

ALUMNA

MARÍA DEL MAR MARTÍN DOMÍNGUEZ

mamart05@estumail.ucm.es

DIRECTORA DEL TFM

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ

maria.marcos@unican.es

La relación entre ortodoxia y herejía: el valor de la tesis de Walter Bauer a principios del siglo XXI

The Relation between Orthodoxy and Heresy: The importance of Walter Bauer's Thesis at the beginning of the 21st Century.

KEYWORDS: Orthodoxy, Heresy, Early Christianity, Walter Bauer, Edessa, Antioch, Corinth, Ignatius of Antioch, Rome, Gnosticism.

KEYWORDS: Ortodoxia, herejía, cristianismo primitivo, Walter Bauer, Edesa, Antioquía, Corinto, Ignacio de Antioquía, Roma, gnosticismo.

Contenidos

- 1 Introducción
 - 1.1 Walter Bauer: su obra y repercusión
 - 1.2 Metodología
 - 1.3 La tesis de Walter Bauer
 - 1.4 Los críticos de la tesis de Bauer: el estado de la cuestión
- 2 Ortodoxia y herejía en las primeras iglesias, según Bauer
 - 2.1 Edesa
 - 2.2 Alejandría y Egipto
 - 2.3 Antioquía, Esmirna, Macedonia, Creta
 - 2.4 Asia Menor antes de Ignacio
 - 2.5 Roma
- 3 Las críticas recientes a la tesis de Bauer
 - 3.1 Edesa: las críticas de Robinson y Hultgren
 - 3.2 Alejandría y Egipto: las críticas de Roberts y Pearson
 - 3.3 Antioquía: las críticas de Meier y Trebilco
 - 3.4 Corinto: las críticas de Robinson
 - 3.5 Asia Menor: las críticas de Robinson, Trebilco y Trevett
 - 3.6 Roma: las críticas de Brown, Robinson, Thomassen y Lampe
- 4 La crítica a los conceptos de ortodoxia y herejía en Bauer
- 5 Conclusiones
- 6 Bibliografía

RESUMEN

En este TFM se estudian lo que algunos académicos han dicho sobre la tesis de Walter Bauer sobre el origen de la herejía/ortodoxia. El análisis se centra en los errores que dichos estudiosos han visto a la tesis de Walter Bauer. En este TFM se ha empleado el método histórico-filológico. Primero, se introduce la obra de Walter Bauer *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934) y las tesis. Después, hay un estudio de los errores que los estudiosos han encontrado en la tesis de Bauer y un análisis del tema de la herejía/ ortodoxia. En la conclusión, se encuentra un sumario de los problemas que la tesis de Bauer presenta y una serie de recomendaciones para posibles trabajos sobre el tema en el futuro. El estudio revela que la tesis de Bauer presenta muchos errores y que estuvo mal planteada desde un principio.

ABSTRACT

This paper is a research about what some scholars have argued about Walter Bauer's thesis on the origins of heresy and orthodoxy since 1980. The analysis is focused on the errors which these scholars have found in that thesis. The analysis follows methods used in philology and history. First, there is an introduction to Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934) and the thesis he put forward in the book. Then, there is a study of the errors which scholars have found in his thesis and an analysis of the topic of heresy/ orthodoxy. In the conclusion, there is a summary of many of the mistakes that scholars have found on Bauer's thesis and a number of recommendations for future research. This paper concludes that Bauer's thesis has many errors and that it was put forward defectively since its beginnings.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES
MÁSTER UNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES
CURSO ACADÉMICO 2011-2012



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER (TFM)

LA RELACIÓN ENTRE ORTODOXIA Y HEREJÍA:
EL VALOR DE LA TESIS DE WALTER BAUER
A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI

AUTORA:

MARÍA DEL MAR MARTÍN DOMÍNGUEZ

REALIZADO BAJO LA TUTELA DE LA PROFESORA:

Dra. MAR MARCOS SÁNCHEZ

MADRID, SEPTIEMBRE 2012

Contenidos

1	Introducción	2
1.1	Walter Bauer: su obra y repercusión.....	3
1.2	Metodología	6
1.3	La tesis de Walter Bauer	8
1.4	Los críticos de la tesis de Bauer: el estado de la cuestión	9
2	Ortodoxia y herejía en las primeras iglesias, según Bauer.....	14
2.1	Edesa.....	14
2.2	Alejandro y Egipto	15
2.3	Antioquía, Esmirna, Macedonia, Creta.....	16
2.4	Asia Menor antes de Ignacio.....	17
2.5	Roma.....	17
3	Las críticas recientes a la tesis de Bauer	20
3.1	Edesa: las críticas de Robinson y Hultgren.....	20
3.2	Alejandro y Egipto: las críticas de Roberts y Pearson.....	22
3.3	Antioquía: las críticas de Meier y Trebilco.....	25
3.4	Corinto: las críticas de Robinson	27
3.5	Asia Menor: las críticas de Robinson, Trebilco y Trevett	28
3.6	Roma: las críticas de Brown, Robinson, Thomassen y Lampe.....	32
4	La crítica a los conceptos de ortodoxia y herejía en Bauer.....	38
5	Conclusiones	42
6	Bibliografía	45

1 Introducción

El presente Trabajo de Fin de Máster (TFM) estudia *La relación entre ortodoxia y herejía: el valor de la tesis de Walter Bauer a principios del siglo XXI*, con el objetivo de analizar las interpretaciones en los últimos años de la tesis de Bauer sobre el origen de la ortodoxia. Esta tesis fue expuesta en el libro *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* de 1934 (traducido al inglés en 1971) y ha tenido un impacto especial en la historiografía estadounidense, donde se hallan sus más fervientes detractores y defensores.

Expondremos, en primer lugar, una síntesis de la tesis de Bauer, para pasar luego a analizar las críticas recientes a ella. Hemos decidido centrarnos en este TFM en lo que dicen los detractores de la tesis en vez de tratar lo que piensan sus defensores y actualizadores porque, dada la gran influencia de Bauer en la historiografía sobre el origen de la ortodoxia y la heterodoxia en el siglo pasado, nos parece más interesante estudiar los puntos débiles de la misma que los fuertes, aunque estos sean también importantes. Analizaremos, dentro de los límites de espacio de un TFM, las opiniones acerca de la obra de Bauer en las últimas décadas, especialmente desde 1980, fecha en la que Daniel Harrington¹ publicó un excelente artículo sobre el desarrollo de la tesis de Bauer desde su edición en 1934. El objetivo final de este trabajo es contribuir a esclarecer las bases metodológicas para una mejor aproximación al análisis del origen de la formación del concepto de ortodoxia, un problema crucial en la historia del cristianismo.

¹ Harrington, D. J. (1980). The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade. *Harvard Theological Review* (73), 289-98.

1.1 Walter Bauer: su obra y repercusión

Walter Bauer² (1877-1960) fue un filólogo alemán, estudioso del cristianismo primitivo. Nació en Königsberg y creció en Marburg. Estudió teología en las universidades de Marburg, Strassburg y Berlín y enseñó en Breslau hasta 1913 y en Göttingen desde 1916, donde murió. Es conocido por dos obras muy importantes. La primera, su léxico del griego del Nuevo Testamento, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (1949), que comenzó como una edición de la obra de Erwin Preuschen, es su contribución más duradera porque sigue editándose, tanto en alemán, como en inglés. La segunda es *Echtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934), la obra que vamos a estudiar en este trabajo. En este caso, vamos a emplear la edición inglesa, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, que fue editada en Estados Unidos en 1971 y en el Reino Unido en 1972. Desde entonces, no se ha realizado ninguna otra edición en inglés. Seguiremos la edición de SCM Press publicada en Londres en 1972. Otras obras de Bauer son *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (1909), *Die katholischen Briefe des Neuen Testaments, 1910*, *Das Joh.ev* (1912), una serie de comentarios sobre el Evangelio de Juan, y *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* (1920), con las cartas de Ignacio.

Las tesis de *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* sobre el origen de la ortodoxia y de la herejía pasó desapercibida en los años posteriores a su publicación en Alemania en 1934 debido al aislamiento del país durante el Tercer Reich. Fue con la traducción al inglés en 1971 de la segunda edición alemana de 1964 cuando el libro recibió reconocimiento fuera de Alemania³. Investigadores estadounidenses del Philadelphia Seminar on Christian Origins (PSCO) decidieron traducir al inglés la segunda edición alemana de Georg Strecker de 1964. Esta traducción comenzó en 1966 como un documento de trabajo interno, ya que al año

² Norris, F. W. (1999). Walter Bauer. En E. Ferguson (Ed.), *Encyclopedia of Early Christianity* (2ª ed., pág. 177). Nueva York: Routledge.

³ No obstante, la tesis fue retomada en Alemania por Rudolf Bultmann (1884-1976) en su obra y, especialmente, en *Theologie des Neuen Testaments* (1948-53) y tuvo mucha influencia en su tiempo. Helmut Koester (n. 1926), discípulo de Bultmann, es uno de los académicos que más esfuerzos ha dedicado a desarrollar y depurar la tesis de Bauer en obras como su *Introduction to the New Testament* (1982).

siguiente este grupo iba a dedicarlo al estudio de la obra de Walter Bauer⁴ bajo la coordinación de J. Reumann, del Lutheran Theological Seminary de Filadelfia y de R. A. Kraft. Este grupo se puso en contacto con Fortress Press para su publicación en papel. Los editores fueron Joan Krodell y Kraft. En un principio, la edición iba a ser en dos volúmenes: uno con la traducción de la obra original en inglés y otro con los anexos que Strecker añadió a la versión alemana de 1964 y otros artículos relacionados. Sin embargo, este proyecto se abandonó. Finalmente, se publicó la traducción al inglés junto con el artículo de Strecker sobre el judeocristianismo y otro anexo sobre la recepción de la obra en los últimos años. Aunque desde entonces no volvió a reeditarse⁵, la influencia de la obra no ha parado de crecer, bien para criticarla o bien para alabarla y reactualizar su tesis.

Bauer era consciente de que sus ideas eran revolucionarias. Su tesis iba a romper un consenso antiquísimo sobre el origen de la ortodoxia y de la heterodoxia, que tuvo su comienzo en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Eusebio presentaba una Iglesia original, unida y única, que se fue dividiendo en distintos grupos heréticos, mientras que Bauer defiende que la ortodoxia es el producto de la heterodoxia. Esto es, que fueron la disensión y las múltiples interpretaciones de la doctrina cristiana lo que llevó, en un proceso paulatino, a la formación de un cuerpo doctrinal "ortodoxo". Bauer, no obstante, no partió de cero para desarrollar su hipótesis. Tenía como base las teorías de un siglo XIX rico en estudios novedosos, en particular, los procedentes de los críticos de la Tübinger Schule y de la *Religions-geschichte Schul*, quienes afrontaron la crítica del modelo tradicional utilizando la dialéctica hegeliana. Con la publicación del libro de Bauer, muchos estudiosos empezaron a interpretar los orígenes del cristianismo como un conjunto de numerosos grupos heterodoxos, de los cuales al final sólo uno, el que ya el teólogo Orígenes (s. III d.C.) llamó "la Gran Iglesia", resultó triunfante, terminando por imponerse su ortodoxia como la verdadera y única heredera y receptora del mensaje de Jesús y sus apóstoles.

⁴ Bauer, W. (1972). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. (R. A. Kraft, & G. Krodell, Edits.) Londres: SCM. p. xvii.

⁵ Hubo en 1996 una reimpresión de la edición norteamericana en 1996, por parte de Sigler Press, Mifflintown, Pensilvania. También hay una traducción francesa con el título *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme* por Alain Le Boulluec (Introducción), Philippe Vuagnat (traducción). La segunda edición es del año 2009.

Pasados cuarenta años desde la publicación de la traducción inglesa, se siguen generando artículos y libros criticando y defendiendo esta tesis. Sin embargo, en las últimas décadas el enfoque ha cambiado. Ya no se ataca a Bauer, sino a sus defensores. Si en los años cincuenta Rudolf Bulmann (1884-1976) se convirtió en el defensor de la teoría de Bauer y la actualizó para el estudio del Nuevo Testamento⁶, durante la década de los setenta, fueron Helmut Koester⁷ (1926), otro alemán y discípulo de Bulmann, y un académico inglés, James D. Dunn⁸ (1939), los que popularizaron la tesis. En la actualidad, el mayor valedor de esta tesis es Bart D. Ehrman⁹ (1955), profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Otros seguidores hoy en día son G. F. Luttikhuisen¹⁰ y G. Lüdemann¹¹ (1946) en Alemania, y Elaine Pagels¹² (1939) y Karen L. King¹³ (1954) en los Estados Unidos. En España, uno de los estudiosos que ha popularizado la tesis es Antonio Piñero (1941), catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid, cuya obra *Los Cristianismos derrotados* (2007) debe mucho a las de Bauer y Ehrman.

⁶ Bultmann, R. (1980). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

⁷ Koester, H. (2000). *Introduction to the New Testament, Vol. 2: History and Literature of Early Christianity* (2ª ed., Vol. 2). Berlin: Walter De Gruyter Inc.

⁸ Dunn, J. D. (1990). *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (2ª ed.). Filadelfia: Trinity Press International.

⁹ Ehrman, B. D. (2003). *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Know*. Nueva York: OUP. Esta es la obra con la que Ehrman se convirtió en el defensor de la tesis de Bauer para el gran público. Existe una versión en castellano llamada *Los Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Crítica, Barcelona. 2003.

¹⁰ Luttikhuisen, G. P. (2007). *La pluriformidad del cristianismo primitivo*. Córdoba: Ediciones El Almendro.

¹¹ Lüdemann, G. (1996). *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox.

¹² Pagels, E. (1979). *The Gnostic Gospels*. Nueva York: Random House.

¹³ King, K. L. (2003). *What is Gnosticism?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

1.2 Metodología

En este TFM aplicamos un *análisis histórico-filológico o método crítico*¹⁴, útil tanto para el estudio del origen del conflicto entre ortodoxia y herejía, que debe analizarse a partir de los textos en su contexto, como para el estudio de la tradición historiográfica del problema. Hemos tratado de poner un cuidado especial para no caer en el *religiocentrismo*. En el tema de la ortodoxia y de la herejía hay riesgo de incurrir en dos errores fundamentales:

- Una corriente historiográfica, apegada a la tradición cristiana, mantiene que la ortodoxia es un cuerpo de creencias original y la herejía una desviación de ello. En esta línea, autores como Thomas A. Robinson o H. W. Turner, de los que trataremos en este trabajo, presentan argumentos sólidos contra la tesis de Bauer, pero pierden entidad una vez que dejan ver sus intereses teológicos. En la actualidad podríamos incluir en este grupo a estudiosos de los Estados Unidos como Köstenberger, Kruger¹⁵, o Bock¹⁶.

- Por otro lado, se encuentra la corriente de autores que se sienten “atraídos por los herejes”¹⁷, cuyo enfoque se ha visto beneficiado en las últimas décadas por el descubrimiento de nuevos textos gnósticos y coptos. Se ha exaltado a los herejes como personas modernas, a diferencia de la ortodoxia que se ve como anticuada y conservadora. A potenciar esta visión se ha unido la idea generalizada para el público no especializado¹⁸ de que la ortodoxia consiguió su triunfo por el empleo de la coacción.

Otra cuestión relacionada con la metodología es el empleo de los términos *ortodoxia/ herejía* o de *ortodoxo/ hereje*. En origen, como veremos más adelante¹⁹, *haireisis* en griego simplemente significaba elección, no tenía una connotación negativa. También se utilizaba para referirse a las escuelas de pensamiento griegas o para hablar

¹⁴ F. Diez de Velasco (2005), *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid: Akal.

¹⁵ Köstenberger, A. J., & Kruger, M. J. (2010). *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Wheaton: Crossways.

¹⁶ Bock, D. L. (2006). *The Missing Gospels: Unearthing the Truth Behind Alternative Christianities*. Nashville: Nelson.

¹⁷ Henry, P. (1982). “Why is Contemporary Scholarship So Enamored of Ancient Heresies?” (L. E. A., Ed.) *Studia Patristica* (17.1), 123-126.

¹⁸ Por ejemplo, novelas como *El código Da Vinci* (2003) de Dan Brown.

¹⁹ En el capítulo 4 de este TFM realizamos un análisis de lo que estudiosos del tema, como Marcel Simon o Alain Le Boulluec, han dicho al respecto.

de los grupos o sectas del judaísmo. Así, según Josefo²⁰ eran *hairesetikoi* los esenios, los zetotas, los saduceos y los fariseos. En el Nuevo Testamento aparece el término con el mismo sentido, e incluso se considera al cristianismo como una *hairesis* más dentro del judaísmo, por ejemplo en *Hechos*, 24: 5²¹. Paulatinamente, a medida que se va elaborando el concepto de herejía, la palabra comienza a significar “*escisión, división* en el seno de la comunidad”²². Pablo ya empleó este término con dicho valor en la *Epístola a los Gálatas*, 1: 6-9²³.

Muchos autores prefieren evitar el uso de los términos *herejía/ ortodoxia* debido a sus connotaciones negativas. Además, el adjetivo *ortodoxo* puede llevar a error. Bauer decidió seguir utilizándolos para no dar origen a confusión²⁴ con el uso de una nueva terminología. Bart D. Ehrman²⁵ ha creado el concepto de *proto-ortodoxia*²⁶ para referirse a la ortodoxia primitiva y habla de las heterodoxias o cristianismos perdidos para referirse a la herejía. Antonio Piñero, en *Cristianismos derrotados* (2007), utiliza los conceptos de *vencedores* y *vencidos*. Mientras que Arland J. Hultgren, en *The Rise of Normative Christianity* (1994), acuña el concepto de *cristianismo normativo* para referirse a la ortodoxia. Larry W. Hurtado, a pesar de sus serias diferencias con Bart D. Ehrman, utiliza también los términos *proto-ortodoxia* y *heterodoxias* para referirse a las herejías.

En este trabajo utilizaremos la terminología tradicional de ortodoxia y herejía, siguiendo el uso que Bauer hace de ellos. Por otra parte, nos ha parecido apropiado mantenerlos ya que son los tradicionales y utilizados adecuadamente no deberían dar origen a confusión.

²⁰ *La guerra de los judíos*, 3.3.4.

²¹ 24:5 Hemos comprobado que este hombre es una verdadera peste: él suscita disturbios entre todos los judíos del mundo y es uno de los dirigentes de la secta de los nazarenos.

²² Marcos, M. (2009). Introducción. En M. Marcos (Ed.). *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta. p. 11.

²³ 1:6 Estoy maravillado de que tan pronto os hayáis alejado del que os llamó por la gracia de Cristo, para seguir un evangelio diferente. 7. No que haya otro, sino que hay algunos que os perturban y quieren pervertir el evangelio de Cristo. 8 Mas si aun nosotros, o un ángel del cielo, os anunciare otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema.

1:9 Como antes hemos dicho, también ahora lo repito: Si alguno os predica diferente evangelio del que habéis recibido, sea anatema.

²⁴ Bauer, 1972, p. xxii.

²⁵ Ehrman, 2003, p. 13.

²⁶ Ehrman, B. D. (1993). *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nueva York: OUP.

1.3 La tesis de Walter Bauer

Walter Bauer parte de la idea de que en el estudio de la Iglesia primitiva siempre se ha prestado más atención a los ganadores que a los perdedores. El análisis de la ortodoxia y la herejía, hasta que él emprende su estudio, siempre se hizo a partir del estudio de una fase avanzada del cristianismo, nunca en los estadios más tempranos. Además, a la hora de estudiar a los herejes debemos hacerlo como hijos de su época y nunca habría que estudiarlos, como se ha hecho tradicionalmente, a través de los ojos de sus detractores, que fueron a su vez los ganadores. Para Bauer lo que los estudiosos del cristianismo consideraban tradicionalmente como herejías era la forma primera del cristianismo en muchas regiones, en las que las "herejías" eran, en realidad, la mayoría, considerando a los ortodoxos como "falsos creyentes"²⁷. Bauer emplea el término *ortodoxia* para referirse a la mayoría y *herejía* para los grupos en minoría²⁸ y decide dejar al margen de su estudio el Nuevo Testamento por ser poco productivo en este campo a la vez que muy disputado²⁹.

En primer lugar, Bauer discutía la interpretación tradicional, procedente de Eusebio en la *Historia Eclesiástica*, acerca del origen de la ortodoxia y de la herejía. El esquema de Eusebio es el siguiente: Jesús reveló la doctrina pura a sus discípulos; los apóstoles se dividieron el mundo para predicar el evangelio; a su muerte el evangelio recibe múltiples interpretaciones, mientras el diablo siembre la discordia y los cristianos abandonan la creencia pura. Bauer lo resume así: no creencia-creencia verdadera-creencia errónea³⁰. Bauer pretendía demostrar que en los orígenes el mensaje del cristianismo era distinto según las iglesias y que a comienzos del siglo II d.C. existían muchos tipos de cristianismo.

En segundo lugar, propone la hipótesis de que el cristianismo que acabó por imponerse, que en la actualidad llamamos catolicismo pero que en el siglo II d.C. era una corriente más, fue el cristianismo que surgió en Roma, una Iglesia libre de herejías³¹. Los líderes cristianos romanos usaron su influencia política, económica y

²⁷ Bauer, 1972, p. xxii.

²⁸ Ibid. p. xxii.

²⁹ Como veremos más adelante, este será un motivo importante de crítica a la obra, empezando por el propio nombre del estudio, por autores como H.I. Marshall (1976) en "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity" *Themelios* 2.1, 5-14.

³⁰ Bauer, 1972, p. xxiii.

³¹ Estudiaremos más adelante que en la Roma del siglo II sí había grupos heréticos muy importantes y numerosos como los marcionitas y los valentinianos. La obra de referencia para el cristianismo en la

teológica para extender su influencia hacia el Oriente y terminar imponiendo su *ortodoxia* a otras iglesias, como Corinto, primero, y más tarde a todo el imperio.

1.4 Los críticos de la tesis de Bauer: el estado de la cuestión

En este TFM vamos a estudiar, como ya hemos visto, el desarrollo de la tesis de Bauer en los últimos años. Nos centraremos en el estudio de lo que los detractores han sugerido sobre la tesis, y, especialmente, en los errores de la misma, que han resultado ser muchos. Para ello, hemos realizado una selección de las obras más relevantes en las últimas décadas. Hemos comenzado la selección en 1980, con la excepción de la obra *Manuscript, Society, and Belief in Early Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy* de C. H. Roberts editada en 1979. Hemos elegido como año de partida 1980 porque entonces publicó Daniel Harrington "The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade"³², donde analizaba la bibliografía aparecida en los cuarenta años anteriores sobre la obra de Bauer, su influencia y sus detractores. Nuestro objetivo es llenar el vacío de la crítica en estos treinta años.

No hemos podido consultar *The Pattern of Christian Truth* (1954) de H.W. Turner, el primero en criticar la obra de Bauer en profundidad. Siguiendo la misma estructura geográfica, rebate uno por uno los argumentos de Bauer presenta y concluye afirmando³³ que este simplificó el problema y empleó de manera incorrecta las evidencias. Tampoco estudiaremos en detalle, aunque haremos referencia a ella, la obra de J. M Robinson y de Helmut Koester *Trajectories Through Early Christianity* (1971), sobre la que se asienta la crítica posterior favorable a Bauer.

El estudio de C.H. Roberts *Manuscript, Society, and Belief in Early Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy* (1979)³⁴ supuso la crítica definitiva a la tesis de Bauer sobre el origen del cristianismo en Egipto y, por ello, hemos considerado

Roma del siglo II d.C. es Lampe, P. (2003). *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. (M. D. Johnson, Ed., & M. Steinhauser, Trad.) Mineápolis: Fortress Press.

³² Vid. n.1.

³³ Turner, H. W. (1954). *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. The Bampton Lectures (1954)* (Reprint ed.). Eugene: Wipf and Stock. págs. 79-80.

³⁴ Roberts, C. H. (1979). *Manuscript, Society, and Belief in Early Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy*. London: Oxford University Press for the British Academy.

necesario incluirla en nuestra selección de ensayos. El autor no planteó la obra como una crítica directa a la tesis de Bauer sino que la crítica surgió de manera natural una vez concluido el estudio. La conclusión de Roberts es que no hay evidencias del cristianismo egipcio durante el siglo II d.C. Además, a diferencia de lo que Bauer creía, el silencio documental no se debió a la primacía del gnosticismo en la zona ni a la destrucción de documentos por parte de la ortodoxia.

El estudio³⁵ de R. Brown y J. Meier, *Antioch & Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (1983), lo incluimos porque analiza desde la perspectiva de dos eruditos católicos la aparición del cristianismo en dos regiones que Bauer estudió en su obra: Roma y Antioquía.

Thomas A. Robinson es uno de los estudiosos que en los últimos años ha dedicado más esfuerzos en probar que la obra de Bauer está equivocada. Su centro de interés es el estudio de las cartas de Ignacio y la situación del cristianismo en Asia Menor. *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian World. Studies in the Bible and Early Christianity* (1988) es el análisis más detallado de la obra de Bauer. Cree que este no proporciona una introducción al cristianismo primitivo, como normalmente se le atribuye³⁶, y sobre la tesis de que la herejía precedió a la ortodoxia, Robinson concluye³⁷ que la ortodoxia católica, y no las corrientes gnósticas, representaba a la mayoría en Asia Menor. Robinson estima la elección del análisis regional, pero cree que hay errores en el detalle. Bauer no fue capaz de demostrar que la herejía estuviese tan extendida y fuese tan fuerte como él creía. Además, el mayor problema de la obra de Bauer es que, al no llegar a explicar adecuadamente su teoría acerca del origen del cristianismo en Edesa, que era el lugar donde sí podría haberse probado su tesis, hace dudar de la validez de la misma en otras zonas donde la evidencia es más escasa o inexistente.

Birger A. Pearson es un profesor norteamericano especialista en cristianismo primitivo y gnosticismo. En este TFM, su obra es esencial para entender los errores de la tesis de Bauer en lo referente al origen del cristianismo en Egipto y a sus posibles raíces gnósticas. Su obra no es una crítica directa a la obra de Bauer, como puede ser la

³⁵ Brown, R. E., & Meier, J. P. (1983). *Antioch & Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulinist Press.

³⁶ Robinson, T. A. (1988). *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian World. Studies in the Bible and Early Christianity*. Lewiston, NY: Mellen. p. 27.

³⁷ Ibid., p. 203.

de Robinson, pero al estudiar Egipto concluye que la herejía no era ni mayoritaria ni dominante³⁸.

Christine Trevett³⁹, profesora de la universidad de Cardiff y experta en montanismo e Ignacio de Antioquía, presenta en "The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch" (1989) un análisis de las cartas de Ignacio y de las siete epístolas que aparecen en el *Apocalipsis* y concluye que Ignacio no fue influido por el *Apocalipsis* a la hora de seleccionar las iglesias que recibieron sus cartas. Hemos elegido incluir este artículo porque indirectamente prueba que Bauer estaba equivocado al pensar que Ignacio sólo escribió a las iglesias que estaban libres de herejías en la época del *Apocalipsis*.

A. J. Hultgren, catedrático emérito del Nuevo Testamento, estudió en *The Rise of Normative Christianity* (1994) el alcance de la diversidad del cristianismo primitivo y se preguntó si se podría hablar de *cristianismo normativo* desde los orígenes. Considera que existió continuidad entre las palabras y los hechos de Jesús y los preceptos del cristianismo normativo⁴⁰.

Peter Lampe⁴¹, teólogo y catedrático de estudios neotestamentarios en Universidad de Heidelberg, publicó en 2003 *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*; la edición inglesa, ampliada y corregida de *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (1989). Esta obra es importante para comprobar la validez de la tesis de Bauer con respecto a la Iglesia de Roma. Presenta una historia social del cristianismo primitivo en Roma durante los siglos I y II d.C., argumentando que existió gran diversidad en el cristianismo y, sin buscarlo, demuestra que la tesis de Bauer sobre Roma⁴² es incorrecta.

³⁸ Pearson, B. A. (1986). Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. En B. A. Pearson, & J. E. Goehring (Edits.), *The Roots of Egyptian Christianity* (págs. 132-160). Filadelfia: Fortress Press.

³⁹ Trevett, C. (1989). The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch. *JSNT*, 37, 117-135.

⁴⁰ Hultgren, A. J. (1994). *The Rise of Norman Christianity*. Minneapolis, MINN.: Augsburg Fortress. p. 107.

⁴¹ Lampe, 2003.

⁴² Como veremos más adelante, Bauer planteaba la tesis de que en Roma la ortodoxia fue mayoritaria y la herejía prácticamente inexistente.

Einar Thomassen⁴³, catedrático noruego de Historia de las Religiones en la Universidad de Bergen, es experto en gnosticismo y especialmente en Valentín. En “Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome” (2004) trata el tema de la herejía y la ortodoxia en la Roma del siglo II d.C. Las conclusiones de este artículo son, primero, que la ortodoxia no apareció en Roma hasta finales del siglo II d.C. y, segundo, que Valentín y Marción fueron los primeros creadores de una ortodoxia a mitad del siglo II d.C., alrededor de unos cuarenta años antes de la aparición de la ortodoxia católica. Demuestra, por tanto, que Bauer⁴⁴ estaba equivocado en su argumento de que en Roma no hubo apenas diversidad dentro del cristianismo en el siglo II d.C.

12

Paul Trebilco, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Otago, critica directamente la obra de Bauer. Su interés se centra en las comunidades judías en Asia Menor, los primeros cristianos en Éfeso y las cartas de Pablo y de Ignacio. El artículo⁴⁵ que estudiaremos, “Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses Against Bauer” (2006), analiza la influencia paulina y joánica en Asia Menor concluyendo⁴⁶ que lo que Bauer llamó herejía no fue la forma más temprana ni la mayoritaria en esa región. Esto no quiere decir que el cristianismo no fuera diverso ni que no hubiese allí distintos desarrollos teológicos desde la época del Nuevo Testamento.

Larry W. Hurtado⁴⁷, catedrático emérito de Lengua, literatura y teología neotestamentaria de la Universidad de Edimburgo, presenta en *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (2003) un análisis de lo que pensaban y creían los cristianos primitivos sobre Jesús. El autor piensa que, justo después de la resurrección, estos cristianos ya consideraban que Jesús era divino y, como tal, lo veneraban. Hurtado es un exponente de los estudiosos actuales que se oponen a la tesis de Bauer y a los seguidores de este, como Bart D. Ehrman.

⁴³ Thomassen, E. (2004). Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome. *Harvard Theological Review* 97:3, 241-56.

⁴⁴ Bauer, 1972, págs. 95-110.

⁴⁵ Trebilco, P. (2006). Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses Against Bauer. *Journal of the Evangelical Theological Society* 49/1, 17-44.

⁴⁶ Ibid., p. 43.

⁴⁷ Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.

Otro tema que tratamos en este TFM es la crítica a los conceptos de herejía/ortodoxia en Bauer. Nos centraremos en algunos estudios que han intentado explicar los puntos débiles de la tesis de Bauer en su idea de que la herejía fue anterior a la ortodoxia. Dedicamos un capítulo a estas críticas en Marcel Simon, Rebecca Lyman, Alain Le Boulluec y Einar Thomasson.

2 Ortodoxia y herejía en las primeras iglesias, según Bauer

2.1 Edesa⁴⁸

Bauer analiza en profundidad la leyenda de la correspondencia entre Jesús y el rey Abgar, que es la explicación que proporciona Eusebio sobre el origen del cristianismo en Edesa, y concluye que dicha correspondencia es una falsificación del siglo IV, incluida por Eusebio en la *Historia Eclesiástica*⁴⁹. Eusebio recibió la leyenda de Kûné (ca. 289-313 d.C.), obispo de dicha ciudad, quien le entregó una copia de los documentos que, según él, se encontraba en los archivos de la ciudad. Bauer mantiene que esa leyenda era desconocida en la zona antes del siglo IV d.C. Basándose en los trabajos del orientalista Alfred von Gutschmid⁵⁰ (1831-1887), demuestra que el primer rey cristiano de Edesa no fue el coetáneo de Jesús, Abgar V (4 a. C. - 7 d.C. hasta 13 - 50 d.C.), sino Abgar IX (179-214 d.C.). En cuanto al cristianismo originario de Edesa concluye, utilizando la *Crónica edesena*, que los primeros cristianos fueron seguidores de Marción. Posteriormente, llegaron a la ciudad Bardesanes y sus seguidores.

El cristianismo organizado conforme a una jerarquía eclesiástica no aparece en Edesa hasta principios del siglo IV. Palût⁵¹, discípulo de Addai (Tadeo), es el líder espiritual de una minoría en Edesa. Sus discípulos configuraron el grupo ortodoxo. Palût no es mencionado en la *Crónica edesena* y, en cambio, sí aparecen nombres como Marción o Bardesanes. Cuando Palût y sus seguidores llegaron a Edesa ya había otro grupo de cristianos allí, de tal manera que no podían llamarse cristianos, así que se identificaron como *palûtianos*, es decir, por el nombre de su líder. Bauer considera que el término cristiano se refería entonces a los marcionitas. Esto demuestra que no es válida la idea tradicional de que la herejía es posterior a la ortodoxia, ya que el cristianismo se asentó en Edesa como marcionismo no más tarde del año 150 d.C, mientras que la ortodoxia edesena (la de los seguidores de Palût) fue posterior.

Los cristianos "ortodoxos" podían demostrar una línea auténtica de contacto entre Jesús y los apóstoles y ellos mediante la leyenda de la correspondencia entre Jesús

⁴⁸ La mejor introducción a esta ciudad y su historia es Segal, J. (2001). *Edessa: The Blessed City*. Piscataway, NY: Georgia Press.

⁴⁹ HE, I.13. Bauer, 1971, págs. 2-12; 16-17; 35-39.

⁵⁰ Bauer, 1972, p. 4.

⁵¹ Ibid., p. 21.

y Addai (Tadeo). El obispo Kúné podía así condenar las enseñanzas de Marción o Bardesanes como falsas, porque él había recibido las enseñanzas auténticas. Bauer afirma que el establecimiento del cristianismo en Edesa parte de una base herética. La ortodoxia llegaría a triunfar tarde y de forma lenta, en época del obispo Rabbula (m. 435 d.C.) y mediante métodos coactivos.

2.2 Alejandría y Egipto⁵²

En Alejandría no hay apenas pruebas documentales sobre el origen del cristianismo⁵³, ni hay datos fiables sobre el cristianismo en Egipto⁵⁴ hasta el siglo III d.C. Bauer pensaba que se podía reconstruir los orígenes del cristianismo con las pocas evidencias documentales disponibles⁵⁵. Supuso que el cristianismo que más tarde sería considerado católico no se encuentra en Egipto hasta la época del obispo Dionisio, a comienzos del siglo III d.C. Por otro lado, descarta la tesis tradicional de un cristianismo tardío en Egipto, cuando Alejandría contaba con la mayor población judía en la Diáspora, y cree que la ortodoxia triunfante eliminó todos aquellos documentos que les resultaban molestos.

Bauer distingue dos grupos cristianos en Egipto a finales del siglo I d.C. y durante el siglo II d.C. Al primero los llama *cristianos gentiles*, que utilizaban el *Evangelio de los egipcios*. El segundo grupo eran *judeocristianos* y emplearon el *Evangelio de los hebreos*. Además, los grandes heresiarcas gnósticos Basílides y su hijo Isidoro, Carpócrates y Valentín y sus discípulos Teodoto y Julio Casiano y Cerinto procedían de Egipto y desarrollaron su misión allí. Los barbelo-gnósticos florecieron en Egipto bajo la influencia de Valentín. Hasta bien entrado el siglo II d.C., el cristianismo en Egipto fue de tipo no ortodoxo. Bauer habla de cristianos no ortodoxos, y no de herejes, porque considera que sólo puede haber herejes cuando está consolidada la ortodoxia, lo que no ocurría entonces. La idea de que hubo una ortodoxia egipcia desde el comienzo del cristianismo no se puede probar con la leyenda de Marcos⁵⁶, el evangelista, como fundador de la iglesia egipcia y primer ocupante de la sede episcopal

⁵² Bauer, 1972, págs. 44-60.

⁵³ La mayor crítica a este apartado de la tesis es Roberts, 1979.

⁵⁴ Griggs, C. W. (1990). *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 C.E.* Leiden: Brill

⁵⁵ Es importante señalar que cuando Bauer escribió su obra todavía no se había descubierto la Biblioteca de Nag Hammadi (a. 1945).

⁵⁶ Bauer, 1972, p. 60.

alejandrina. Esta leyenda sería paralela a la leyenda de Abgar y Jesús y la llegada a Edesa de Addai-Tadeo, leyendas que sirven para llenar un vacío donde no hay archivos históricos. Hay evidencia, según Bauer, de que la leyenda de Marcos como fundador del cristianismo en Egipto e iniciador apostólico de la sucesión episcopal surgió en Roma⁵⁷.

2.3 Antioquía, Esmirna, Macedonia, Creta⁵⁸

Antioquía⁵⁹ ha sido considerada tradicionalmente como uno de los bastiones de la ortodoxia⁶⁰. Sin embargo, Bauer intenta demostrar que los grupos “heréticos” constituyeron el cristianismo antioqueño desde el principio. Las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía, que intentó imponer la ortodoxia, lo demuestran. Con Ignacio tenemos las primeras noticias sobre el episcopado monárquico en Siria y Asia Menor. Las cartas indican que la batalla contra la herejía se ha perdido y que Ignacio no quería perder su posición, pues el episcopado monárquico que aparece en ellas no era una realidad sino un ideal. Bauer considera improbable que hubiese un obispo monárquico en Antioquía a comienzos del siglo II d.C. porque dicha figura apareció, según él, en Roma, a finales del siglo II con el obispado de Soter⁶¹ (166-184 d.C.). Además, considera que la figura de Ignacio debería ser muy parecida a la de Palût en Edesa, esto es, la de un líder espiritual en minoría contra un adversario herético mayoritario. Bauer concluye que en Antioquía, Esmirna, Macedonia y Creta la herejía era la mayoría y la ortodoxia, de existir, estaría en minoría.

⁵⁷ Bauer, 1972, p. 60.

⁵⁸ Ibid., págs. 61-76.

⁵⁹ Para el estudio del cristianismo en Antioquía, una buena introducción es Zetterholm, M. (2003). *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*. Londres: Routledge.

⁶⁰ Bauer, 1972, p. 61.

⁶¹ Ibid., p. 114. Estudiosos como Trebilco o Thomassen consideran, como más adelante analizaremos, que el primer obispo monárquico de Roma fue Víctor I (188-199 d.C.).

2.4 Asia Menor antes de Ignacio⁶²

Bauer estudia esta región a partir de las siete cartas contenidas en el *Apocalipsis* y analiza por qué posteriormente Ignacio sólo escribe a comunidades que salen bien paradas en las cartas de Juan (Éfeso, Esmirna y Filadelfia). En estas tres comunidades no existía la herejía en la época del *Apocalipsis*, pero, sin embargo, sí existían en ellas ideas heréticas en tiempos de Ignacio. Bauer cree que en Éfeso y, en Asia Menor en general, existió un gnosticismo de tipo judaizante. Estudia también el hecho de que durante el siglo II d.C. la figura de Pablo⁶³ ya se había olvidado en esta zona, a pesar de que él fue el que llevó el evangelio a la región. Pablo fue reemplazado por la figura de Juan *Evangelista*, que tenía unos vínculos más fuertes con Jesús, y por tanto, servía mejor a los intereses de la ortodoxia.

17

2.5 Roma⁶⁴

La ortodoxia romana⁶⁵ de finales del siglo I y del siglo II d.C. hizo grandes esfuerzos para atraer hacia su posición a las demás iglesias. El primer ejemplo fue Corinto. Según Bauer, Roma intervino en Corinto⁶⁶ para mantener en el puesto de obispo al candidato que mejor servía a sus intereses. No hay que olvidar que la comunidad de Corinto ya tuvo problemas con la herejía en tiempos de Pablo. El caso de Corinto sirve a Bauer para demostrar que Roma quería ganar influencia en las comunidades de las grandes metrópolis. En Corinto, Roma lo pudo hacer tan pronto como en el año 100 d.C.; en Alejandría, esto sucedió de forma más limitada y cien años más tarde (ca.200 d.C.). Roma utilizó la sucesión apostólica de Pedro y Pablo como herramienta para justificar su supremacía sobre otras Iglesias, aunque al final se decantó por Pedro y no por Pablo, fundamentalmente porque Pedro sí tenía un lazo directo con Jesús mientras que Pablo no. Bauer descarta que se debiese dicha influencia sobre las demás iglesias a Mt. 16:17-19. En estos versículos, Jesús convierte a Pedro en la piedra donde edificará su iglesia. Roma, cuyo primer obispo según la tradición fue Pedro,

⁶² Bauer, 1972. págs. 77-94.

⁶³ Ap. 21:4.

⁶⁴ Bauer, 1972, págs. 95-110.

⁶⁵ Para el estudio del cristianismo en Roma vid. Lampe, 2003.

⁶⁶ Sobre el tema del problema en Corinto, los libros fundamentales serían: Adams, E., & Horrell, D. G. (Eds.). (2004). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville: Westminster John Knox Press; y Schmithals, W. (1971). *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letter to the Corinthians*. (J. E. Steely, Trans.) Nashville: Abingdon Press.

tendría la Iglesia más importante de todas al haber contado como su fundador con el apóstol al que Jesús nombró como su sucesor⁶⁷.

Aunque hubo en Roma heresiarcas y grupos heréticos significativos, como los liderados por Marcelina, los carpocracianos o los seguidores de Taciano, estos no supusieron un problema a largo plazo para la Iglesia de Roma. Cuando desaparecieron, siguió habiendo distintos tipos de creencias en la Iglesia romana, pero esta no se vio en peligro por la amenaza de herejía. Con una fe fija, organizada y metódica, según Bauer, la Iglesia de Roma⁶⁸ extendió a finales del siglo II d.C. su influencia a Asia Menor, Egipto y Siria, influencia que llevó a cabo de forma resuelta. Roma empleó varias tácticas para ganar influencia e imponer su ortodoxia a otras comunidades cristianas, como por ejemplo, el uso de la tradición apostólica, especialmente centrada en las figuras de Pablo y Pedro, que fueron, según la tradición, martirizados allí. Bauer apoya la teoría de su maestro Harnack⁶⁹, que mantenía que Pablo no tenía relación con el episcopado de Roma, por lo que se puso el énfasis en la figura de Pedro, quien comenzó a ser considerado como el fundador de la iglesia de Roma, de su episcopado, siendo su primer obispo. No es posible saber por qué Roma dividió su fundación apostólica. Se puede suponer que al final del siglo II d.C. ya se había desarrollado allí una cierta consolidación de la ortodoxia. Pero incluso Roma no pudo evitar la controversia con herejes como Marción o Valentín. Ello haría ver a los líderes ortodoxos la ventaja del episcopado monárquico. Según la tradición, Soter (166-174 d.C.) desempeñó dicho cargo por primera vez en Roma. Con respecto a la elección de Pedro en vez de Pablo, Bauer⁷⁰ no creía que se debiera a Mt. 16:17-19⁷¹ porque Pablo fuera prisionero en Roma y eso dañara su reputación. A su juicio, el motivo fue que Pedro tenía un lazo directo con Jesús, lo que garantizaba la pureza de las enseñanzas de la iglesia. Por un lado, Pablo, que había sido muy valioso en la lucha contra los cismáticos de Corinto⁷², no era útil para oponerse a Marción, ya que los marcionitas eran fieles seguidores suyos. Por

⁶⁷ Mt 16:17-19. 17 Entonces, respondiendo Jesús, le dijo: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás; porque no te lo reveló carne ni sangre, mas mi Padre que está en los cielos. 18 Mas yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. 19 Y a ti daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.

⁶⁸ Bauer, 1972, págs. 229-232.

⁶⁹ Ibid., p. 13.

⁷⁰ Ibid., págs. 11-118.

⁷¹ Supra, n. 67.

⁷² 1 Clem. 47.1.

un lado, Pedro aparece también como primer obispo monárquico de Antioquía. Las noticias acerca de la actividad de Pedro en Antioquía⁷³ no permiten sustentar la idea de que se convirtiese en el líder de dicha comunidad. El segundo obispo, según Eusebio⁷⁴, fue Ignacio. Bauer no da credibilidad al episcopado antioqueño de Pedro, limitándose este a establecer allí la institución del episcopado monárquico. Por otro lado, es imposible que fuera el segundo obispo en Antioquía tras Pedro. Bauer tampoco comprende cómo Alejandría eligió como primer obispo a Marcos, una figura menor, que estaba relacionado con Roma. Finalmente, no descarta que, una vez que Roma triunfó en Corinto, tuviese la necesidad de ejercer su influencia en Antioquía. Como se desprende de 1 Clem., es posible que Roma hubiese hecho donaciones a Antioquía⁷⁵.

Marción⁷⁶ fue la mayor amenaza a la que se enfrentó Roma (135-170 d.C.), aunque hubo otras personalidades y movimientos importantes que hubiesen influido notablemente en la vida religiosa de la ciudad si la ortodoxia romana no hubiese estado tan bien establecida. Tertuliano⁷⁷ narra cómo Valentín (en Roma entre 136-160 d.C.) se separó de la Iglesia porque no lo nombraron obispo. Sus seguidores siguieron activos en Roma durante largo tiempo. Pero, aunque hubo otros heresiarcas y grupos heréticos el liderado por Marcelina, Carpócrates o Taciano, estos no supusieron un problema para la iglesia de Roma⁷⁸.

⁷³ Gal 2:11-21. 11 Pero cuando Pedro vino a Antioquía, le resistí cara a cara, porque era de condenar. 12 Pues antes que viniesen algunos de parte de Jacobo, comía con los gentiles; pero después que vinieron, se retraía y se apartaba, porque tenía miedo de los de la circuncisión. 13 Y en su simulación participaban también los otros judíos, de tal manera que aun Bernabé fue también arrastrado por la hipocresía de ellos. 14 Pero cuando vi que no andaban rectamente conforme a la verdad del evangelio, dije a Pedro delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como los gentiles y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar? 15 Nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores de entre los gentiles, 16 sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado. 17 Y si buscando ser justificados en Cristo, también nosotros somos hallados pecadores, ¿es por eso Cristo ministro de pecado? En ninguna manera. 18 Porque si las cosas que destruí, las mismas vuelvo a edificar, transgresor me hago. 19 Porque yo por la ley soy muerto para la ley, a fin de vivir para Dios. 20 Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí. 21 No desecho la gracia de Dios; pues si por la ley fuese la justicia, entonces por demás murió Cristo.

⁷⁴ HE III.22.

⁷⁵ Bauer, 1972, págs. 108-110.

⁷⁶ Ibid., págs. 154-157.

⁷⁷ *Adversus Valentinum*, 4.

⁷⁸ Cfr. Thomassen, 2004.

3 Las críticas recientes a la tesis de Bauer

El aspecto que ha suscitado mayor interés de la obra de Bauer es la novedad en su aproximación al estudio de la herejía alejándose de los postulados tradicionales, no individualizando los grupos heréticos a partir del análisis de los textos, sino estudiando el fenómeno de la herejía a partir de la selección de un grupo de iglesias locales, distribuidas geográficamente (Edesa, Alejandría, Asia Menor y Roma)⁷⁹. Ello ha suscitado también las más severas críticas. Robinson⁸⁰ discute la selección de estas iglesias, alegando que no hay pruebas documentales definitivas para los inicios del cristianismo en ninguna de ellas y que en la escasa literatura conservada no se tratan los grupos heréticos como un problema importante. Este es el caso de Edesa y Alejandría, que no fueron centros destacados dentro del primer cristianismo y cuya literatura para el periodo formativo es casi inexistente. Bauer, además, habría cometido importantes omisiones en su estudio, como el caso de Jerusalén, donde el judeocristianismo le habría brindado un buen caso de estudio.

20

3.1 Edesa: las críticas de Robinson⁸¹ y Hultgren⁸²

La validez de Edesa como caso de estudio ha sido muy cuestionada. Robinson⁸³ duda de la hipótesis del origen marcionita del cristianismo edeseno. Considera improbable que no hubiese habido cristianos antes del año 150 d.C., que es la fecha en que Bauer estima que, como pronto, pudieron haber llegado. Por otro lado, si el cristianismo se estaba extendiendo rápidamente, no es posible que Edesa estuviese aislada durante tanto tiempo⁸⁴. Los argumentos de Robinson para apoyar el no aislamiento de Edesa en relación a la difusión allí del cristianismo son, básicamente, que: a) Edesa no estaba aislada del resto del mundo conocido porque era ruta de paso; b) tenía una gran población judía en la Diáspora. Por eso sería extraño que el cristianismo hubiese tardado más de cien años en llegar a la ciudad; y c) la comunicación con

⁷⁹ Robinson, 1988, p. 37.

⁸⁰ Ibid., págs. 44-47.

⁸¹ Ibid., págs. 45-58.

⁸² Hultgren, 1994, págs. 10-11.

⁸³ Robinson, 1988, págs. 45-59.

⁸⁴ Seagal, en *Edessa, The Blessed City* (1973), quien, no obstante, considera que Edesa sí estuvo aislada del resto del mundo cristiano.

Jerusalén y Antioquía era posible y no muy complicada teniendo en cuenta las grandes calzadas romanas. Robinson⁸⁵ concluye que, antes de llegar el marcionismo, en Edesa tuvo que haber existido una forma ortodoxa de cristianismo. Marción pretendía una reforma total del cristianismo, orientándolo hacia un paulinismo radical⁸⁶. El hecho de que el marcionismo fuese rechazado en Roma en el a. 144 d.C. sirve a Robinson para datar su llegada a Edesa incluso después del a. 150 d.C. Esta fecha es muy tardía para que en ella tuviese lugar el primer contacto directo de la ciudad con el cristianismo. Edesa tenía una población judía abundante y no estaba lejos de Antioquía. Estas dos características (numerosa población judía y la facilidad de transporte con Antioquía) hacen improbable que el cristianismo llegase tarde a Edesa, como creía Bauer.

Robinson mantiene que el cristianismo originario de Edesa fue de tipo judaizante, como en otras zonas⁸⁷. Además, defiende que el marcionismo surgió de la ortodoxia, ya que compartía con esta la estructura eclesiástica y su base teológica no presenta desviaciones doctrinales. Hay que tener en cuenta que el marcionismo buscaba prosélitos entre la población cristiana “católica” y no entre los paganos. El argumento de Robinson es que, para poder existir en Edesa, el marcionismo necesitaba un sustrato cristiano, con raíces judías, al que convertir, pues el mensaje del marcionismo era demasiado complicado de seguir si uno no era cristiano. Si el marcionismo hubiese adaptado su mensaje para lograr prosélitos entre los paganos, habría que datar su llegada a Edesa mucho más tarde. Los marcionitas habrían intentado primero llegar a otras poblaciones con cristianos “católicos”, lo que supondría menos esfuerzo por parte de los evangelizadores y un mayor número de prosélitos.

Hultgren, siguiendo a Helmut Koester, plantea también la posibilidad de que quien llevó el cristianismo a Edesa fuera una comunidad seguidora de Tomás, con un carácter encratita y ascético, sobre la base de un cristianismo sincrético y helenizado. Hultgren⁸⁸ no cree, además, que la *Comunidad de Q*, donde surgió el *Evangelio de Tomás*, terminase convirtiéndose al gnosticismo. En este caso, la tesis de Bauer no tiene base histórica, desde el momento en que este creía que todas las herejías del siglo II d.C. procedían de grupos cristianos del siglo I d.C. En el caso de la comunidad de *Tomás* no tenemos ningún dato que sustente dicha conclusión.

⁸⁵ Robinson, 1988, p. 49.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., págs. 51-52.

⁸⁸ Ibid., p. 41.

3.2 Alejandría y Egipto: las críticas de Roberts⁸⁹ y Pearson⁹⁰

Las críticas más severas a las tesis de Bauer con respecto al origen de la herejía y la ortodoxia en Egipto son las de Colin H. Roberts y Birger A. Pearson. En el capítulo tercero de su *Manuscript, Society and Belief* (1979), Roberts⁹¹ analiza la obra de Bauer y lo hace, en primer lugar, preguntándose por qué no hay datos del cristianismo en Egipto durante el siglo I d.C. y, en segundo, discutiendo la posibilidad de que el primer cristianismo egipcio tuviera un carácter gnóstico. Bauer proponía dos argumentos para defender su tesis sobre Egipto. Primero, los textos cristianos conocidos en su época aparecidos en Egipto eran gnósticos y los dos gnósticos más influyentes del siglo II d.C., Valentín y Basílides, procedían de Egipto⁹². Roberts considera esta argumentación poco sólida⁹³. Por un lado, cree que no hay que conceder tanta importancia a dos maestros gnósticos por muy influyentes que fueran; por otro, en ningún lugar el gnosticismo se desarrolló independientemente de la ortodoxia. Además de este razonamiento, Roberts utiliza la evidencia de los papiros de los siglos I y II d.C., señalando que no ha llegado ningún papiro de Alejandría de esta época, aunque tampoco existen documentos de la ortodoxia de estos siglos. De los catorce textos cristianos que se puedan datar en el siglo II d.C., sólo uno, el *Evangelio de Tomás*, podría considerarse gnóstico, pero con muchas reservas.

Roberts concluye que durante los primeros tiempos los cristianos de Alejandría seguían dentro de la comunidad judía, bien por necesidad, porque no pudieron separarse de la misma, o porque no quisieron hacerlo en un momento en el que los pocos cristianos egipcios eran de origen gentil. Sin embargo, ello cambió con la Revuelta de Bar Kochba en el 133-135 d. C., que supuso, entre otras cosas, la eliminación de los judíos alejandrinos. A partir de entonces, los documentos judíos, que antes eran abundantes por considerar los romanos al judaísmo como *religio licita*, empiezan a desaparecer. A su vez, los cristianos egipcios aprovecharon el momento para separarse del judaísmo. Clemente de Alejandría⁹⁴ marca este momento como el del comienzo de

⁸⁹ Roberts, 1979.

⁹⁰ Pearson, B. A. (1986). *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*. En B. A. Pearson, & J. E. Goehring (Edits.), *The Roots of Egyptian Christianity* (págs. 132-160). Filadelfia: Fortress Press.

⁹¹ Roberts, 1979, págs. 49-73.

⁹² Vid. supra, p. 15.

⁹³ Roberts, 1977, p. 51.

⁹⁴ *Strom.* VII, 106.

las herejías cristianas. Roberts considera la *Epístola de Barnabás*⁹⁵ (ca.70-100 d.C.) como el primer documento de la ortodoxia en Egipto, aunque su procedencia alejandrina no es segura, mientras que Bauer consideraba este documento como no ortodoxo en cuanto que presenta una cristología docética⁹⁶. Una vez que analiza todos los papiros disponibles y los *nomina sacra*, Roberts⁹⁷ está en condiciones de elaborar una teoría sobre el origen del cristianismo en Egipto. De los catorce manuscritos cristianos del siglo II d.C. encontrados en Egipto (diez bíblicos y cuatro no bíblicos), la única evidencia de un texto gnóstico es el *Evangelio de Tomás*, de cuya procedencia gnóstica hay, además, serias dudas. En cuanto a la relación de Alejandría con Roma, esta no empezaría a ganar influencia en Egipto hasta bien entrado el siglo II d.C. Las dos ciudades tenían en común el carácter no paulino de sus iglesias. Poco a poco, la influencia de la iglesia romana supuso que el gnosticismo se apartó del cristianismo egipcio. En síntesis, Roberts⁹⁸ cree que la iglesia de Egipto no fue heterodoxa en sus orígenes, como sostuvo primero Bauer y posteriormente R. M Grant⁹⁹.

Pearson¹⁰⁰, por su parte, inicia su estudio sobre el origen del cristianismo en Egipto retomando la obra de Roberts. Considera que la reconstrucción de Roberts, como la de Bauer, se basa en conjeturas¹⁰¹. Sin embargo, concluye que si el origen de la ortodoxia en Egipto es oscuro, el de la heterodoxia lo es aún más. Como Roberts, Pearson cree que el cristianismo de los orígenes no se diferenciaba del judaísmo. Frente a la idea de Bauer de la no existencia de datos sobre el cristianismo egipcio en el siglo I d.C., Pearson los encuentra en *Hechos* 18:24, donde se narra que Apolo, el ayudante de Pablo en Corinto y Éfeso, era un judío de Alejandría, elocuente y versado en las Escrituras. Aunque el Nuevo Testamento no proporciona más información al respecto, Pearson considera que ya podía existir una comunidad cristiana en Alejandría durante el mandato del emperador Claudio (41-54 d.C.).

En cuanto a la leyenda de la fundación del cristianismo alejandrino por el apóstol Marcos, el Nuevo Testamento no proporciona ninguna información. En todo el

⁹⁵ Roberts, 1977, p. 58.

⁹⁶ Bauer, 1972, págs. 46-48.

⁹⁷ *Ibid.*, págs. 71-73.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁹ Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2nd edn. New York & London: Columbia University Press, 1966.

¹⁰⁰ Pearson, 1986, págs. 132-160.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 136.

material neotestamentario, Marcos está relacionado con Jerusalén, Antioquía, Chipre, Asia Menor y, en menor medida, con Roma, pero no con Egipto. Eusebio¹⁰² es quien proporciona noticias de Marcos en Egipto, donde, según la carta encontrada por Clemente de Alejandría, aquel halló una versión alternativa y más espiritual del evangelio que ya había compuesto en Roma. Los carpocracianos hicieron un mal uso de dicho evangelio posteriormente. Pero Eusebio no dice que Marcos fuera fundador de la iglesia alejandrina (dice que fue el primero en predicar allí y en construir iglesias), sino que esta ya existía cuando Marcos llegó allí. Pearson¹⁰³ cree que se puede asociar a Marcos con el cristianismo más temprano en Egipto por los datos de Eusebio, Clemente, los *Hechos de Marcos* y la *Historia de los patriarcas*, una tradición que se retrotrae al siglo II d.C., cuando el cristianismo egipcio se independizó del judaísmo. A diferencia de Bauer, que considera el *Evangelio de los egipcios* de origen gentil, Pearson defiende que este y el *Evangelio de los hebreos* pertenecían a los judeocristianos de tendencias ascéticas¹⁰⁴, y no cree que estos evangelios sean gnósticos. El uso de términos como “heréticos” o “no ortodoxos” para referirse a ellos son anacrónicos. El *Evangelio de los egipcios* se compuso para los egipcios y el *Evangelio de los hebreos* para los judeocristianos de Alejandría. Pearson defiende que el cristianismo originario de Alejandría y Egipto tenía un carácter judío, en un contexto en el que el judaísmo era diverso, surgiendo él distintas corrientes, entre ellas el cristianismo, durante el siglo II d.C.

¹⁰² HE VI. 16.

¹⁰³ Pearson, 1986, p. 141 y ss.

¹⁰⁴ Ibid., p. 150.

3.3 Antioquía: las críticas de Meier¹⁰⁵ y Trebilco¹⁰⁶

Antioquía, la tercera ciudad más grande del Imperio Romano según Josefo¹⁰⁷, fue el primer lugar donde a los seguidores de Jesús se les llamó *cristianos*.¹⁰⁸ Tras Jerusalén fue la ciudad más importante para el cristianismo en Oriente en los primeros siglos. Las primeras noticias sobre el cristianismo en Antioquía se encuentran en la carta de Pablo a los Gálatas 2:11-21, seguidas por Hechos 19:26, y ya en el siglo II d.C., las cartas de Ignacio (ca.108-117 d.C.). El *Evangelio de Mateo* (ca. 80-90 d.C.) también fue compuesto en Antioquía. Esta es una comunidad importante para la tesis de Bauer porque se sabe que hubo allí un conflicto temprano, con la separación en distintos grupos, aunque no hubo ruptura.

Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity (1983), de Raymond E. Brown y John Meier, es una obra fundamental para comprender el desarrollo del cristianismo en las dos ciudades más importantes del Imperio romano. Tradicionalmente, su origen se había interpretado partiendo del judeocristianismo y del cristianismo gentil, que presentaban distintas características teológicas y eclesiológicas. La tesis tradicional aseguraba que Pedro y Santiago eran los representantes de la vertiente más conservadora dentro del cristianismo, es decir, la judaizante, mientras que se consideraba a Pablo como el representante de la vertiente más liberal, la de los gentiles, que a la larga triunfó. La obra de Brown y Meier intenta acabar con esta visión. Defiende que el cristianismo, en origen, fue más variado que lo que asume la tradición y establecen una división en cuatro grupos dentro del judeo-cristianismo¹⁰⁹:

1. Ultraconservadores, como serían los seguidores de Santiago, que obligaban al cumplimiento estricto de la Ley, exigiendo incluso la circuncisión para los seguidores de Jesús.
2. Un grupo moderado, entre los que se encontraba Pedro, que consideran que los gentiles no tenían necesidad de circuncidarse pero que debían seguir algunas costumbres judías.
3. Un grupo más liberal, el de Pablo, que no consideraba la necesidad de la circuncisión ni el cumplimiento de las leyes sobre los alimentos.

¹⁰⁵ Brown & Meier, 1983.

¹⁰⁶ Trebilco, 2006, págs. 17-44.

¹⁰⁷ *Guerra de los judíos* 3.3.4.

¹⁰⁸ Hch. 11:26.

¹⁰⁹ Brown & Meier, 1983, págs. 2-8.

4. Un grupo extremista, que pensaba que ni la circuncisión ni el mantenimiento de las leyes judías sobre la comida eran necesarias, ni tampoco mantener las fiestas y el culto judío.

Por un lado, Meier¹¹⁰ interpreta que Ignacio tuvo que lidiar tanto con el ala más conservador como con el menos conservador dentro de la iglesia antioqueña. El ala menos conservadora estaba formada por el grupo de los docetistas, dentro de los cuales podría encontrarse algún helenista, especialmente si se considera el *Evangelio de Juan* como un evangelio helenista. Este grupo también presenta tendencias gnósticas. El ala más conservadora estaba formada por los cristianos judaizantes o algún seguidor del grupo de Santiago. En cuanto a la división de los grupos Robinson¹¹¹, a diferencia de Meier que sí los cataloga, cree que nunca sabremos si unos eran docéticos y los otros judeocristianos, ni si el grupo judeocristiano estaba relacionado con Pedro y con Santiago, ni sabremos qué sucedió en Antioquía tras la marcha de Pablo y por qué este abandonó la ciudad.

Por otro lado, Trebilco¹¹², experto en Ignacio de Antioquía y el cristianismo primitivo en Asia Menor, intenta probar que Ignacio sirve como testigo en el estudio de la tesis de Bauer, considerando que este escribe sobre un grupo de oponentes en Asia Menor Occidental a los que llamaba *gnósticos judaizantes*. Bauer¹¹³ había considerado como gnósticos a aquellos que no aparecían en el *Apocalipsis* o en las cartas de Ignacio. En la actualidad se cree que Ignacio¹¹⁴ tuvo que afrontar dos clases de oponentes, los cristianos judaizantes, en Magnesia y Filadelfia, y los docetistas, en Trales y Esmirna. Trebilco mantiene¹¹⁵ que lo que Bauer llamaba *herejía* no era ni la forma más antigua de fe ni la mayoritaria. Eso no quiere decir, sin embargo, que durante la época del Nuevo Testamento y la de comienzos del siglo II d.C. no hubiese una gran diversidad dentro del cristianismo primitivo, ni que no existiesen distintos tipos de desarrollo teológico. Considera¹¹⁶ que en el período ca.65-135 d.C. hubo autores cristianos influyentes que hicieron mucho por desarrollar lo que posteriormente se consideraría como ortodoxia dentro de las tradiciones paulinas y joánicas. Además, los documentos

¹¹⁰ Brown & Meier, 1983, p. 79.

¹¹¹ Robinson, 1988, págs., 87-91.

¹¹² Trebilco, 2006.

¹¹³ Bauer, 1972, p. 78.

¹¹⁴ Ibid., p. 22.

¹¹⁵ Trebilco, 2006, págs. 43-44.

¹¹⁶ Ibid.

que son testigo de estas tradiciones hacen un gran esfuerzo por separar las creencias aceptables, que estarían en consonancia con lo que posteriormente sería la ortodoxia, de las que no lo eran.

3.4 Corinto: las críticas de Robinson¹¹⁷

27

La Iglesia de Corinto fue la que más problemas creó a Pablo. Ya en su artículo de 1977, Heron¹¹⁸ demostraba que Bauer se confundía al creer que los problemas que trataba *1 Clemente* eran continuación de los de los que expresa Pablo en 1 Corintios. La equivocación de Bauer¹¹⁹ era suponer que se podrían reconstruir las dificultades a las que tuvo que enfrentarse el autor de *1 Clemente* a partir de las *Epístolas a los Corintios* de Pablo, partiendo de la idea de que los herejes, esto es los gnósticos, había tomado el control de la comunidad desplazando a los presbíteros ortodoxos.

Las críticas de Robinson¹²⁰ son varias. Primero, Bauer no hizo un estudio de la situación teológica a la que se tuvo que enfrentar *1 Clemente*. Segundo, hay que descartar su hipótesis sobre la toma de poder del grupo gnóstico. De este grupo se sabe sólo que son “jóvenes”, no “gnósticos.” Bauer, como se ha dicho, cometió un grave error al utilizar la información de las *Epístolas a los Corintios* para llegar a conclusiones sobre la situación a la que se refiere *1 Clemente*¹²¹. Además, los gnósticos de las *Epístolas a los Corintios* (ca. 57 d.C.) ya serían muy ancianos en la época en la que se compuso *1 Clemente* (ca. 96 d.C.). El problema de la edad es un elemento fundamental para sustentar la tesis de Bauer sobre Corinto. La respuesta más probable, que los jóvenes se sentían atraídos por el gnosticismo y por eso destituyeron a los presbíteros ortodoxos, no es una conclusión ni lógica ni satisfactoria. Quizás en Corinto el problema sucedía con los jóvenes de tercera generación¹²². Los presbíteros que había nombrado Pablo ya serían muy ancianos o incluso habrían muerto, y los jóvenes pudieron pensar que sería necesario encontrar otra manera de nombrar a los líderes religiosos de la comunidad.

¹¹⁷ Robinson, 1988.

¹¹⁸ Heron, A. (1973). The Interpretation of 1 Clement in Walter Bauer's *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. *Ekklesiastikos Pharos*(55), 517-45.

¹¹⁹ Robinson, 1988, págs. 70-77.

¹¹⁹ Ibid., págs. 44-47.

¹²⁰ Ibid., págs. 71 y ss.

¹²¹ Bauer, 1972, págs. 95-106.

¹²² Robinson, 1988, págs. 75-77.

3.5 Asia Menor: las críticas de Robinson¹²³, Trebilco¹²⁴ y Trevett¹²⁵

El argumento más demoledor de Robinson¹²⁶ contra la tesis de Bauer se basa en el análisis de la situación en las iglesias de Magnesia y Filadelfia, y, en menor medida, de Esmirna. Algunos autores¹²⁷ consideran que los herejes de las epístolas de Ignacio eran cristianos judaizantes. La cuestión que hay que plantearse, según Robinson, es si en las cartas de Ignacio se trata de una o de dos herejías. Este se decanta por la hipótesis de que había sólo una herejía de tipo gnóstico con un carácter judaizante. Da dos razones para ello: a) cualquier tema relacionado con el movimiento cristiano en esta época tenía algo que ver con el judaísmo; b) en las dos epístolas de Ignacio que supuestamente se enfrentaba a una herejía se encuentran pasajes¹²⁸ que se pueden explicar con unos antecedentes gnósticos¹²⁹:

“Esto, sin embargo, mis queridos, os escribo no porque haya sabido que algunos de vosotros se portan así; mas, como el menor de vosotros, quiero precaveros para que no caigáis en los anzuelos de doctrinas vanas, antes bien tengais la perfecta convicción del verdadero nacimiento, de la Pasión y de la resurrección realizada en el tiempo del gobierno de Poncio Pilatos: todo lo cual fue cumplido verdadera y seguramente por Jesucristo, nuestra esperanza, de la cual a nadie de vosotros suceda que se aparte”. (*Ad Magn.* 11)

“Absteneos de las plantas nocivas, que no son cultivadas por Jesucristo, porque no son plantadas por el Padre. No que haya hallado divisiones entre vosotros, pero sí filtración. Porque todos los que son de Dios y de Jesucristo están con los obispos; y todos los que se arrepientan y entren en la unidad de la Iglesia, estos también serán de Dios, para que puedan vivir según Jesucristo. No os dejéis engañar, hermanos míos. Si alguno sigue a otro que hace un cisma, no heredará el reino de Dios. Si alguno anda en doctrina extraña, no tiene comunión con la pasión. (*IPhil*, 3)

Con respecto al movimiento gnóstico en Asia Menor occidental, Robinson¹³⁰ concluye que este no sería ni antiguo ni mayoritario. Esta conclusión es importante porque muestra que la tesis de Bauer falla en una región geográfica donde sí existen textos que la podrían haber probado. En cuanto a la selección de Iglesias a las que

¹²³ Robinson, 1988.

¹²⁴ Trebilco, 2006.

¹²⁵ Trevett, 1989.

¹²⁶ Robinson, 1988, págs. 191-195.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹²⁸ *Ad Magn.* 5.2; 9.1; 11; *Ad Phil.* 3.3; 6.1; 8.2; 9.2 .

¹²⁹ Robinson, 1988, p. 208, n. 3, *IMag* 5.2; 9.11; 11.1; *IPhil* 3.3; 6.1; 8.2; 9.2.

¹³⁰ *Ibid.*, págs. 161-162.

escribieron cartas Juan, el autor del *Apocalipsis*, y, posteriormente, Ignacio, Robinson¹³¹ considera que la explicación que da Bauer¹³² no es válida. Con respecto tema del obispo monárquico, Robinson¹³³ considera que la oposición a Ignacio no era lo suficientemente severa y que la falta de respeto al obispo no era generalizada. Tampoco se puede concluir del estudio de las cartas de Ignacio que el obispado monárquico se acabase de introducir o que dicha introducción fuera la causa principal del cisma.

Trebilco¹³⁴ utiliza también a Ignacio y a Juan para desmontar la tesis de Bauer en Asia Menor. Este estaba convencido de que Ignacio escribió sobre unos oponentes en las iglesias del occidente de Asia Menor, a los que llamó gnósticos judaizantes. Pertenecían a dicho grupo los que no pertenecían a la ortodoxia naciente, los que no recibieron cartas en el *Apocalipsis* y los que Ignacio no escribió¹³⁵ porque creía que eran herejes ya en el siglo II d.C. Trebilco¹³⁶ no cree que el primer cristianismo de Esmirna fuera de tipo docético, al igual que el de Tralles, y concluye que el docetismo se desarrolló en Esmirna entre el año 95 d.C., cuando data el *Apocalipsis* de Juan, y el año 110 d.C. Además, en relación con la iglesia de Filadelfia, el *Apocalipsis* no trata de la posible existencia en esa comunidad de cristianos judaizantes. Para Trebilco¹³⁷ el argumento de Bauer es poco sólido y piensa que Ignacio y Juan no escribieron a la comunidad de Colosas porque era una ciudad muy pequeña, que quizás no se había recuperado todavía del terremoto que sufrió en ca. 60 d.C. En cuanto a Hierápolis, no cree que tuviera una comunidad herética cuando Felipe y Papías vivieron allí. Otra posible solución al problema de por qué no escribió Ignacio a Colosas y a Hierápolis es que su ruta hacia martirio no iba a pasar por allí. Finalmente, Trebilco critica el argumento *ex silentio*¹³⁸ por parte de Bauer, quien lo empleó muchas veces, considerando que había grupos heréticos mayoritarios en Colosas, Hierápolis, Pérgamo, Tiatira, Sardis y Laodicea porque no recibieron cartas de Ignacio.

¹³¹ Robinson, 1988, 123-163.

¹³² Bauer creía en su análisis que Ignacio y Juan, sólo escribieron a comunidades que consideraron estaban *limpias* de herejías.

¹³³ Robinson, 1988, p. 197.

¹³⁴ Trebilco, 2006, págs. 121-163.

¹³⁵ *Ibid.*, págs. 163-204.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 27.

Bauer¹³⁹ consideraba que las epístolas de Ignacio fueron escritas porque este creía que las comunidades a las que van dirigidas estaban en peligro de caer en la herejía. Pensaba que el problema que presentaban las cartas tenía que ver con disputas teológicas debidas a distintas posiciones relacionadas con la herejía/ortodoxia. Para Trebilco las disputas no fueron teológicas sino que tenían que ver con los cambios en la estructura eclesiástica¹⁴⁰. Esto supuso que con la introducción del obispo monárquico muchos fieles se opusieron a dichos cambios¹⁴¹. Ignacio veía al obispo como una figura con gran poder y control sobre la vida de los creyentes y de la comunidad. Ignacio intentó consolidar y extender la figura del obispo monárquico a través de sus epístolas, que nos demuestran que la figura del obispo monárquico no estaba todavía consolidada¹⁴² en Asia Menor a comienzos del siglo I d.C.

Trebilco¹⁴³, a diferencia de Bauer¹⁴⁴, está seguro de que la tradición paulina seguía viva en Éfeso, y Juan simplemente omitió hablar de Pablo porque sus oponentes serían seguidores de este. Es importante señalar, siempre según Trebilco¹⁴⁵, que las tradiciones paulinas y joánicas fueron muy antiguas y duraderas en la zona de Éfeso. Esto no quiere decir que no hubiese grupos opositores, que sí los había, como los nicolaítas, los docetistas o los judaizantes. Todo ello apunta a una proto-ortodoxia fuerte en Éfeso y alrededores, dentro de las influencias joánicas y paulinas respectivamente. Trebilco¹⁴⁶ considera la ortodoxia como algo temprano. En ningún caso, sería una imposición tardía y extraña. Es un desarrollo natural que tiene su origen en el Nuevo Testamento. En las *epístolas pastorales* y en las *epístolas joánicas* ya se hablaba de los límites de exclusión del grupo. La ortodoxia que se desarrolló más adelante apareció precisamente a finales del siglo II en Asia Menor occidental¹⁴⁷. Ello no debe verse en ningún caso como una victoria política de Roma. No obstante, los ataques a los oponentes por parte de los autores que posteriormente serían considerados ortodoxos revelan un alto conocimiento de la doctrina cristiana. Trebilco concluye¹⁴⁸ demostrando

¹³⁹ Bauer, 1972, págs. 77-83.

¹⁴⁰ Trebilco, 2006, p. 27.

¹⁴¹ Cfr. Trebilco, P. (2007). *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company. págs. 89-99.

¹⁴² Trebilco, 2006, p. 32.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁴ Bauer, 1972, págs. 83-84.

¹⁴⁵ Trebilco, 2006, págs. 33-34.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, págs. 43-44.

que la tesis de Bauer no pasa la prueba en la zona de Asia Menor occidental, donde la herejía no era la forma más temprana ni la mayoritaria del cristianismo en la zona a finales del siglo I d.C. o principios del siglo II d.C., lo que no quiere decir que no hubiese ya gran diversidad dentro del cristianismo y distintos desarrollos teológicos.

Christine Trevett¹⁴⁹ analiza la posible influencia en Ignacio en la situación histórica que atravesaban las comunidades cristianas de Asia Menor y en los distintos tipos de cristianismo que se encuentran en el *Apocalipsis*. Esta obra es cercana en el tiempo a las cartas de Ignacio y Trevett estudia las coincidencias entre ella y las epístolas de Ignacio. El hecho de que Ignacio escribiese siete cartas como en el *Apocalipsis*, y que tres estuviesen dirigidas a comunidades que aparecen en dicha obra (Éfeso, Esmirna y Filadelfia) es coincidencia, concluyendo que Ignacio no tomó nada del *Apocalipsis*¹⁵⁰. Ignacio¹⁵¹ tiene que ser interpretado teniendo en cuenta la situación en la que se encontraban algunas comunidades cristianas, que sufrían estos problemas provocados bien por agentes externos (las persecuciones) bien por agentes internos (los maestros heréticos), en un momento en que la jerarquía eclesiástica no estaba todavía asentada¹⁵². Trevett considera posible que los cristianos del círculo de Juan fueran parte de los disidentes de los que habla Ignacio en sus cartas y está convencida de que existió cierto tipo de relación entre Ignacio y Juan a pesar de los escasos datos disponibles al respecto¹⁵³. Debieron existir relaciones entre los cristianos que seguían la corriente mayoritaria (Ignacio y sus seguidores) y los que consideraban que el cristianismo tenía que incluir a los profetas y a los maestros, e incluso a algunos les hubiese gustado mantener ciertos elementos del judaísmo, influidos por Juan *el Presbítero*. Para Trevett el *Apocalipsis* no habla de rivalidades entre los profetas y los cargos eclesiásticos¹⁵⁴ ni Ignacio miente y que lo que escribía era una proyección en la realidad del tipo ideal de orden eclesiástico que él buscaba, todavía no firmemente asentado en esta zona. Tampoco está justificado que lo que se desprende de las cartas de Ignacio sea el modelo *normativo* u *ortodoxo*¹⁵⁵ en Asia Menor a comienzos del siglo II d.C. De la misma

¹⁴⁹ Trevett, 1989.

¹⁵⁰ Ibid., p. 127.

¹⁵¹ Ibid., p. 128.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., p. 130.

¹⁵⁴ Ibid., p. 131.

¹⁵⁵ Ibid., p. 131.

manera que no hay que pensar que alguien rechazado por Ignacio fuera automáticamente “hereje”.

3.6 Roma: las críticas de Brown¹⁵⁶, Robinson¹⁵⁷, Thomassen y Lampe¹⁵⁸

32

Roma fue el lugar donde, según la tesis de Bauer, se consolidó la ortodoxia en el siglo II d.C. Sin embargo, a pesar de ser la capital del Imperio Romano y más adelante la capital de la cristiandad, el origen de la primera comunidad cristiana romana está envuelta en un vacío documental. La primera prueba documental que tenemos sobre el cristianismo en Roma es la *Epístola a los Romanos* de Pablo (ca. 57-58 d.C.). No existe ninguna noticia sobre el tipo de cristianismo de las primeras comunidades en Roma, que Bauer consideraba de tipo judaizante¹⁵⁹. Conocemos la expulsión de los judíos en el año 49 d.C. por una noticia de Suetonio, quien dice que esta revuelta se debió a los tumultos que provocaban los judíos seguidores de un tal Cresto¹⁶⁰. Por Hechos 18:2-4¹⁶¹ sabemos que dos de los expulsados fueron los judíos Aquila y Priscila. Posteriormente estos serán los compañeros de Pablo en Corinto, con quien colaboraron en la evangelización. Sin embargo, según *Romanos* 16 y *Hechos* 28:15-22¹⁶² pronto hubo judíos y cristianos en Roma otra vez.

Brown¹⁶³ plantea la posibilidad de que el grupo originario cristiano de Roma fuera un grupo extremista, es decir, se opondrían a ciertas prácticas judías como la circuncisión o las leyes sobre la comida. Este grupo, al que pertenecieron Priscila y Aquila, se enfrentó a los judíos, lo que provocó la expulsión del año 49 d.C. Posteriormente, los cristianos que volvieron a Roma no tendrían ese carácter extremista.

¹⁵⁶ Brown & Meier, 1983.

¹⁵⁷ Robinson, 1988, págs. 77-8.

¹⁵⁸ Lampe, 2003.

¹⁵⁹ Bauer, 1972, págs. 113-126.

¹⁶⁰ Suet. V. Claud.: *Judaeos, impulsore Chretos, assidue tumultuantes, Roma expulit.*

¹⁶¹ Hech. 18:2 Allí encontró a un judío llamado Aquila, originario del Ponto, que acababa de llegar de Italia con su mujer Priscila, a raíz de un edicto de Claudio que obligaba a todos los judíos a salir de Roma. Pablo fue a verlos, 3 y como ejercía el mismo oficio, se alojó en su casa y trabajaba con ellos haciendo tiendas de campaña. 4 Todos los sábados, Pablo discutía en la sinagoga y trataba de persuadir tanto a los judíos como a los paganos.

¹⁶² Hech. 28:17 Tres días después convocó a los judíos principales, y cuando se reunieron les dijo: "Hermanos, sin haber hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres de nuestros padres, fui arrestado en Jerusalén y puesto en manos de los romanos.

¹⁶³ Brown & Meier, 1983, págs. 92-104.

Robinson¹⁶⁴ está de acuerdo con esta teoría. Cree que habría que modificar la idea tradicional sobre el origen del cristianismo en Roma, en el sentido de que éste no habría estado muy influido por Jerusalén, como pensaba Bauer¹⁶⁵, y que sería más de carácter extremista que conservador¹⁶⁶. Por otro lado, además de la carencia de fuentes, un inconveniente añadido¹⁶⁷ es que los documentos¹⁶⁸ que tradicionalmente se asocian a la Iglesia romana (1 Clemente, Filipenses, el Evangelio de Marcos, Efesios, Romanos, el Pastor de Hermás, 2 Pedro, etc.) son de autores que no conocían esta Iglesia de primera mano. Clemente y Pablo nos hablan más de su situación personal que de los problemas que estaba sufriendo la Iglesia de Roma. Incluso *1 Pedro*, que fue escrita en Roma, no trata de ésta sino que sus intereses se centran en Asia Menor (Galacia, Ponto-Bitinia, Capadocia). Robinson desestima todos los documentos que Brown considera válidos¹⁶⁹.

Sin embargo, no hay datos suficientes sobre el origen de la ortodoxia/ herejía en Roma, aunque los indicios llevan a pensar que los comienzos del cristianismo fueron difíciles, comenzando con las persecuciones de Nerón¹⁷⁰ (64-68 d.C.), de las que poco sabemos. Einar Thomassen¹⁷¹ desmonta la tesis de Bauer sobre la uniformidad de la Roma cristiana del siglo II d.C. Para ello analiza las figuras de Valentín y Marción y llega a la conclusión de que hasta finales del siglo II d.C., con el obispado de Víctor (188-199 d.C.), no se puede considerar que existiera en Roma una ortodoxia como tal, ni que existiera una estructura eclesiástica con autoridad suficiente para excomulgar y expulsar a los grupos disidentes. Valentín llegó a Roma ca. 130 d.C. e Ireneo narra que estuvo viviendo allí entre quince y treinta años. Justino lo menciona en el *Diálogo con Trifón* (ca. 155-160 d.C.). Valentín fue un maestro gnóstico muy activo, a quien Justino sitúa en el grupo de los *hairetikoi*, al lado de los marcionitas, basilideanos y satornilianos. No hay noticias ni por Ireneo ni por Justino de que fueran condenados por una autoridad eclesiástica en Roma y lo más probable es que estos grupos no fueran

¹⁶⁴ Robinson, 1988, págs. 77-83.

¹⁶⁵ Bauer, 1972, págs. 92-110.

¹⁶⁶ Robinson, 1988, págs. 77-81.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 81-83.

¹⁶⁸ Brown & Meier, 1983, págs. 87-216.

¹⁶⁹ Robinson, 1988, págs. 81-83.

¹⁷⁰ "Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta mundique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque". (*Anales*, 15:44:2-3)

¹⁷¹ Thomassen, 2004.

entonces considerados herejes. Marción, que predicaba también en Roma, no fue expulsado sino que él mismo se separó voluntariamente de la iglesia porque que no aceptaba a los otros grupos como cristianos verdaderos. Tertuliano atestigua que ni Marción¹⁷² ni Valentín¹⁷³ fueron condenados como herejes. Sin embargo, en el último tercio del siglo II d.C. sabemos por Tertuliano y Eusebio que hubo un momento en que se excomulgó a ciertos creyentes y se los expulsó de la iglesia. Víctor, obispo de Roma (188-199 d.C), expulsó a los montanistas, a los valentinianos; a Florino, también valentiniano, lo depuso del cargo de presbítero¹⁷⁴. No fue, por tanto, hasta ca. 190 d.C. cuando se acusó a un valentiniano de hereje.

Thomassen¹⁷⁵ se plantea tres posibles respuestas a la pregunta de por qué Valentín no fue condenado como hereje en la Iglesia de Roma: 1) Valentín no era valentiniano como Tertuliano afirmaba. No hubo ni condena ni ruptura posterior. Sólo habría una condena a los valentinianos mucho más tarde, durante el obispado de Víctor (ca.190 d.C.); 2) Los valentinianos eran considerados unos miembros más de la Iglesia y se aceptaba su diversidad doctrinal. Lüdemann¹⁷⁶ pensaba que Valentín fue, de hecho, un destacado maestro de la comunidad cristiana. Esto no se puede probar porque no hay datos al respecto, pero tampoco hay evidencia de una ruptura entre los valentinianos y Roma; 3) Una tercera solución al problema es que las estructuras organizativas, entre ellas la disciplina eclesiástica, sufrieran un cambio entre la segunda mitad y el final del siglo II. No hay evidencias de la existencia de un obispado monárquico en Roma ni en *I Clemente* (ca.90 d.C.) ni en el *Pastor de Hermás* (s.II d.C), ni en Justino (ca.150 d.C.). Las fuentes hablan de líderes en plural, de presbíteros y obispos, y no existe indicación de que hubiese diferencias en el rango entre presbíteros y obispos, o que hubiese uno entre todos ellos que tuviese más poder.

Thomassen¹⁷⁷ no comparte la idea de Bauer de que Roma fuera una excepción en cuanto al desarrollo de la herejía en sus primeras comunidades. Cree que hubo necesidad de *unidad de la Iglesia* debido a la variedad de grupos durante el siglo II d.C. Tuvo que haber reformas porque dicha heterogeneidad se había vuelto intolerable; no se

¹⁷² *De Carne Christi* 1.3.

¹⁷³ *Adversus Valentinianos* 4.1.

¹⁷⁴ Eus. *HE* V.15.

¹⁷⁵ Thomassen, 2004, p. 245.

¹⁷⁶ Citado por Thomassen, p.245.

¹⁷⁷ Thomassen, 2004, p. 250.

puede hablar de ortodoxia y herejía desde un punto de vista sociológico¹⁷⁸ hasta la segunda mitad del siglo II d.C. Ningún grupo antes había considerado que “los otros” estuvieran fuera del cristianismo. Los conceptos herejía/ortodoxia sólo son válidos cuando encontramos un grupo que se autoproclama portador del cristianismo verdadero y, a la vez, considera el resto de las creencias de los otros como erróneas. Valentín y Marción establecieron una ortodoxia restrictiva en Roma. Marción rompió con ella y Valentín se retiró de forma más sutil. No será hasta finales del siglo II d.C., con el episcopado de Víctor I, cuando haya muestras de intentar formar una organización unificada, que empezara a desarrollar una ortodoxia propiamente dicha y a excomulgar a los herejes. Valentín y sus seguidores no fueron excomulgados porque en ca. 130 d.C., cuando llegaron a Roma, no existía una autoridad eclesiástica central cuya función fuera excomulgar a los creyentes no ortodoxos o expulsarlos de la comunidad.

35

Peter Lampe¹⁷⁹ ha dedicado su estudio más influyente al cristianismo en Roma durante el siglo II d.C., lo que le lleva a someter a crítica la tesis de Bauer de manera indirecta. Cree que los cristianos gentiles y los judíos compartieron la sinagoga antes de su expulsión de Roma en época de Claudio (49 d.C.). Estos cristianos procedían de las filas de los *sebomenoi*¹⁸⁰ y serían el primer grupo a los que la misión cristiana convirtió en Roma. El cristianismo les resultaba atractivo porque suponía la salvación sin necesidad de la circuncisión y, además, los cristianos no los consideraban como judíos de segunda clase. Lampe cree posible que la expulsión de judíos y cristianos de Roma por parte de Claudio se pudo deber a un enfrentamiento entre los judíos y los cristianos gentiles por intentar celebrar la eucaristía compartiendo la misma mesa¹⁸¹. Tras la expulsión, en Roma predominaron los cristianos gentiles.

En *Romanos* 16:5¹⁸² encontramos que en Roma existían al menos siete asambleas distintas en la época de Pablo y otra nueva que se formó cuando este llegó allí¹⁸³. Este dato es importante porque puede servir para explicar el desarrollo del

¹⁷⁸ Thomassen, 2004, págs. 248-250.

¹⁷⁹ Lampe, 2003, p. 69.

¹⁸⁰ Los *sebomenoi* eran gentiles que abandonaron los cultos paganos y creían en el Dios monoteísta judío. Sin embargo, no llegaron a convertirse al judaísmo. A veces se les llama también semi-prosélitos.

¹⁸¹ Lampe, 2003, págs. 69-70.

¹⁸² 16:10 Saludad a Apeles, aprobado en Cristo. Saludad a los de la casa de Aristóbulo. 11 Saludad a Herodión, mi pariente. Saludad a los de la casa de Narciso, los cuales están en el Señor. 14 Saludad a Asíncrito, a Flegonte, a Hermas, a Patrobas, a Hermes y a los hermanos que están con ellos. 15 Saludad a Filólogo, a Julia, a Nereo y a su hermana, a Olimpas y a todos los santos que están con ellos.

¹⁸³ Lampe, 2003, p. 359.

pluralismo teológico¹⁸⁴. A diferencia de lo que Bauer creía¹⁸⁵, esto es que no existía diversidad teológica en la Roma de los siglos I y II d.C., Lampe piensa que esta diversidad era grande. Además de los grupos¹⁸⁶ que se convertirían en la ortodoxia, en este momento encontramos marcionitas, valentinianos, carpocracianos, teodosianos, cuartodecimanos, judeocristianos, etc. Es importante notar que Lampe considera que el triunfo de la *ortodoxia* sobre los otros cristianismos se debió a razones socio-históricas, viendo detrás de la ortodoxia al pueblo inculto¹⁸⁷. Este tipo de cristianismo no necesitaba a un oyente educado para poder transmitir el mensaje de su fe, de forma que la ortodoxia se impuso porque consiguió atraer más oyentes que los grupos heréticos ya que su mensaje más fácil de entender y por ello más atractivo para la mayoría¹⁸⁸. Lampe está seguro de que, hasta el episcopado de Víctor y salvo raras excepciones, ningún grupo excluyó a otro de la comunión¹⁸⁹, y concluye que, incluso en la época de Víctor, se encuentra a la vez tanto una fragmentación del cristianismo romano como una gran tolerancia¹⁹⁰. Fue Víctor¹⁹¹ quien expulsó de Roma, bien por iniciativa propia, bien por iniciativa de otros, a varios grupos, como los valentinianos y los montanistas.

Bauer, como se ha dicho, creía que Roma era el único lugar donde la ortodoxia pudo triunfar¹⁹² y que la herejía fue tardía¹⁹³, debido a que o bien no había herejes o eran una pequeña minoría. Lampe está de acuerdo con esta idea. Cree que la ortodoxia era mayoría en Roma, aunque no es correcto pensar que estuviera libre de herejías hasta bien entrado el siglo II d.C. Los distintos grupos estaban en armonía porque cada uno tenía su espacio. Roma no fue un centro radical de la ortodoxia¹⁹⁴.

Para explicar el origen del episcopado monárquico¹⁹⁵, Lampe supone que dentro del grupo de los presbíteros uno de ellos tenía entre sus funciones la de encargarse de las relaciones con los cristianos de fuera de la comunidad y de velar por los asuntos económicos. Esto hizo que el poseedor de este cargo fuera ganando poder poco a poco,

¹⁸⁴ Lampe, 2003, p. 381.

¹⁸⁵ Bauer, 1972, págs. 229-232.

¹⁸⁶ Lampe, 2003, págs. 241-339.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 383.

¹⁸⁸ Como veremos más adelante, este es la explicación que también nos da Larry Hurtado en *Lord Jesus Christ* (2004).

¹⁸⁹ La evidencia que proporciona Lampe es: HE V.24.15; Apol. 1.67.5, etc.

¹⁹⁰ Lampe, 2003, p. 395.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 396.

¹⁹² Bauer, 1972, p. 132.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁹⁴ Lampe, 2003, págs. 397-414.

¹⁹⁵ *Ibid.*, págs. 397-408.

encargándose de coordinar las casas-asambleas, de enviar cartas a otras comunidades y enviar ayuda fuera de la ciudad. Considera que el obispo monárquico surgió de un obispo que realizaba funciones no religiosas. En el desarrollo de esta figura jugarían un papel importante los *plerique pauperes* que sirvieron para dar perdurabilidad al obispo monárquico en Roma.

4 La crítica a los conceptos de ortodoxia y herejía en Bauer

Una vez analizadas las críticas más relevantes al análisis regional de la obra de Bauer, quedan por tratar las puntualizaciones que estudiosos actuales han realizado a su tesis sobre la ortodoxia y la herejía. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, Bauer intentó desterrar la idea tradicional de que la ortodoxia fue primero y que las distintas herejías fueron un desarrollo de la ortodoxia. Las dos tesis que Bauer propone se pueden resumir en: 1) la herejía en la mayor parte del Mediterráneo fue anterior y más frecuente que la ortodoxia; 2) el desarrollo triunfante de la ortodoxia se debió principalmente a la influencia de Roma sobre el resto de las Iglesias.

En los últimos años han sido publicados numerosos estudios que han discutido esta interpretación y que abren nuevas posibilidades a la hora de estudiar el tema desde distintas perspectivas. Resumimos a continuación los más relevantes.

Marcel Simon¹⁹⁶, en su artículo “From Greek Hairesis to Christian Heresy” (1979), estudia el concepto de *hairesis* y su evolución desde los orígenes hasta el nuevo significado que adquiere en el cristianismo, pasando de significar “elección” (y en sentido técnico “escuela filosófica”) sin connotaciones negativas, a “creencia errónea” y *heterodoxia* (“confundir una cosa con otra”). *Heterodoxo* significa, en origen, “de diferente opinión” y su antónimo es *homodoxo*. Con el paso del tiempo, la *heterodoxia* fue confundida con la *pseudoxia* (“opinión falsa”); su evolución hacia un significado peyorativo se produjo a la vez que el de *hairesis*. Los autores cristianos (Hegesipo, Hipólito, las epístolas *Pseudo-Clementinas*) muestran el uso variado, y a veces contradictorio, de estos términos.

Rebecca Lyman¹⁹⁷ hace una crítica total al modelo de Bauer, Ehrman y el historicismo clásico de Robinson y Koester¹⁹⁸, proporcionando una interpretación del origen del cristianismo surgida de la teoría postcolonial. Su obra parte del libro de Homi

¹⁹⁶ Simon, M. (1979). From Greek Hairesis to Christian Heresy. En W. R. SCHODEL (Ed.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M.* Paris: Éditions Beauchesne, págs. 101-116.

¹⁹⁷ Lyman, R. (1992). Reckonings in Heresy and Orthodoxy Ancient and Modern. *Anglican Theological Review*, 125-132.

¹⁹⁸ Cfr. Robinson, J. M., & Koester, H. (2006). *Trajectories Through Early Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.

Bhabha en su *El lugar de la cultura* (1994), para defender la necesidad de abandonar conceptos tradicionales en el estudio del mundo antiguo como la *polaridad* "este/ oeste" o "cristianismo/helenismo". El discurso tradicional para explicar el origen del cristianismo está caracterizado por la intolerancia y la exclusividad, confrontando el cristianismo con la tolerancia religiosa y la diversidad greco-romana. En su opinión, hay que empezar a entender el cristianismo, no como una introducción de la ortodoxia en las categorías del helenismo, sino como "una creación intelectual por parte de individuos particulares dentro del helenismo romano"¹⁹⁹. Habría que entender a los cristianos del siglo II d.C. como partícipes de la cultura helenística y no como opositores, que es la interpretación tradicional. El cristianismo reelaboró el helenismo. La diversidad de la que habla Bauer debería ser entendida como distintos ejemplos en los que el contexto y la individualidad produjeron distintos tipos de "negociaciones" entre el universalismo cristiano y las variadas tradiciones dentro del helenismo greco-romano.

La obra de Le Boulluc²⁰⁰ sobre la noción de herejía en la literatura griega de los siglos II y III d.C. supuso un cambio substancial en la forma de enfocar el estudio de la ortodoxia/ herejía. Es el primer estudio tras la obra de Bauer que no parte de la premisa de que la herejía precedió a la ortodoxia. Le Boulluc interpreta, a diferencia de cómo se había hecho tradicionalmente, la ortodoxia y la herejía como como nociones, y afronta el estudio de la heresiología como la historia de la noción de la herejía. Las dos nociones, la herejía y la ortodoxia, deben ser estudiadas conjuntamente y tienen que ser definidas y analizadas de la misma manera. Su obra tiene como objetivo analizar el empleo del término *hairesis* en los siglos II y III d.C. tratando de ver cómo y cuándo este vocablo pasó a significar *herejía* tal como se entiende hoy en día. Además, estudia el origen de la *heresiología*. A diferencia de Bauer y sus seguidores, Le Boulluc no analiza la herejía por regiones, sino autor por autor, examina la obra de los grandes heresiólogos de los siglos II y III d.C., como Justino, Hegesipo, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Considera a Justino²⁰¹ como la figura más importante en el cambio de significado del término *hairesis*, que pasó de referirse a "un grupo de gente

¹⁹⁹ Lyman, 1992, p. 211.

²⁰⁰ Le Boulluc, A. (1985). *La notion d'heresie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*. Paris: Études Augustiniennes.

²⁰¹ Para un crítica bien documentada a este análisis de Le Boulluc vid. Pagels, E. (2002). *Ireaneus, The "Canon of Truth" and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual*. *Vigiliae Christianae* 56, 339-371.

que comparte una serie de ideas” a “un grupo que se encuentra fuera de la tradición común y que fomenta una doctrina equivocada”. Justino fue el creador de la heresiología²⁰² y fue él quien convirtió la *hairesis* en herejía y el primero que abordó es estudio de la herejía en forma de tratado, a partir del cual se convirtió en tradición agrupar y catalogar las herejías por el nombre de su maestro. Justino también utiliza por primera vez el título *Adversus haereses*, que se convertiría en un nombre característico en los tratados de heresiología. A él se deben también otras innovaciones, como la naturaleza diabólica de las herejías o la atribución a Simón Mago de la paternidad de la herejía.

40

En su artículo sobre Roma, ya mencionado, Einar Thomassen²⁰³ no acepta la tesis de Bauer referente a la ausencia en Roma de grupos heréticos. Considera que Marción y Valentín fueron los que comenzaron a excluir a los otros creyentes de su grupo y ellos serían, por tanto, los creadores de una primera “ortodoxia”. Para Thomassen, durante el siglo II d.C. no hubo ningún grupo *católico ortodoxo* ganador, como Bauer creía, sino que la ortodoxia, tal como la entendemos en la actualidad, surgió de los heterodoxos Valentín y Marción.

Entre los defensores de la tesis de Bauer, el más destacado en la actualidad es Bart D. Ehrman²⁰⁴, quien cree que Bauer cambió la forma de entender las controversias religiosas desde el siglo II d.C. hasta el siglo IV d.C. Ehrman actualiza la obra de Bauer. Como experto en crítica textual, su interés se centra en la fidelidad de transmisión de los textos cristianos, especialmente el Nuevo Testamento, los *Evangelios Apócrifos* y la literatura polémica de los autores que él denomina *proto-ortodoxos*. Ehrman considera que la ortodoxia cristiana se desarrolló después de Jesús y los Apóstoles; que la extensión de la proto-ortodoxia durante los siglos III y IV d.C. fue menor de lo que Bauer pensaba; que el cristianismo primitivo era más diverso de lo que Bauer mantiene; y que la victoria del grupo proto-ortodoxo tuvo menos que ver con la influencia de Roma que con el uso de la polémica literaria.

Como exponente de los detractores de la tesis de Bauer en la actualidad destaca Larry W. Hurtado, catedrático emérito de Lengua, literatura y teología neotestamentaria

²⁰² Le Boulluec, 1989, p. 21.

²⁰³ Thomassen, 2004.

²⁰⁴ Ehrman, B. D. (2003). *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Know*. Nueva York: OUP. págs. 91-157.

de la Universidad de Edimburgo, en la obra *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (2003)²⁰⁵. Por un lado, Hurtado acepta la diversidad dentro del cristianismo de los siglos II y III d.C. y analiza la aparición de la proto-ortodoxia²⁰⁶ entendida como las prácticas y creencias que terminarán convirtiéndose en el cristianismo católico. Por otro, estudia lo que denomina *la diversidad radical*²⁰⁷, donde incluye a aquellos grupos que eran considerados heréticos. Además, cree que la ortodoxia resultó vencedora en detrimento de otras formas de cristianismo porque fue la que se “adaptó más exitosamente”²⁰⁸ a las circunstancias del momento. Para ello tuvo que utilizar creencias y prácticas más atractivas, de tal manera que atrajo a mayor número de creyentes²⁰⁹. Para Hurtado, la ortodoxia triunfó porque supo cómo ganarse a los creyentes mejor que sus contrincantes. No tuvo nada que ver con el uso de la fuerza y la “coerción imperial”, como mantenía Bauer²¹⁰. El cristianismo era todavía una religión perseguida, por lo que no se puede pensar que tenía poder coactivo. Hurtado ofrece una síntesis que sirve para concluir con lo que piensan los detractores de Bauer en la actualidad: “Las afirmaciones de Bauer no han pasado la prueba del paso del tiempo y del análisis crítico”²¹¹.

²⁰⁵ Hurtado, 2003.

²⁰⁶ Hurtado toma este uso de Ehrman, B. D. (1993). *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nueva York: OUP.

²⁰⁷ Hurtado, 2003, p. 519.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid., p. 520.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid., p. 521.

5 Conclusiones

Una vez analizadas las obras más importantes publicadas en los últimos años relacionadas con el debate herejía/ortodoxia, podemos valorar lo que ha aportado y sigue aportando la tesis de Walter Bauer a comienzos del siglo XXI. Como hemos visto en la introducción, la obra de Bauer ha tenido gran influencia desde su publicación en alemán en 1934, pero esta fue mayor con la traducción al inglés en 1971. De esto ya hace más de cuarenta años, y el interés en la tesis no sólo no disminuye, sino que ha crecido, sobre todo en Estados Unidos, debido a la popularidad de la obra de uno de sus defensores, Bart D. Ehrman, y las críticas recibidas por éste sobre todo en los medios académicos ultraconservadores de su país.

La obra de Bauer supuso cambios sustanciales a la hora de enfocar los estudios sobre el cristianismo primitivo. Tras ella, el mundo académico ya no duda de que el cristianismo primitivo era diverso, incluso desde la época neotestamentaria²¹². Muchos autores ya no estudian la diversidad del cristianismo primitivo por grupos heréticos, como hicieron los grandes heresiólogos como Ireneo o Justino, sino que los agrupan por regiones, como Bauer. Por otro lado, el descubrimiento de la *Biblioteca de Nag Hammadi* en 1945, ha servido para confirmar que la diversidad dentro del cristianismo primitivo fue una realidad. Además, estos documentos permitieron dar voz a los perdedores de la batalla herejía/ortodoxia, un silencio que Bauer lamentaba, ya que hasta ese momento sólo disponíamos de los documentos que nos habían legado los ganadores. Gracias a la aparición de nuevos documentos en los últimos años relacionados con los distintos cristianismos, como el Evangelio de Judas²¹³, los estudiosos han aprendido a utilizar los textos heresiológicos con cautela.

Como hemos visto, la tesis de Bauer ha sido rechazada sobre la base de diferentes argumentos, comenzando por el título, del que se ha dicho que no es apropiado para referirse al cristianismo del siglo II d.C., ya que *Earliest Christianity*²¹⁴ se refiere al comienzo del cristianismo, es decir, al siglo I d.C., y Bauer apenas trató

²¹² Cfr. Dunn, J. D. (1990). *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry in the Character of Earliest Christianity*. Filadelfia: Trinity Press International.

²¹³ Vid. Montserrat Torrents, J. (2006). *El Evangelio de Judas*. Madrid: Edaf.

²¹⁴ Marshall, H. I. (1976). Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity. *Themelios* 2.1, 5-14.

este período porque creía que era “demasiado improductivo y demasiado disputado para servir de punto de partida.”²¹⁵ Otras objeciones más de fondo son que:

- 1) No se debe estudiar la herejía/ortodoxia como una anterior y la otra posterior, sino que deben analizarse las dos en conjunto, pues no se puede entender a una sin la otra.
- 2) De las zonas geográficas que Bauer examinó, ninguna presenta pruebas concluyentes de que la herejía fuese anterior a la ortodoxia y que, además, la herejía fuera mayoritaria. En el único lugar donde sí podría darse el caso, Edesa, Bauer supuso que el cristianismo originario fue de tipo marcionita, mientras que autores como Koester²¹⁶ o Hultgren demuestran que fue un tipo de cristianismo encratita, vinculado con la comunidad de Tomás. De las otras áreas, como Egipto, Antioquía o Asia Menor, no hay datos concluyentes, de que la herejía fuera temprana y anterior a la ortodoxia, sino más bien al contrario.
- 3) Bauer creía que Roma era la única Iglesia que no estuvo contaminada por la herejía. Sin embargo, estudios como el de Einar Thomassen sobre los valentinianos y los marcionitas en la Roma del siglo II demuestran que hubo herejías allí y que la ortodoxia, tal como la imaginaba Bauer, como una fuerza sólida e influyente, no existió en Roma hasta el obispado de Víctor a finales del siglo II d.C.
- 4) Tampoco se ha demostrado que los problemas a los que se alude en las epístolas de Ignacio tuviesen que ver con la introducción del episcopado monárquico. El uso de estas cartas por Bauer no fue el apropiado, ya que no demostró quiénes fueron los oponentes de Ignacio.
- 5) El empleo en demasiadas ocasiones del argumento *ex silentio* ha sido muy criticado, así como las excesivas conjeturas. No obstante, este problema último lo tienen muchos de los estudiosos que critican a Bauer, como Robinson o Trebilco.
- 6) La severa crítica de Bauer a Eusebio de Cesarea no ha sido bien recibida por la historiografía conservadora.
- 7) Bauer se equivocó al extrapolar datos del siglo I d.C., esto es de la época neotestamentaria, al siglo II d.C., por ejemplo, al asumir que los gnósticos contra los

²¹⁵ Bauer, 1972, p. xxv.

²¹⁶ Robinson, J. M., & Koester, H. (1971). *Trajectories Through Early Christianity*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

que luchó Pablo en Corinto fueron los mismos, pero más ancianos, a los que se enfrentó I Clemente.

A pesar de las críticas, la obra de Bauer sigue teniendo seguidores. El más importante, Ehrman, ha asumido la tesis, actualizándola y ampliándola con el estudio de la manipulación de los textos llevada a cabo por la *proto-ortodoxia* para ganar adeptos y conseguir establecer sus doctrinas como las auténticas de Jesús²¹⁷. Otra fiel seguidora de la tesis de Bauer es Elaine Pagels²¹⁸, quien sigue manteniendo que la ortodoxia eliminó sistemáticamente los textos heréticos, algunos de los cuales, desconocidos hasta el siglo XX, están ahora disponibles. Pagels reconoce en la obra de Bauer el hecho de que este hubiera visto la diversidad dentro del cristianismo primitivo años antes del descubrimiento de estos textos.

De las críticas a Bauer se puede concluir:

Primero, que habría que ampliar el estudio del origen del cristianismo a otras ciudades y no sólo en a las que Bauer dedicó su estudio. Segundo, que habría que profundizar en el tema de la diversidad durante la época del Nuevo Testamento. Especialmente interesante es el tema de los judeocristianos. El estudio de este grupo, a quienes Bauer pasó por alto, ha cambiado mucho en los últimos años. Strecker los incluyó en su apéndice a la edición alemana de la obra. Sin embargo, en la actualidad hay quien duda de su legitimidad histórica²¹⁹, considerando que es una invención académica y que no existieron como tal. Tercero, habría que estudiar a los grandes *herejes* desde una perspectiva más objetiva porque siempre han aparecido bien como héroes, bien como villanos, o que incluso que se han quedado obsoletas (como, por ejemplo, la visión de Marción que presenta Harnack²²⁰). Cuarto, habría que cambiar la forma de entender el gnosticismo. Ya no es válida la visión tradicional del *gnosticismo* como una categoría similar al cristianismo o al judaísmo. La obra de Michael Williams²²¹ *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (1996) ha cambiado la forma de enfocar los estudios gnósticos.

²¹⁷ Cfr. Ehrman, B. D. (1993). *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nueva York: OUP.

²¹⁸ Pagels, E. (1979). *The Gnostic Gospels*. Nueva York: Random House. p.xxii.

²¹⁹ Cfr. Boyarin, D. (2009). Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines). *Jewish Quarterly Review*, 7-36.

²²⁰ Harnack, A. von (1924). *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott: Leipzig*.

²²¹ Williams, M. A. (1996). *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.

6 Bibliografía

- Bauer, W. (1972). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. (R. A. Kraft, & G. Krodel, Edits.) Londres: SCM. Esencial para comprender el desarrollo de los estudios sobre la herejía/ortodoxia del siglo XX.
- Bingham, J. (2006). Development and Diversity in Early Christianity. *Journal of the Evangelical Theological Society* 49/1, 45-56. Sobre el impacto de la tesis de Bauer en el siglo XX.
- Bock, D. L. (2006). *The Missing Gospels: Unearthing the Truth Behind Alternative Christianities*. Nashville: Nelson. Sobre los cristianismos alternativos y los evangelios apócrifos. Es una reacción a la obra de Ehrman, especialmente escrito contra *Misquoting Jesus* (2005)
- Boyarin, D. (2004). *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. La mejor introducción al tema de la separación del cristianismo del judaísmo
- Brown, R. (1984). *The Churches the Apostles Left Behind*. Nueva York: The Paulist Press. Introducción a las distintas Iglesias al comienzo del cristianismo
- Brown, R. E., & Meier, J. P. (1983). *Antioch & Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulinist Press. Análisis del origen de las Iglesias en Roma y Antioquía por parte de dos estudiosos católicos.
- Davidson, I. J. (2004). *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, A.D. 30-312*. Baker History of the Church 1. Grand Rapids: Baker. Introducción al cristianismo primitivo por parte de un autor muy crítico con la tesis de Bauer.
- Desjardins, M. (1991). Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Hairesis in the Early Christian Era. *Second Century* 8, 65-82. Importante para el estudio de la tesis de Bauer y el concepto de *haireisis*.
- Dunn, J. D. (1990). *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (2ª ed.). Filadelfia: Trinity Press International. Fundamental para el estudio de la diversidad dentro del Nuevo Testamento.
- Ehrman, B. D. (1993). *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nueva York:

OUP. Sobre las corrupciones textuales del Nuevo Testamento por parte de la ortodoxia.

Ehrman, B. D. (2003). *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Know*. Nueva York: OUP. Análisis de la obra de Bauer y las distintas herejías para un público no especializado.

Ehrman, B. D. (2005). *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*. Nueva York: OUP. Sobre las corrupciones textuales del Nuevo Testamento por parte de la ortodoxia para un público no especializado.

Harrington, D. J. (1980). The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade. *Harvard Theological Review*(73), 289-98. Introducción a los estudios sobre Walter Bauer hasta el año 1980.

Henry, P. (1982). Why is Contemporary Scholarship So Enamored of Ancient Heresies? (L. E. A., Ed.) *Studia Patristica*(17.1), 123-126. Sobre la fascinación que causan las herejías en la actualidad.

Hultgren, A. J. (1994). *The Rise of Norman Christianity*. Minneapolis.: Augsburg Fortress. Esencial para estudiar la aparición de la ortodoxia según un académico conservador.

Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans. Muy relevante para estudiar el desarrollo de la divinidad de Jesús.

Koester, H. (1965). Gnomai Diaphoroi: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. *Harvard Theological Review*, 279-318. Sobre la influencia de la obra de Bauer en los estudios neotestamentarios.

Köstenberger, A. J., & Kruger, M. J. (2010). *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Wheaton, ILL.: Crossways. Sobre el debate ortodoxia/ herejía en la actualidad en los EE.UU y la influencia de la obra de Bart D. Ehrman por dos autores ultraconservadores.

- Lampe, P. (2003). *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries.* (M. D. Johnson, Ed., & M. Steinhauser, Trad.) Mineápolis: Fortress Press. Sobre el cristianismo en la Roma del siglo II d.C.
- Le Boulluec, A. (1985). *La notion d'heresie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles.* Paris: Études Augustiniennes. Fundamental para el estudio de la heresiología durante los siglos II y III d.C.
- Lyman, R. (1992). Reckonings in Heresy and Orthodoxy Ancient and Modern. *Anglican Theological Review*, 125-132. Sobre el futuro de los estudios sobre la herejía y la ortodoxia.
- Lyman, R. (2003). *Hellenism and Heresy. Journal of Early Christian Studies*, 11(2), 209-222. Sobre el helenismo y la herejía.
- Marjanen, A. (Ed.). (2005). *A Companion to Second-Century "Heretics"*. Leiden: Brill. Sobre distintos grupos heréticos del siglo II d.C.
- Marshall, H. I. (1976). Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity. *Themelios* 2.1, 5-14. Sobre las distintas críticas que han ido surgiendo a la obra de Bauer.
- McGrath, A. (2009). *Heresy: A History Defending the Truth.* Nueva York: HarperOne. Introducción a la historia de la herejía por parte de un autor conservador.
- Pearson, B. A. (1986). *The Roots of Egyptian Christianity.* (B. A. Pearson, Ed.) Philadelphia: Fortress. Sobre el origen del cristianismo en Egipto.
- Pearson, B. A. (2004). *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt.* Studies in Antiquity and Christianity. Nueva York: T. & T. Clark. Sobre el gnosticismo y el cristianismo en Egipto.
- Pearson, B. A. (2006). *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity.* Filadelfia: Fortress Press. Sobre el gnosticismo, judaísmo y el cristianismo en Egipto.
- Roberts, C. H. (1979). *Manuscript, Society, and Belief in Early Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy.* London: Oxford University Press for the British Academy. Fundamental para comprender los errores de la tesis de Bauer en Egipto.
- Robinson, J. M., & Koester, H. (1976). *Trajectories Through Early Christianity.* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers. Sobre el origen el término *trayectoria*.

- Robinson, T. A. (1988). *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian World*. Studies in the Bible and Early Christianity. Lewiston: Mellen. Fundamental para el estudio de la obra de Bauer y sus problemas.
- Robinson, T. A. (2009). *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*. Peabody: Hendrickson Publishers. Sobre Ignacio y la separación del cristianismo del judaísmo.
- Simon, M. (1979). From Greek Hairesis to Christian Heresy. En W. R. Schodel (Ed.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant* (págs. 101-116). Paris: Éditions Beauchesne. El desarrollo del concepto de *haireisis* desde la cultura griega al término *herejía* dentro del cristianismo.
- Skarsaune, O., & Hvalvik, R. (Edits.). (2007). *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendricksons Publishers. Sobre los judíos que creían en Jesús en los primeros siglos del cristianismo.
- Thomassen, E. (2004). Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome. *Harvard Theological Review* 97:3, 241-56. Sobre el cristianismo en la Roma del siglo II d.C.
- Trebilco, P. (2006). Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses Against Bauer. *Journal of the Evangelical Theological Society* 49/1, 17-44. Sobre la obra de Ignacio y las comunidades cristianas de Asia Menor a comienzos del siglo II d.C.
- Trebilco, P. (2007). *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company. Sobre las epístolas de Pablo y de Ignacio junto con los primeros cristianos de Éfeso.
- Trevett, C. (1989). The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch. *JSNT*, 37, 117-135. Sobre la posible relación de Ignacio con el *Apocalipsis*.