, el rey doliente; el Diatesarón (170) de Taciano; la repercusión acerca de la cuestión de la fecha de Pascua (190-195) en Edessa; la historia del camino de la sede y la iglesia persa; la escuela de Efrén el Sirio, en la primera parte del siglo IV; y finalmente algo sobre maniqueísmo y nestorianismo, así como sobre el concilio de Calcedonia y su postura frente al cristianismo edessense. Terminamos anotando la importancia de este estudio para los cristianismos latinoamericanos y caribeños.

1. El Evangelio de Dídimo Judas Tomás

Es dentro del contexto mesopotámico que surge una tradición, que se remonta a fines del siglo II, y tiene la figura del apóstol Tomás como símbolo central. Tomás habría sido misionero del Oriente cristiano, e inclusive habría alcanzado la India. Esa antiquísima tradición recibió recientemente una importante confirmación por el descubrimiento del evangelio de Tomás en la biblioteca encontrada en Nag Hammadi. El estudio de ese evangelio demuestra que debió existir una conexión directa entre Jesús y su hermano Santiago de un lado, y Tomás del otro lado, no en el sentido de algún lazo familiar, sino más bien porque Tomás es la más clara demostración de un evangelio distinto al evangelio paulino y, en general, a los evangelios helenizados. La creciente convicción —entre especialistas— de que hubo una transmisión independiente de “dichos de sabiduría” de Jesús, en contraste con la tradición antioqueña y particularmente la paulina, está permitiendo que se consiga mayor claridad acerca de los diversos caminos de la evangelización primitiva. Tomás es el apóstol de la “sabiduría secreta”, no de alguna “sabiduría herética”, sino de la más legítima y primitiva transmisión de uno de los aspectos fundamentales de la actuación de Jesús: *sus palabras de cotidiana sabiduría*. Tomás debe ser estudiado como algo autónomo de la tradición cristiana de los orígenes, *al lado de otros apóstoles*, pero no en una relación de dependencia para con ellos.

En realidad, Tomás no es un nombre propio sino una traducción aramea del término griego Dídimo, es decir, hermano gemelo. El nombre propio del apóstol es Judas. No vamos aquí a comentar su evangelio, pues el presente artículo es puramente introductorio. Basta decir que la idea fundamental de este evangelio es la siguiente: el Reino de Dios ya está entre nosotros, vive entre los “sabios”. No trata sobre “los signos de los tiempos”, como una especulación sobre el futuro ¡él ya está actuando en medio de la gente!, “hic et nunc”. Lo que sucede es que nadie lo percibe ni está dispuesto a vivir según sus leyes. Es preciso ser sabio, como Jesús, para vivir según los dictámenes de ese Reino.

En el evangelio de Tomás, el seguidor de Jesús es peregrino, radicalmente libre de la sociedad y sus normas, independiente del mundo y sus valores, no vive una vida pasiva de conformidad con los demás.

2. Abgar, el rey doliente

Eusebio cuenta una historia interesante, que posiblemente fue creada por intelectuales cristianos edessenses ante la supremacía de la literatura cristiana occidentalizante. De la tradición oral ellos sacaron la historia de un rey doliente que entra en correspondencia epistolar directa con Jesús. Abgar el negro (9-46 d.C.) pide a Jesús ir a Edessa para curarlo. Jesús responde por carta, de conformidad con la etiqueta entre “monarcas”,

en la cual explica que no está en condiciones de viajar personalmente, pero promete mandar a su mensajero Tomás. Este, a su vez, manda a Tadeo. Y Tadeo hace maravillas: cura al rey y, lo que es más importante, consigue que el rey reúna al pueblo en la plaza para oír el “Evangelio” y para que de respuesta a las preguntas cruciales del rey Abgar y de su pueblo: ¿de dónde le viene tanto poder? Y termina Eusebio, que habría traducido todo letra por letra del siríaco al griego: todo eso aconteció en el año 340 de la era seléucida, es decir, en el año 30 d.C. Es para dejar a los cristianos occidentales con la boca abierta, pues la “conversión” de Edessa sería de esta forma, anterior a la misión antioqueña. El intento de esta deliciosa historia es claro: el cristianismo edessense tiene una antiquísima raíz, no le debe nada a la misión occidental. Estamos delante de un prestigioso judeo-cristianismo, de base fundamentalmente oral, pero que realiza una intensa actividad en traducir la Biblia y producir figuras como Teodoro de Mopsuestia.

3. El Diatesarón

Después de un silencio de cien años, entre el 30 y 170, emerge del seno del cristianismo mesopotámico, uno de los más importantes documentos, de entre todas las tradiciones cristianas: el Diatesarón, de la autoría de Taciano, una “armonía de los cuatro evangelios”, es decir, de Lc, Mt, Mc y Jn. “El Diatesarón debió haber circulado en Siria desde los inicios, donde parece que se lo conoció con el nombre de “evangelio de los mezclados”. Köester llega a decir que el Diatesarón “es un texto anterior, más estricto y explícitamente judeo-cristiano que los evangelios canónicos”. Es entonces, un producto del suelo mesopotámico y de su peculiar comprensión del mundo. Taciano aparece en la literatura en el momento en que viaja para Roma para ahí ser “maestro” y aprender las cosas con Justino. Él tiene el perfil de un intelectual que se adhiere al cristianismo por motivos filosóficos, y en ese sentido, constituye ciertamente una excepción. En el año 170, elabora su evangelio, en griego y siríaco, el “Diatesarón”.

No vamos aquí a comentar ese extraordinario texto, ni dar opinión sobre el así llamado encratismo en él incluido, sino decir simplemente que hasta entonces las comunidades conocían el Evangelio apenas por medio de transmisiones orales parciales y esporádicas, por ocasión de reuniones y conversaciones al pie del pozo, alrededor del fuego, en los intervalos en el trabajo. Cuando aparece la “armonía”, el Diatesarón de Taciano, las personas están en condiciones de tener una visión más global de Jesús y de su mensaje: el éxito del libro es inmediato y duradero. El Diatesarón es un monumento de la literatura cristiana antigua. A las cualidades literarias se suma una historia de la vida pública de Jesús con todos los detalles. Revela sensibilidad por las cuestiones sociales. Contiene la frase: “No fuimos creados para la muerte”. El sentido de la religión cristiana, según el entender de Taciano, se distancia mucho de la antropología platónica que espiritualiza e idealiza. El cristianismo sirio es concreto y directo. El cuerpo humano es su salvación, su salud, y ocupa un lugar central en el mensaje. Los cristianos sirios son sensibles frente al sufrimiento de los más pobres. La renuncia al sexo, típico del Diatesarón, tiene que ser entendido dentro de ese horizonte interpretativo. Los encratitas creen que, interrumpiendo las relaciones sexuales, este mundo de perversión se va a acabar asombrosamente, para que pueda nacer un nuevo mundo puro. Rompiendo el ciclo de los nacimientos, copulaciones y muertes, el ciclo de la arrogancia, del orgullo ciego, y de la prepotencia, será cortado de raíz. Un nuevo mundo podrá nacer.

4. La cuestión de la fecha de Pascua (190-195)

Al final del segundo siglo, las comunidades de Edessa son sacudidas por un episodio traumatizante, la fecha de Pascua. Alrededor del año 190, el obispo Víctor de Roma insiste en la unificación de la fecha para la celebración de Pascua por todas las comunidades del universo cristiano. Esto representó una novedad, pues hasta entonces se había insistido en la “autoridad escrita” (es decir, la autoridad de las Escrituras), y nada más. Pero ahora, hay una tendencia en insistir en la autoridad disciplinar, la “autoridad del obispo”. El obispo Víctor alza su voz y hace de la fecha de celebración de la Pascua, un problema de unidad eclesial, y amenaza tratar como herejes a los que no siguen la fecha usada en Roma. Eso es absolutamente nuevo, ¡hasta Irineo se espanta!.

Los obispos se reúnen para discutir la cuestión. Es la primera vez que se habla en sínodo. Se registran sínodos urgentes en Palestina, en Siria y Alejandría, y en la mayoría de los lugares se decide celebrar la Pascua como antes, y no prestar atención a lo que dice el obispo de Roma. Con eso se está instalando un proceso nuevo: el de la unificación, no solo en la fe, en la esperanza en el amor, sino igualmente en la disciplina. Se inicia el período de los sínodos, con todo lo que estos acarrearán: la estructuración de un “imperio” cristiano en diócesis, regiones y provincias, imitando las estructuras del Imperio Romano. Las comunidades se alarman, pero los líderes de las grandes ciudades insisten en la unificación alrededor de sus respectivos centros, así como en el proceso de elección de un nuevo obispo por los obispos vecinos. Todo eso crea una enorme diferencia de ritmo entre las ciudades grandes y el mundo rural. Antioquía, Alejandría, Cartago y Roma, tienen ya provincias eclesiásticas, diócesis y sínodos regulares, mientras que en el interior se vive según los tiempos de las comunidades alrededor de un pastor o profeta, líder respetado por todos, o entorno a

“escuelas” alrededor de un “maestro”. La “gran iglesia” va tomando en cuenta la palabra escrita, dejando la tradición oral de las comunidades a la sombra, y muchas veces en el olvido. Este episodio alrededor de la fecha de Pascua ya manifiesta una actitud de prepotencia por parte de los grandes centros, frente a los cristianismos rurales de Siria, Egipto, Oriente y África, de tradición básicamente oral.

5. Efrén y su escuela

En la primera parte del siglo IV surge un nuevo paradigma del cristianismo edessense en la persona de Efrén (306?-373), el mayor teólogo del cristianismo sirio exponente de los cristianismos semitas no helenizados. Sus escritos nos introducen en un momento importante de la historia del cristianismo, tal vez más importante que el cristianismo calcedonense.

En la “escuela teológica” de Nisibis-Edessa, que queda muchos años bajo su dirección Efrén es un “maestro” según la concepción antigua. En la escala jerárquica es diácono, no llega a ser sacerdote. Escribe en siríaco en un lenguaje simbólico y poético sus famosos himnos cantados durante siglos en las comunidades. Nada más distante de Efrén que la imagen de “un padre de la iglesia”. El es una figura diferente de Agustín, Ambrosio y de los neoplatónicos cristianos en general. De otro lado el no se asemeja a un filósofo griego, por el contrario habla inclusive del “veneno de la sabiduría de los griegos”, no participa de las disputas alrededor de las formulaciones de cristología o neumatología del pensar helenizado. Su trabajo esta volcado hacia el pueblo en las comunidades, es un “didáscalo” (maestro) un catequista, un animador de comunidades. El tema clave de la teología de Efrén es el paraíso. No es la iglesia, sino el paraíso, el sueño de los cristianos. Toda la historia transcurre entre el paraíso primordial y el paraíso final, que no es precisamente el “cielo” de los neo-platónicos y de los teólogos helenizados, no es un paraíso espiritual, sino material, un mundo que no está lejos de la historia sino inserto en ella. “Contrariamente al sistema origenista, que tuvo tanta influencia en occidente, la creación del universo material es de forma espiritual, condicionada (en el pensamiento de Efrén) por la “caída” de las inteligencias puras (de los espíritus). Por el contrario Efrén concibe el paraíso de un modo tan encarnado que en su pensamiento la propia ley de su perfección prohíbe que el alma pueda entrar en él sin el cuerpo”. Efrén no sigue la antropología platónica que separa el cuerpo del alma. Toda la historia de la salvación esta ligada al cuerpo, no existe el concepto de espiritualización según el modelo helenístico. El significado del cristianismo está en la realización del paraíso en la tierra. El cuerpo de Jesús es la nueva vestimenta paradisiaca preparada por la virgen María. Las comunidades son los lugares donde el paraíso se realiza en la historia. Desde ya tenemos la “vestimenta adámica”, pero solo por la resurrección el paraíso será restaurado en plenitud. La lengua “siríaca” de Efrén se distingue nítidamente del alegorismo idealista de los teólogos de Alejandría. Efrén es concreto. Para él, el icono venerado por el pueblo y en la teología, *no precisa hablar*: la imagen lo dice todo. De ahí también la *preferencia de Efrén por la música*. El trabaja redactando himnos, estrofas y refranes, seguidos de antifonas (según la tradición judaica), destinados a ser cantados en las comunidades como hoy se cantan los “desafíos” o “coplas” entre dos poetas. Pero la historia de la “escuela de los persas”, no es tranquila: ya en los primeros años de su existencia ella tiene que migrar de Nisibis para Edessa por presión del imperio persa. En el año 457 maestros y discípulos migran de nuevo de Edessa para Nisibis, esta vez por miedo al imperio bizantino. Finalmente la escuela es cerrada por un decreto del emperador Zenon en el año 489. Su teología incomodaba demasiado. Durante toda su existencia fue un ejemplo de resistencia cultural.

6. La ruta de la seda

Cien años después de la redacción de Diatesaron, al final del siglo III, el cristianismo edessense alcanza horizontes más amplios, viaja por los inmensos espacios abiertos por los mercaderes de la famosa ruta de la seda. Ya antes del comercio de la seda habían dos caminos que partían de Antioquía en dirección al extenso interior sirio y de allí a la India y que pasa por Samosata, a través del río Eufrates, Edessa, Nisibis y pasa por el río Tigris. Es la ruta posteriormente usada por los comerciantes de seda, que alcanza la China, pasando por el sur del Mar Caspio. Otro camino, el de Palmira, más al sur, alcanza Dura-Europos en el río Eufrates y de allí va para Selúcia-Ctesifon sobre el Tigris. Esas rutas con su infraestructura, crean desde tiempos inmemoriales un intenso movimiento de artesanos a lo largo de su trayecto. Es el así llamado “artesano itinerante”, es uno de los factores determinantes de la expansión cristiana en los primeros siglos. El primer cargamento de seda de la China llegó a Roma en el año 270 d.C. La caravana habría atravesado 6.400 Km., desde Xa’an, a la época capital de China, hasta Antioquía en Siria. Trajo seda y porcelana, y llevó al extremo oriente vidrio, algodón y piedras preciosas. De Antioquía la mercadería era embarcada para Roma. La travesía demora años, parando en los pequeños oasis que, como un collar, forman la ruta de seda a lo largo de los corredores naturales. En cuanto cruzaban los terribles desiertos, los mercaderes tenían que enfrentar bandas de guerreros, tempestades de arena, arenas movedizas y una sofocante polvareda casi dorada que mata a todos los seres vivos. Junto con el comercio vienen las ideas. Los monjes budistas marcan

la ruta, abrigándose en las cavernas de piedra a lo largo del camino y dejando pinturas sobre seda retrataban la vida de Buda, así como enormes esculturas monumentales. Más modesto aun es el paso del cristianismo y el del islamismo, dos de los otros componentes de la famosa ruta, por lo menos en términos iconográficos. Es básicamente por esa ruta que el cristianismo alcanza a China, con las caravanas de ese “capitalismo mercantil” compuestas de hasta siete mil camellos, verdaderas ciudades ambulantes. En ellas el cristianismo pasa de boca en boca, encima del lomo de los camellos y de los tapetes nocturnos, sin iglesias ni diócesis, por medio de comerciantes y artesanos.

La historia de la así llamada *iglesia persa* está ligada a la ruta de la seda. Se articula en Seléucia-Ctesifon, desde el final del siglo V, un centro episcopal para las diversas comunidades que vivían en “*diáspora*” por el imperio persa. Esa iglesia persa se extiende por todo el Oriente y profesa la fe nestoriana, como veremos más adelante. En el siglo XI esos cristianos consiguen convertir un vasallo del imperio chino que le pasan a llamar Juan el rey sacerdote. Estamos delante del famoso “Preste Juan” de la imaginación de los portugueses que llegaron al Brasil en el siglo XVI.

En el siglo XIV un movimiento alcanza a China. Un gran momento que no tenemos condiciones de esbozar aquí en estas páginas. La iglesia persa crea igualmente los así llamados “cristianos de Santo Tomás” que los portugueses encontraron en el actual Sri-Lanka y que provienen de una diáspora que se remonta mínimo al siglo IV. Hoy esa iglesia cuenta con casi un millón de fieles. Tendríamos que hablar aquí de los cristianos de Arabia, anteriores a Mahoma, que peregrinaron por el camino del Oriente. No hay que olvidarse de los cristianos que se asientan a lo largo del río Nilo, de la iglesia copta que hoy cuenta con 3’300.000 de fieles, ni de la iglesia etíope, antiquísima iglesia de negros africanos, que hoy tiene 12’000.000 de fieles.

7. El maniqueísmo

Hay un dato poco conocido: la tradición cristiana siria está en los orígenes del maniqueísmo. Mani (216-276) pasa a ser un importante líder religioso a partir de las visiones bíblicas y cristianas, como más tarde lo hará Mahoma. El fundador de la “única religión universal independiente que brota directamente de la tradición cristiana”. Ya en el año 300 existen iglesias maniqueas en Edessa, Antioquía, Alejandría y Cartago. Esas iglesias son herederas de una tradición pesimista, pero esperanzadora, que mantiene una inconfundible esperanza del futuro del hombre. La iglesia maniquea hace una distinción nítida entre los “elegidos”, que viven en incontinencia sexual, y los “oyentes”. En ese punto también la analogía con el cristianismo sirio es evidente. Agustín, por ejemplo, fue durante un cierto tiempo “oyente” de una iglesia maniquea. Hay numerosos puntos de contacto entre el cristianismo y el maniqueísmo, pues éste no significa solo dualismo, también apunta con igual insistencia hacia las elevadas esperanzas de la humanidad, y en eso es heredero del cristianismo oriental.

8. El nestorianismo

Nestorio es un monje en Antioquía cuando recibe la invitación de ser obispo metropolitano en Constantinopla, en el año 428. Influenciado por el pensamiento sirio, se lanza a la gran ciudad, al gran público, con una cristología basada en los autores como Teodoro de Mopsuesto, exponente del cristianismo edessense. Cristo es interpretado “de abajo hacia arriba”, esto es a partir de su humanidad. En cuanto a María es venerada como “Cristotokos” (Madre de Cristo) y no como “Theotokos” (madre de Dios), siguiendo las lecciones de los intelectuales alejandrinos. Inmediatamente esa nueva interpretación enfrenta la furia popular en las calles. Las personas entienden que el obispo “desmoraliza” a María. La cosa se complica todavía más cuando el obispo de Alejandría, Cirilo, se pone en contra de Nestorio en el año 429, apenas un año después de la elección de éste. Luego el obispo de Roma, Celestino, se une a Cirilo en el año 430. Está armada la estrategia. En el año 431 el emperador Teodosio II convoca a un concilio en Éfeso, que termina en una aplastante victoria moral de Cirilo contra Nestorio, que pierde el apoyo imperial y rápidamente es remitido a su monasterio en Antioquía, enfrentando después un verdadero “*vía crucis*”: en el año 435 es desterrado para Arabia, después para Libia y finalmente para el desierto de Egipto donde muere un poco antes del concilio de Calcedonia. Pero antes de su muerte Nestorio todavía escribe una apología en la cual defiende el carácter tradicional de su doctrina: Jesús tiene que ser visto a partir de su vida terrestre y no a partir de esquemas “helenísticos” de “*bajada del cielo*” y “*subida a los cielos*”. Perseguido por la “ortodoxia” —que se identifica siempre más con la filosofía griega y la religiosidad helenística—, el nestorianismo se refugia en su mundo de origen, el interior de Siria. Más tarde se da en Seleucia-Ctesifon la separación formal entre el cristianismo nestoriano y el cristianismo imperial-helenístico y se forma la iglesia cristiana persa.

9. El Concilio de Calcedonia

Una palabra sobre la postura asumida por el concilio de Calcedonia ante la fe de los cristianos sirios y orientales en general. Reunido, entre el 8 y el 31 de octubre del 451, más de quinientos obispos provenientes en su mayoría de la parte oriental del Imperio Romano con los metropolitanos de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y de la más reciente sede, Constantinopla, el concilio de Calcedonia no consigue superar la contradicción creada por los líderes de las grandes metrópolis de querer aglomerar todo el movimiento cristiano en torno de sí. El obispo de Roma, León, está ausente pero manda al obispo de Sicilia como delegado. Los obispos se reúnen 17 veces en sesión plenaria, siendo que las sesiones 1 y 7 son dedicadas a la cuestión cristológica y las siguientes a cuestiones organizativas. Conocemos bien el desarrollo de ese concilio en sus detalles pues todavía poseemos las “minutas” hechas en la hora por secretarios del gobierno. Es decir, toda la organización del concilio es hecha por el gobierno con la supervisión directa de la emperatriz Pulqueria, siendo que el local del concilio es una iglesia de un suburbio de Constantinopla, Calcedonia. Es el primer concilio ecuménico a ser realizado con tanto cuidado técnico y por eso constituye una fuente primaria de conocimiento privilegiado de la cristiandad bizantina.

Las siete primeras sesiones tratan de Jesús. Queda bien claro que a muchos obispos no les gusta el modo de abordar intelectualista y cerebral al definir “quien es Jesús”. Prefieren una forma más profética, espiritual y pastoral. Para ellos, se debe decir con firmeza que Jesús es plenamente Dios y plenamente hombre (por consiguiente “dos naturalezas”) pero que después de la unión no es posible hablar de dos naturalezas sino en una unión perfecta con los dos elementos de la persona de Jesús. Es el “monofisismo”, unido al complicado juego de términos como “fusus” (naturaleza) y “prosopon” (persona), son esos “bizantinismos”, expresiones de un helenismo prepotente y vanidosos. La lucha por la correcta formulación de “quién es Jesús” resulta en una “pelea de blancos” y revela la soberbia voluntad de supremacía de Constantinopla sobre Alejandría y Antioquía, firmes cabezas de los dos más importantes “bloques” cristianos rurales, de tradición predominante oral: Siria y Egipto. La ciudad capital está con la palabra y sobre todo con la letra y hace oídos sordos a la voz que emerge de los vastos campos, de los desiertos, de los valles y de las montañas de Siria y del interior de Egipto.

Las diez últimas sesiones —que tratan de la organización de la Iglesia— buscan conservar el lugar de Constantinopla en el mundo jerárquico. Las autoridades imperiales presentes en el concilio repiten “ad nauseam” que la primera cosa sea preservar la unidad. Efectivamente, la unidad religiosa de los pueblos es el cimiento más seguro de la unidad de un imperio tan diversificado en culturas y etnias. Ella depende directamente de la unidad del cristianismo: es la visión de Pulqueria y de sus funcionarios. Los interminables discursos entre Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla tienen como finalidad crear un consenso aceptable por los “cuatro grandes”. Lo que pesa en las discusiones no tiene nada que ver con los cristianismos reales vividos en los inmensos espacios del mundo oriental y africano. En el momento en que el mensaje cristiano se volvía cada día más diverso y múltiple sobre el efecto de múltiples contactos con nuevos pueblos, en que se forma un cristianismo sirio, malabar, copto, armenio, georgio, etíope, árabe, persa, etc., los obispos pasan su tiempo en discutir cuestiones de hegemonía, procedencia, reverencia y jerarquía.

Calcedonia no razona a partir de la realidad de los cristianismos vividos sino a partir de los imperativos de unidad al rededor del “centro” situado en Constantinopla. El texto del concilio intenta resolver la cuestión de quién va a mandar efectivamente. Las conclusiones se encuentran en el famoso canon 28, que afirma ni más ni menos que Constantinopla es la “nueva Roma”, y apenas mantiene una actitud de respeto por la “antigua Roma” (tes presbiteres Romes) donde además a la época el emperador reside, a pesar de estar ocupando una posición geográficamente lejana en relación a los grandes bloques poblacionales cristianos que son Siria, Asia, Egipto y Mesopotamia, Constantinopla ocupa un lugar políticamente central pues funciona como sede del gobierno imperial.

Un estudio del concilio de Calcedonia confirma la idea de que no hubo nada más ortodoxo que el monofisismo, —si es que por ortodoxia se entiende la fidelidad al mensaje original—, nada más adherente a la tradición cristiana de los orígenes que el nestorianismo, esas formas que representan y preservan la fe multiseccular de las comunidades, que siempre afirmaron que Jesús nació “de una mujer”, una persona común, una persona del pueblo, que él mismo emerge del pueblo campesino de Galilea. Hoy es preciso, por consiguiente, que la literatura sobre el asunto evite terminologías discriminatorias como “monofisismo” y “nestorianismo”, o —peor todavía— “herejía”, al tratar a los cristianismos originarios.

Conclusión: Importancia de estos cristianismos autocéfalos para América latina y el Caribe

Los cristianismos autocéfalos de la antigüedad cristiana corresponden en más de un punto a las actuales aspiraciones de los cristianismos emergentes en África, Asia, América Latina y el Caribe, regiones cristianizadas por un cristianismo helenizado, romanizado y occidental, o mejor, que se pretende universal. Hoy se descubre el valor del principio de la “autocefalia” y en esa perspectiva los antiguos sirios, edessenses y mesopotámicos nos pueden dar preciosas orientaciones, no solamente para la situación latinoamericana sino para los cristianos del Tercer Mundo en general.

Una palabra final a modo de conclusión, partiendo del cristianismo edessense: la cristología “de abajo hacia arriba”. Teólogos como Teodoro de Mopsuesto se oponen a la imagen “vertical” de la teología helenista que

cultiva los temas de la eternidad, de “descender y subir”: la encarnación y la ascensión de un Dios. Los intelectuales helenistas se esforzaron para combinar la imagen original semita de Jesús con los esquemas referenciales helenísticos. En el proceso, la primitiva imagen de Jesús “ángel”, “ungido”, siervo, “señor” (kurios), “salvador” (soter), “maestro” (didáscalos) fue sustituida por la imagen del *divino* Jesús. Con ese proceso se delinea una tendencia general de carácter docentista (del griego: “dokein”: parecer), es decir, hay una tendencia a minimizar la humanidad y maximizar la divinidad de Jesús. Jesús “parece” igual a nosotros más “no lo es”. Algunos exageran y dicen que Jesús nunca rió, ni tuvo impulsos sexuales, o tal vez no precisaba alimentarse o dormir, no sintió dolor físico cuando los clavos le perforaban sus manos, etc. En contra partida, el cristianismo sirio es de un realismo saludable: guarda una comprensión menos exclusivamente divinizante y más “profética” por así decir de Jesús. Una grande contribución, sin duda, para los cristianismos del Tercer Mundo. En ese sentido, es interesante, una imagen de un *Jesús barbudo*, considerada una “vulgarización” por los bizantinos. Pero la imagen llegó y Francisco de Asís la introdujo en Occidente, en contraste con el Jesús bizantino, que “reina” a partir de la cruz, que aparece con un verdadero trono imperial. Al presentar a Jesús en el pesebre, en medio de los pobres, o sufriendo en la cruz, Francisco de Asís sigue la realidad de los pasos del cristianismo sirio, en su realismo y sobriedad.

Bibliografía

- Albert, M. et alii, *Christianismes orientaux: Introduction à l'Étude des Langues et des Littératures*, Paris, Cerf, 1993.
- Altaner-Stuiber, *Patrologia*, Ed. Paulus, São Paulo, 1988 (sigla: A-S).
- Barrera, J.T., *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, Vozes, Petrópolis, 1996.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964.
- Brown, P., *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia sexual no Início do Cristianismo*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1990.
- De Halleux, A., *Saint Éphrem le Syrien*, em: *Revue Théologique de Louvain*, 1983, 328-355.
- Eusebio, *The History of the Church from Christ to Constantine*, Penguin Books, London, 1965.
- Evdokimov, M., *L'Orthodoxie*, Delachaux & Niestlé, 1965.
- Fiey, J-M., *Assyrie Chrétienne*, Beirute (Steiner Verlag, Stuttgart), 3 vol., 1965-1968.
- Nisibe, *Métropole syriaque orientale*, Lovaina, 1977.
- Communautés syriaques en Iran et en Irak*, Lovaina, 1979.
- Pour un Oriens Christianus Novus*, Beirute (Steiner Verlag, Stuttgart), 1993.
- Hoornaert, E., *Memória do Povo cristão*, Petrópolis, Vozes, 1986. (En versión castellana: *La memoria del Pueblo cristiano*, colección teología. Edicay, Cuenca-Ecuador)
- Köester, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, Cultura y Religión en la época helenística e Historia y Literatura del Cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- Id, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Londres, SCM Press, 1990 (Trinity Press International, Philadelphia, 1990).
- Lane Fox, R., *Bíblia, Verdade e Ficção*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- MacMullen, R., *Two Types of Conversion to Early Christianity*, em: *Vigiliae Christianae*, Leiden, 37, 1983, 174-192.
- Meyendorff, J., *Imperial Unity and Christian Divisions (Unidad imperial y divisiones cristianas)*, New York, Crestwood, 1989.
- Meyer, M., *O Evangelho de Tomé, Imago*, Rio de Janeiro, 1993.
- Simon, M. & Benoit, A., *Judaísmo e Cristianismo antigo de Antíoco Epifânio a Constantino*, Editora da USP, São Paulo, 1987
- Verstraelen, F.J., *The Teaching of Christian History and Ministerial Formation in Africa Today*, em: *ATISCA Bulletin*, 2, 1993 (ATISCA: Association of Theological Institutions in Southern and Central Africa).

Eduardo Hoornaert

“One of the most puzzling conundrums of New Testament scholarship” (Köester, 1990, 61).

Ver RIBLA 22, y el presente número 29.

Las “gnômai diáforoi” dos textos de la época, Ver Köester, 1990, xxiv.

Ibid, 62.

Ibid, 49.

“Diversity rather than unity is the hallmark of the beginning of the tradition about Jesus” (Ibid, 50).

Ibid, 49-52.

Ibid, 51-54.

Fiey, diversos trabajos.

Albert, 1993.

Eusebio en el siglo IV, indica otro apóstol, Bartolomé, que habría llevado el Evangelio a Oriente (Köester, 1990, 78, nota 4). En su Historia Eclesiástica (HE 5, 10), el cuenta la historia de Panteno, profesor de Clemente de Alejandría en los inicios del siglo III, “representante brillante de la filosofía estoica, que demostró tanto entusiasmo por la Palabra Divina que fue designado para predicar el Evangelio de Cristo a los pueblos de Oriente, y viajó hasta a India... donde parece que ya encontró el evangelio de Mateo en las manos de algunos que llegaron a conocer a Cristo. Bartolomé, es uno de los apóstoles, que dejó el evangelio de Mateo en arameo, y cuidó hasta la misión de Panteno” (Eusebio, 1965, 213-214).

Köester, 1990, 79.

Tomás 113 (ver Meyer); Lc 17, 20-21. Köester, 1990, 83.

Köester (128) tradujo el verso 64 de Tomás de la manera siguiente: “Businessmen and merchants will not enter the places of my Father”: “Hombres de negocios y comerciantes no entrarán en la casa de mi padre”.

Capítulo 13 del primer libro de la “Historia Eclesiástica” de Eusebio de Cesarea: Eusebio, 1965, 65. Ver también A-S, 147.

Altaner-Stuiber indica que, para informarnos acerca de ese cristianismo de tradición oral, disponemos de las siguientes fuentes: 1. Los escritos de Afraat, de inicios del siglo IV, llamado el “sabio persa”; 2. los escritos de Efrén (entre el 306-373); 3. Las poesías de Cirilonas de Edessa, poeta del siglo IV, primo de Efrén, que compuso igualmente himnos, homilias, cánticos; 4. Los trabajos de Narsai (siglo V). En la Doctrina Addai se conserva la famosa carta de Jesús (A-S 147). Ver también la Crónica de Edessa (A-S 239), redactada poco después del 540, anónima, escrita en siríaco. El autor se sirve de dos archivos de la ciudad, e informa sobre el tiempo transcurrido entre el 133-132 a.C. y el 540 d.C. Cuenta pues los orígenes del cristianismo en Edessa.

Barrera, 1996, 428-432.

Ibid 639.

Köester, 1990, 407: “The Gospel of the Mixed”.

Ibid, 424.

Barrera, 1996, 429. Un dato apenas, para mostrar la extraordinaria divulgación de ese texto: también en el siglo V, cuando los obispos hicieron una campaña para eliminar todas las copias del texto por causa de su fuerte teoría encrática, (Barrera, 1996, 488), también se destruirían unas doscientas copias en una sola diócesis.

Eusebio, HE V, 24. Ver Eusebio, 1965.

Eusebio, HE, V. Ver Eusebio.

Ya en los años 170-190, Irineo habla de “iglesias principales”, y “potencias principales”, al referirse a Roma.

Hoornaert, 1986, 112.

cit. De Halleux, 1983, 344.

Ibid, 353.

Evdokimov, 1965.

De Halleux, 1983, 337.

Brown, P., 1990, 170.

Hoornaert, 1986, 112.

Una excelente análisis de toda esa evolución, desde Constantino (314) y Teodosio (381) hasta Calcedonia (451), se encuentra en el libro de John Meyendorff, 1989.

Siempre en una perspectiva de imperio, no de “sucesión apostólica”: los nombres de Pedro y Pablo no son mencionados en el canón.

Ver Verstraelen, 1993.