

ORTODOXIA Y HEREJÍA EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO: EXPLICAR EL CANON BÍBLICO EN EL SIGLO XXI

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW*

SUMARIO: I. *Introducción*. 1. El canon bíblico en el siglo XXI. 2. Dos modelos sobre el origen de la ortodoxia y del canon. II. *Precedentes de Walter Bauer*. 1. De la ortodoxia luterana a la Ilustración: J. S. Semler. 2. F. C. Baur y la oposición dialéctica. III. *El modelo de Walter Bauer*. 1. De Baur a Bauer. 2. Walter Bauer (1877-1960). 3. El libro *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 4. El modelo de Bauer después de Bauer. IV. *Elementos para una respuesta*. 1. La búsqueda de una “esencia del cristianismo” y sus presupuestos. 2. Las raíces judías del movimiento de Jesús. 3. La comunión entre los distintos grupos. V. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

El subtítulo de estas páginas expresa su finalidad: explicar el canon bíblico en el siglo XXI. No se pretende defender una lista determinada de libros frente a quienes proponen una distinta, como en las pasadas controversias entre católicos y protestantes. Mi propósito consiste en *explicar* cómo se formó el canon, en el sentido de volverlo comprensible como fenómeno histórico. Se trata de una tarea fundamental para quien pretenda dar un paso más y busque defender el hecho de que hoy en la Iglesia se considere como normativa para la fe cristiana una colección fija de libros.

1. *El canon bíblico en el siglo XXI*

El proceso de formación del canon bíblico cristiano es un campo de estudio amplísimo, imposible de abarcar de manera completa o sistemática en un solo artículo. La dificultad de orientarse en este campo no depende solo de su extensión, sino también de la multiplicación de métodos y de puntos de vista que ha tenido lugar en los últimos decenios. Hoy no basta tener en cuenta la historia, la filología y la

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

teología. Se deben incluir también otras disciplinas como la sociología o los estudios culturales o de género. A esta pluridisciplinariedad se debe añadir el creciente interés por fenómenos que se vinculan con Jesús de Nazaret y que en el pasado fueron catalogados como “marginales”: las diversas formas de “gnosticismo”, el esoterismo, las prácticas mágicas y adivinatorias, el uso de amuletos, los rituales exorcistas, etcétera.¹

Estas transformaciones han llevado, entre otras cosas, a cuestionar la validez o la utilidad de muchas de las etiquetas que se empleaban habitualmente para describir los inicios del “movimiento de Jesús”. Por ejemplo, hablar de “religión cristiana” ha sido criticado por unívoco, como si existiera un único cristianismo y no varios, y por anacrónico, pues aplicaría a la antigüedad una noción propia de épocas posteriores. Más radicalmente, hablar de “cristianismo” resulta problemático para algunos, porque se incurriría en el esencialismo de suponer que se da realmente algo en sí, independiente de nuestras construcciones, a partir de lo cual se puede predicar el adjetivo “cristiano” con mayor o menor propiedad de diversos sujetos. Un revisionismo análogo se propone, con buenos argumentos, respecto de otros términos, como “judaismo”, “ortodoxia” o “Iglesia”.²

Sin duda, estos planteamientos estimulan la reflexión y evitan el peligro de la pereza intelectual. Por otro lado, se debe ser pragmático: detenerse a definir cada uno de los términos que se emplean en un discurso resultaría exasperante, hasta el punto que sería más sencillo renunciar al lenguaje verbal. Basta saber que conviene avanzar con cautela, como quien atraviesa un campo minado, pero sin dejarse inmovilizar por las precauciones metodológicas y epistemológicas.

Más adelante volveré brevemente a la problematicidad de la búsqueda moderna de una “esencia del cristianismo”, un tema que se vincula con estas consideraciones conceptuales. Lo que me interesa dejar establecido ahora es que, por los motivos apenas señalados, no resulta posible elaborar un *status quaestionis* sobre la formación del canon si con él se pretende reflejar de forma equilibrada las distintas áreas involucradas. En este artículo daré una clara preferencia a una de estas áreas, la historia de la investigación sobre el canon. Es una vía indispensable para descubrir el origen de muchas afirmaciones que hoy se suelen dar por descontadas.

En efecto, si se trata de explicar el canon bíblico «en el siglo XXI» no es solamente porque esta sea la centuria en la que vivimos, sino porque me gustaría

¹ Cfr. J. SCHRÖTER, *The Use of “Canonical” and “Non-canonical” Texts in Early Christianity and its Influence on the Authorization of Christian Writings*, en T. NICKLAS, J. SCHRÖTER (eds.), *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection, and Meaning*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, 129-164.

² Por ejemplo, cfr. D. BOYARIN, *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick 2019; D.G. HORRELL, *Judaean Ethnicity and Christ-Following Voluntarism? A Reply to Steve Mason and Philip Esler*, «New Testament Studies» 65 (2019) 1-20.

ser capaz de tomar en serio las objeciones que la sensibilidad actual plantea a la noción misma de canon, como colección fija y definitiva, y, más en general, a la legitimidad de cualquier autoridad. Y tomar en serio la cultura actual requiere remontarse hacia atrás en el tiempo, para intentar reconstruir la genealogía de nuestros prejuicios.

De las objeciones a la autoridad del canon hablaré en la conclusión. Ahora presento, como punto de partida y también como un esquemático *status quaestionis*, las dos maneras principales en las que se relata el origen del canon en la investigación actual.

2. Dos modelos sobre el origen de la ortodoxia y del canon

Cualquier esquema o modelo empleado para comprender un fenómeno histórico amplio es necesariamente simplificador. Es importante tenerlo en cuenta desde el inicio, para salir al paso de la crítica –tan verdadera como banal– de que la realidad es más compleja de lo que da a entender un modelo. Su justificación depende más de su valor heurístico que de su exactitud o de su demostrabilidad. A un esquema le perdonamos que no tenga en cuenta todos los detalles, que no respete todos los matices y que no demuestre todos sus presupuestos en la medida en que nos permita reunir una gran cantidad de información en un conjunto coherente y plausible. Un modelo se justifica en la medida en que proporciona elementos útiles para dibujar las grandes líneas de la historia.

Dentro de la enorme masa de publicaciones dedicadas al Jesús histórico, a la literatura cristiana antigua y a los orígenes del canon, es posible identificar algunas líneas comunes. Concretamente, suelen distinguirse dos modelos empleados por los historiadores para comprender el nacimiento del cristianismo y de su canon de Escrituras sagradas.³

En primer lugar, se encuentra el modelo tradicional. Según él, en los decenios que siguieron a la muerte de Jesús se mantuvo la unidad entre sus discípulos; en cambio, tras la desaparición de los apóstoles, surgieron las herejías y se produjo una diversidad de creencias, de grupos y de Escrituras sagradas. Todos los herejes primero fueron creyentes y después, por envidia u otros motivos inmorales, comenzaron a proparar herejías.

Expresada en estos términos, se trata de una idealización o incluso de una caricatura, que nunca ha sido empleada *tout court* por la historiografía, pues

³ Tomo como punto de partida L.W. HURTADO, *Interactive Diversity: A Proposed Model of Christian Origins*, «Journal of Theological Studies» 64 (2013) 445-462. Hurtado no se detiene a presentar una definición de “modelo”. S.C. MIMOUNI, *Étude critique: la question de l'hérésie ou de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie*, «Apocrypha» 20 (2009) 265-279, habla de “paradigma”, pero tampoco lo define.

no coincide con los escritos cristianos más antiguos, que testimonian fuertes divisiones en tiempos de la predicación apostólica. Basta recordar 1Co 1,10-12.

Sin embargo, la suposición de que las herejías son “tardías”, “posteriores” o “secundarias” respecto de una unidad primigenia en la comunidad cristiana y que esta unidad se remonta a Jesús y a sus primeros discípulos sí ha sido –al menos desde los Hechos de los Apóstoles– el punto de partida de la historiografía cristiana o «confesional», como prefiere llamarla Mimouni.⁴

Como ejemplos del modelo tradicional, Bauer cita textos de Hegesipo, autor del siglo II (*apud* Eusebio, HE 3,32.8), de Orígenes y de Tertuliano.⁵ Hurtado añade algunos pasajes del *Adversus Haereses* de Ireneo.⁶ Otras referencias fundamentales son sin duda los Hechos de los Apóstoles y la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea.⁷

El segundo modelo carece de nombre, pero se suele asociar al historiador y lexicógrafo alemán Walter Bauer. En síntesis, el modelo de Bauer supone una irreducible diversidad original entre los cristianos y una unidad posterior, impuesta por un solo grupo mediante la fuerza. Ya en tiempos de los apóstoles coexistían diversos grupos de seguidores de Jesús; uno de ellos consiguió prevalecer sobre los demás y no solo los eliminó, sino que contó la historia de manera que pareciera que los otros nunca habían existido o no habían sido más que “herejías”, en el sentido de desviaciones o corrupciones del mensaje original de Jesús. La corriente triunfadora se atribuyó a sí misma los títulos de ortodoxa y universal (“católica”) y a su colección de Escrituras la categoría de canónica. Entre los autores actuales que han desarrollado el modelo de Bauer, el más conocido es el americano Bart D. Ehrman.⁸ Resulta instructivo citar el *abstract* de su libro *Lost Christianities*:

The early Christian Church was a chaos of contending beliefs. [...] In *Lost Christianities*, Bart D. Ehrman offers a fascinating look at these early forms of Christianity and shows how they came to be suppressed, reformed, or forgotten. All of these groups insisted that they upheld the teachings of Jesus and his apostles, and they all possessed writings that bore out their claims, books reputedly produced by Jesus’s own followers. Modern archaeological work has recovered a number of key texts,

⁴ Cfr. *ibidem*, 267.

⁵ Cfr. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1934, 3.

⁶ Cfr. HURTADO, *Interactive Diversity*, 445.

⁷ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford 2003, 164-167. Para un *status quaestionis* sobre Eusebio, su principal obra, y su valoración en los últimos decenios, cfr. J. CORKE-WEBSTER, *Eusebius and Empire: Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 1-9.

⁸ Cfr. EHRMAN, *Lost Christianities*, 172-180, donde reconoce esta deuda.

and as Ehrman shows, these spectacular discoveries reveal religious diversity that says much about the ways in which history gets written by the winners. [...] Ehrman examines in depth the battles that raged between "proto-orthodox Christians—those who eventually compiled the canonical books of the New Testament and standardized Christian belief—and the groups they denounced as heretics and ultimately overcame. Scrupulously researched and lucidly written, *Lost Christianities* is an eye-opening account of politics, power, and the clash of ideas among Christians in the decades before one group came to see its views prevail.

Más adelante, veremos que muchas de las afirmaciones de Bauer han sido criticadas y abandonadas. Sin embargo, el texto citado muestra que el esqueleto de su propuesta se ha mantenido prácticamente intacto. Y todo indica que seguirá siendo así en los próximos decenios. Por eso le dedicaremos una especial atención, examinando cómo se llegó a él y cómo se formula en la actualidad.

II. PRECEDENTES DE WALTER BAUER

Aunque original en algunos aspectos, el modelo propuesto por Bauer para describir los orígenes del cristianismo no es completamente nuevo. Sin poder ni querer evitar la arbitrariedad en la selección de los "predecesores" de un autor,⁹ he identificado dos especialmente relevantes, ambos alemanes: uno del siglo XVIII, Johann Salomo Semler –a quien Bauer quizá nunca leyó, pero que inició la crítica del canon bíblico, en polémica con la ortodoxia luterana– y uno del XIX, Ferdinand Christian Baur, que influye directamente en Bauer, aunque Bauer nunca lo cite.¹⁰

1. De la ortodoxia luterana a la Ilustración: J. S. Semler

La obra de J. S. Semler (1725-1791) tiene un interés especial para el historiador de la teología cristiana y de la exégesis bíblica, porque Semler se encuentra en un momento de transición entre la aproximación confesional a la Biblia y la crítica racionalista.¹¹

⁹ «El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro», J.L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Sur, Buenos Aires 1952, «Kafka y sus precursores».

¹⁰ Cfr. T.A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Mellen Biblical Press, Lewiston 1988, 15-18; R.A. HARRISVILLE, W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, Eerdmans, Grand Rapids² 2002, 116.

¹¹ No son pocas las publicaciones recientes sobre este autor: R. BORDOLI, *L'illuminismo di Dio: alle origini della mentalità liberale: religione, teologia, filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791): contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Olschki, Firenze 2004; A. GERDMAR, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, Leiden

En muchas historias del canon bíblico, se señala que Semler fue el primer estudioso que puso en duda la autoridad del canon cristiano.¹² Tal afirmación es correcta, pero requiere de una adecuada contextualización para que se perciba bien su alcance. A veces se presenta a Semler como el primero que sostuvo que el canon era fruto de un proceso histórico.¹³ Dicho así, se podría pensar que antes no se conocía la larga historia de la formación del canon, lo que sin duda no es cierto. Es verdad que en la teología protestante se acentuaba el origen sobrenatural de la Biblia, pero la insistencia en su inspiración divina no implicaba ignorar o negar su dimensión histórica, sino más bien entenderla de manera distinta.¹⁴ Si Semler merece un lugar de relieve en la historia de la investigación sobre la formación del canon, es por haber privado al canon bíblico de su valor normativo *precisamente por ser el resultado de una elaboración histórica*.

Para comprender la relevancia de las afirmaciones de Semler acerca del canon bíblico resulta decisivo situarlo en su contexto intelectual, configurado por tres categorías principales: “Ilustración”, “ortodoxia”, y “pietismo”. El intento ilustrado por modernizar la fe según la razón es bien conocido y por tanto no requiere una presentación.¹⁵ Basta decir que Semler pertenece a la Ilustración moderada,

2009 (traducido al italiano: *Bibbia e antisemitismo teologico: l'esegesi biblica tedesca e gli ebrei da Herder e Semler a Kittel e Bultmann*, Paideia, Brescia 2020); M. SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung: Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, de Gruyter, Berlin 2012.

¹² Cfr. B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987, 16-17; A. ZIEGENAUS, *Kanon: von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 239; A.M. ARTOLA, J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1995, 127-128; L.M. McDONALD, *The Formation of the Biblical Canon: I: The Old Testament: Its Authority and Canonicity*, Bloomsbury, London 2017, 25.

¹³ Semler «strongly insisted that the biblical canon had a history. It did not drop fully formed from heaven [...]», S.B. CHAPMAN, *Modernity's Canonical Crisis: Historiography and Theology in Collision*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 651-687, 656.

¹⁴ Como observaba Howorth en referencia a los reformadores: «No one could seriously contend that the Bible as it stood had fallen from heaven as a complete whole», H.H. HOWORTH, *The Canon of the Bible among the Later Reformers*, «Journal of Theological Studies» 10 (1909) 183-232, 184.

¹⁵ Sobre la Ilustración, cfr. J.M. TÉTAZ, *Des Lumières au néo-protestantisme. La transformation de la théologie protestante à l'époque moderne*, en P.-O. LÉCHOT (ed.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Labor et Fides, Genève 2018, 365-448, 375-382, y los dos capítulos dedicados a ella en S. J. BROWN, T. TACKETT (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 7, Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; M.C. JACOB, *The Enlightenment Critique of Christianity*, 265-282; y H. ROSENBLATT, *The Christian Enlightenment*, 283-301.

claramente distante de la vertiente radical.¹⁶ En cambio, conviene describir la ortodoxia protestante y el pietismo. Ambos movimientos viven un momento de rehabilitación en el mundo académico, tras siglos en que fueron desdeñados como de poca sustancia intelectual.¹⁷

a) La ortodoxia protestante

Se conoce como “ortodoxia protestante” el modo de hacer teología propio del periodo de la “post-Reforma” tanto luterana como reformada o calvinista. En el caso de la ortodoxia luterana, suele ponerse su inicio en 1580, año del *Libro de la Concordia*, una antología de confesiones de fe. Lutero había fallecido en 1546; Melanchthon, en 1560. Se trata de un momento en que se percibe la necesidad de volver explícitos los principales artículos de fe para asegurar un mínimo doctrinal comúnmente aceptado, que pueda garantizar la “concordia” entre los luteranos y su continuidad en el futuro, tras la desaparición de la primera generación. Estamos ante una «ortodoxia como formación de consenso».¹⁸

Menos claro resulta el momento en que la ortodoxia luterana se puede considerar concluida. Su vitalidad comienza a declinar a fines del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII ha perdido su carácter mayoritario o predominante. Pero se mantendrá vigente al menos como punto de referencia todavía en el siglo XIX.

La búsqueda de consenso que la hizo nacer explica que la ortodoxia protestante se caracterice fundamentalmente por el intento de llegar a una presentación sistemática de la fe cristiana que resulte aceptable a todos. Para ello, no se rechaza *a priori* el empleo de la filosofía en la teología. Se emplea una argumentación semejante en cuanto al método a la de la escolástica medieval. Los teólogos de este periodo toman como punto de partida los textos que gozan de autoridad reconocida: en continuidad con los reformadores, se insiste en que el texto de mayor autoridad es la Sagrada Escritura. Por otra parte, se apela poco a los reformadores: ellos «no son tratados como un foco especial de revelación que haya inaugurado una nueva época, sino que son citados como se cita a cualquier otro autor de

¹⁶ Cfr. M. SVENSSON, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*, Clie, Barcelona 2016, 11-12.

¹⁷ Sobre el cambio de apreciación de la ortodoxia protestante, cfr. J.A. STEIGER, *The Development of the Reformation Legacy: Hermeneutics and Interpretation of the Sacred Scripture in the Age of Orthodoxy*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 691-757; SVENSSON, *Reforma protestante*, 67-90. Para la bibliografía sobre la rehabilitación del pietismo, cfr. n. 28 en p. 300.

¹⁸ Tomo la expresión de una monografía dedicada a este período: K.G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung: Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Mohr Siebeck, 2004.

la tradición intelectual cristiana».¹⁹ Se trata de una teología que tiene muchos elementos de continuidad con los autores anteriores a la Reforma, principalmente Agustín, pero también otros, como Tomás de Aquino.²⁰ Se escriben tratados en latín sobre muchos temas. Por todo esto, no sorprende que a la ortodoxia protestante se la conozca también como “escolástica protestante”.

Nos interesan especialmente las tesis de la ortodoxia luterana acerca de la autoridad del canon bíblico, pues son ellas el objeto de los ataques de Semler y, más tarde, de los de la crítica de los siglos XIX y XX, Bauer incluido. ¿Qué afirman los ortodoxos luteranos sobre la naturaleza de la Biblia? En primer lugar, se repite que ella es la autoridad máxima (*norma non normata*) en materia de fe y el principio de la reflexión teológica. Dios, que se reveló directamente a los profetas y a los apóstoles, ahora lo hace a través de la Sagrada Escritura, que es el *Verbum Dei scriptum*.²¹

La autoridad suprema de la Biblia implica que ella es el fundamento de la Iglesia. Continuando la polémica con los “papistas”, la ortodoxia protestante sostiene que la Iglesia no puede estar de ninguna manera sobre la Escritura, cuya autoridad proviene directamente de Dios. Para que la doctrina, fácilmente deformada por la tradición oral, se preservara fielmente, Dios entregó a la Iglesia un texto escrito como norma suprema de fe.²²

Es habitual encontrar en los autores ortodoxos luteranos la afirmación de que la Biblia goza de tres atributos que la distinguen de otras obras literarias. La primera es la *auctoritas*, que acabamos de mencionar. La autoridad divina y única de la Biblia la vuelve canon en sentido activo: es la única regla de fe. Los otros dos atributos son la *perspicuitas* o *claritas* y la *perfectio* o *sufficiencia*. La *claritas* se relaciona con la interpretación y la podemos dejar de lado, mientras que la *perfectio* nos interesa más, porque se relaciona con el canon. Que la Biblia sea perfecta e íntegra implica, entre otras cosas, que el canon como lista está completo: no le falta ni le sobra nada. Es interesante notar que, en el siglo XVIII, la confrontación con las objeciones deístas e ilustradas llevó a los ortodoxos luteranos a pasar de una *perfectio ad salutem* a insistir más bien en una *perfectio* como inerrancia histórica y científica.²³

¹⁹ SVENSSON, *Reforma protestante*, 75.

²⁰ Cfr. M. SVENSSON, D. VANDRUNEN (eds.), *Aquinas Among the Protestants*, Wiley Blackwell, Oxford 2017.

²¹ Cfr. STEIGER, *Development*, 703-704, con referencias a varios autores.

²² Los reformadores del siglo XVI «combatively took the view that God’s authority as author of the Bible cannot be established by a merely human authority, such as they deemed the institutional church to possess», G.R. EVANS, *Authority*, en E. CAMERON (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 3: From 1450 to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 387-417, 388.

²³ Cfr. STEIGER, *Development*, 715-722.

Sería anacrónico comprender estas afirmaciones de la ortodoxia protestante sobre la autoridad o la perfección de la Sagrada Escritura a la luz de sus derivados posteriores de tipo fundamentalista. Por ejemplo, al hablar de la inspiración divina, la escolástica luterana defiende la inspiración verbal, pero se cuida mucho de presentarla como si fuera una actividad milagrosa del Espíritu que elimina los aspectos humanos y literarios de los libros bíblicos. Por el contrario, en estos autores se encuentran matizaciones que buscan evitar esta simplificación.²⁴ Lo mismo cabe decir sobre la identificación entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios: se la afirma, pero a la vez se establecen algunas distinciones.²⁵

En este contexto, no es ninguna casualidad que se plantee con fuerza el problema del origen histórico del canon bíblico y el de la justificación de su autoridad. Ya uno de los primeros y más influyentes representantes de la ortodoxia luterana, Martin Chemnitz (1522-1586), se preguntaba si la Iglesia actual tiene potestad para canonizar aquellos libros de los que en la antigüedad se dudaba. Responde negativamente, en polémica con el Concilio de Trento, que había definido el canon pocos decenios antes. Chemnitz sostiene que el canon bíblico no puede ser fruto de una decisión magisterial post-apostólica, como creen los católicos. A la vez, se da cuenta de que la determinación de los libros que forman parte del canon no puede depender de un criterio subjetivo, como propuso Calvino.²⁶ Ante esta alternativa, Chemnitz se ve obligado a sostener que el canon que tenemos hoy debe ser el mismo del tiempo de los apóstoles: «Todo este asunto (como dijimos) depende de los testimonios ciertos de la Iglesia del tiempo de los Apóstoles: los cuales fueron aceptados por la Iglesia que le siguió a continuación, que los conservó como historias ciertas y dignas de fe».²⁷

²⁴ Cfr. *ibidem*, 705-706; EVANS, *Authority*, 397-398; K.G. APPOLD, *The Importance of the Bible for Early Lutheran Theology*, en E. CAMERON (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 3: From 1450 to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 439-461, 452.

²⁵ Cfr. STEIGER, *Development*, 710-715.

²⁶ «According to Calvin, the authority of the Scriptures is not derived from the Church but vice versa. The Scriptures were given by God through the inspiration of the Holy Spirit; they are self-authenticating; and the same Spirit who spoke through the writers speaks to the faithful reader, confirming their divine origin», J. H. HAYES, *Historical Criticism of the Old Testament Canon*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 985-1005, 990.

²⁷ Traducción mía. Cito el texto original de forma más amplia: «An ea scripta, de quibus antiquissima Ecclesia, propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae Ecclesiae de his non consentirent, an, inquam, praesens Ecclesia possit illa scripta facere Canonica, Catholica, et paria illis, quae primi ordinis sunt? Pontificii non tantum disputant se hoc posse, sed de facto illam auctoritatem usurpant: In universum tollentes primitivae et antiquissimae Ecclesiae necessariam distinctionem, inter libros Canonicos et Apocryphos, seu Ecclesiasticos. Sed manifestissimum est ex iis, quae diximus: Ecclesiam nullo modo habere illam auctoritatem, eadem enim ratione posset etiam vel Canonicos libros rejicere, vel adulterinos canonisare. Tota enim haec

Esta reconstrucción histórica se mantendrá prácticamente inalterada hasta Semler.

b) El pietismo

Esbozada así la ortodoxia luterana y sus tesis acerca de la Biblia y del canon, con las que discutirá Semler, nos falta todavía describir brevemente el “pietismo”. Se designa así un movimiento surgido a fines del siglo XVII en Alemania, que pretendía llevar la Reforma a su plenitud, corrigiendo lo que los pietistas consideraban desviaciones. Ellos favorecían la oración, las obras de caridad, las misiones y la lectura y meditación de la Sagrada Escritura –en privado o en grupos, los *collegia pietatis*–. Todo esto se realizaba en abierto contraste con el luteranismo oficial de los pastores y de las facultades de teología. Estas últimas eran acusadas de haber intelectualizado excesivamente la fe y alejado la Biblia del pueblo.²⁸

En el ducado de Sajonia-Saalfeld, donde nace y se cria Semler, el movimiento pietista gozaba de la protección del duque Christian Ernst (1683-1745).²⁹ Muchísimo más importante históricamente es la fuerte influencia que ejerció el pietismo en el Reino de Prusia durante la primera mitad del siglo XVIII, gracias a dos de sus principales representantes: Phillip Jakob Spener (1635-1705), que había encontrado en Berlín el lugar adecuado para llevar a cabo su programa de reno-

res (sicut diximus) pendet ex certis testificationibus ejus Ecclesiae, quae tempore Apostolorum fuit: quas acceptas proxime sequens Ecclesia, certis et fide dignis historiis conservavit», M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, Preuss, Berlin 1861 [1578], 54. Para una exposición de la teología de la Escritura de Chemnitz, cfr. B.T. OFTESTAD, *Further Development of Reformation Hermeneutics*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 602-616, 612-616.

²⁸ Sobre el pietismo y su recuperación como fenómeno histórico, cfr. H. LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, en S.J. BROWN, T. TACKETT (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 7, Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 33-53, 33-41; C.S. DIXON, *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517-1740*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, 184-197; APPOLD, *Importance of the Bible*, 459-461; J.I. SARANYANA, *Historia de la teología cristiana (750- 2000)*, Eunsa, Pamplona 2020, 313-315. Sobre su aportación a la interpretación bíblica, cfr. J. WALLMANN, *Scriptural Understanding and Interpretation in Pietism*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 902-925.

²⁹ Para lo que sigue, es útil consultar un mapa histórico, por ejemplo «Confessional map of Europe c. 1700» y «Central Europe in 1660» en BROWN, TACKETT (eds.), *CHC* 7, 2 y 34.

vación religiosa, y su activo y carismático discípulo August Hermann Francke (1663-1727), profesor en la Universidad de Halle.³⁰

Según Rollmann, el rechazo de Semler hacia el pietismo luterano es un factor determinante en la orientación de su pensamiento teológico.³¹ Por otra parte, Semler coincide con el pietismo en otorgar gran importancia al sujeto, a la experiencia individual y autónoma (no institucional) como fuente de las propias convicciones.³² Además, los une el adversario común, la ortodoxia luterana.

c) Semler y el canon bíblico

Semler nace en 1725 en Saalfeld, en la actual región de Turingia. Hijo de un pastor luterano, fue educado en un ambiente familiar y social fuertemente marcado por el pietismo, hacia el que nunca se sintió atraído.³³ Entre 1743 y 1750, estudió lenguas clásicas, historia, filosofía y teología en la Universidad de Halle. Halle se encuentra muy cerca de Saalfeld, pero pertenecía a otra unidad política, el reino de Prusia. Y en Prusia los vientos habían cambiado completamente de dirección en 1740, con la llegada al poder de Federico el Grande. En contraste con su padre, el nuevo rey favoreció decididamente la difusión de las ideas de la Ilustración.³⁴

El profesor más importante en la formación de Semler fue Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), a través de quien Semler recibe la influencia del deísmo inglés. Baumgarten –hermano del filósofo Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762)– representa una posición intermedia entre la ortodoxia luterana y el pensamiento ilustrado, con una tensión no resuelta entre fe y razón.³⁵

³⁰ «[...] some historians argue that the rise of Prussia and the very special Prussian values can only be understood if one takes into account the influence of Pietism», LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, 38.

³¹ H. ROLLMANN, *Semler, Johann Salomo*, en D. K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 910-914.

³² «Semler, like so many other Germans in the eighteenth century (Christian Thomasius, Johan David Michaelis, Gotthold Ephraim Lessing, and Immanuel Kant), had deep roots in Pietism, which like rationalism strongly emphasized subjectivity and the authority of the individual», HAYES, *Historical Criticism*, 1000. Cfr. también B. PASCHKE, *The Contribution of Johann Salomo Semler to the Historical Criticism of the New Testament*, «Concordia Theological Quarterly» 80 (2016) 113-132, 120.

³³ Cfr. G. HORNIG, *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Max Niemeyer, Tübingen 1996, 2-4.

³⁴ Cfr. LEHMANN, *Continental Protestant Europe*, 40-41.

³⁵ Cfr. W. BAIRD, *History of New Testament Research*, Fortress, Minneapolis 1992-2013, 1:117-118. STEIGER, *Development*, 754, describe la teología de Baumgarten como una «amalgamation of Orthodoxy with methodologies and philosophical propositions imbued with the ideas of the early Enlightenment». Sobre la formación de Semler, cfr. HORNIG, *Semler*, 1-85.

Al final de sus estudios en Halle, Semler presenta un trabajo de crítica textual, en el que aparece una idea que permanecerá intacta a lo largo de su evolución intelectual: para comprender el significado de un texto bíblico, se debe estudiar cada libro separadamente, en su singularidad lingüística y cultural, utilizando los mismos principios interpretativos que se aplican a los textos profanos. Se trata de un principio hermenéutico que Semler recoge de otros autores –sobre todo deístas ingleses influidos por Baruc Spinoza³⁶– y que verá un gran desarrollo en los siglos XIX y XX. Tras haber estudiado cada libro, sostiene también Semler, el teólogo debe realizar una síntesis global y atemporal de su mensaje.

En 1751, Semler contrae matrimonio y se traslada cerca de Nuremberg para dar clases en la Universidad de Altdorf. Pero su estancia en Baviera fue brevísima. Al año siguiente, Baumgarten lo invita a postular a una cátedra en la facultad de teología de su *alma mater*, la Universidad de Halle. Tras superar la resistencia del partido pietista, que se opuso explícitamente a su nombramiento, Semler obtuvo la cátedra y enseñó en Halle desde 1753 hasta el final de su carrera académica. A lo largo de ella, escribió más de doscientos libros, en alemán y en latín, sobre temas muy diversos.³⁷

Semler afronta el tema del origen y de la autoridad del canon bíblico en una de sus obras más conocidas, el *Tratado de investigación libre del canon* (*Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 volúmenes, Halle: Hemmerde 1771–1775).³⁸ El adjetivo “libre” quiere decir independiente de los dogmas y de cualquier autoridad distinta de la razón.³⁹

El interés de Semler por el canon bíblico surgió a raíz de una polémica acerca del autor y de la canonicidad del Apocalipsis.⁴⁰ Pero su estudio va mucho más allá de esta cuestión. Tras algunas aclaraciones terminológicas, Semler defiende

³⁶ Cfr. HAYES, *Historical Criticism*, 998.

³⁷ Sobre la obra de Semler, cfr. H.G. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Beck, München 1990–2001, 4:175–189; y HAYES, *Historical Criticism*, 997 (lista abreviada de publicaciones, incluyendo comentarios bíblicos y traducciones).

³⁸ En 1776, Semler publicó una segunda edición del primer volumen, con varios añadidos que tienen en cuenta la recepción de sus propuestas. Los volúmenes 1 (en sus dos ediciones), 3 y 4 de la *Abhandlung* pueden leerse fácilmente en internet; en cambio, no he podido encontrar el segundo. Además, contamos con una edición del primer volumen: J.S. SEMLER, H. SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, Mohn, Gütersloh 1967. Scheible añade entre paréntesis los añadidos de la segunda edición y transcribe el texto usando caracteres latinos, de manera que se pasa de las 430 páginas originales a 94. Para evitar confusiones en las citas del primer volumen, indicaré el número del capítulo (precedido del signo §) y no el de la página. Lamentablemente, Scheible no especifica en el título que su edición contiene solo el volumen 1 de la *Abhandlung* (lo dice en la introducción). También es llamativo que no haya incluido el *Vorrede zur zweiten Auflage* de Semler.

³⁹ Cfr. *ibidem*, § 11.

⁴⁰ El primer volumen lleva como subtítulo *Nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis*. Sobre esta polémica y las que siguieron tras la publicación de cada uno de los

dos tesis distintas, pero estrechamente vinculadas entre sí: el canon no es una colección fijada desde la época apostólica; y la Escritura no es inseparable de la Palabra de Dios y por tanto perennemente válida e inmutable, como sostenía «la concepción común» (*die gemeine Vorstellung*), es decir, la ortodoxia luterana.⁴¹

Veamos la primera tesis. Históricamente –sostiene Semler– no hay motivos para afirmar que desde el principio todas las comunidades cristianas poseyeran una misma colección de Escrituras normativas.⁴² El canon como lista de libros no es apostólico, sino que se formó tardíamente, entre fines del siglo IV y comienzos del V, como fruto de un proceso en el que intervinieron motivos contingentes, y por tanto sujeto a error. Como buen ilustrado, Semler considera que lo histórico, por ser contingente y particular, no puede tener valor salvífico ni interés especulativo, porque la verdad es universal y la salvación no viene de la historia.⁴³

Si el canon es fruto de decisiones humanas, no puede ser divino ni gozar de valor normativo para los cristianos de todas las épocas. Por tanto, la delimitación del canon no coincide con la inspiración divina, que no se puede determinar históricamente:

En relación a los libros que se dice que provienen de Dios, todo testimonio de las llamadas Iglesias judía y cristiana es completamente insuficiente para un investigador de la verdad, para su propia convicción. Él oye una triple o cuádruple narración de una misma cosa. [...] El testimonio de la llamada Iglesia, entonces, como todo testimonio histórico, solo puede afirmar o negar algo sobre un acontecimiento externo; pero la cuestión de si uno o más libros tienen un origen divino o han sido inspirados por Dios a un autor no concierne a un acontecimiento externo; por lo tanto tampoco hay un testimonio externo o histórico de ello.⁴⁴

La distancia, que llega a la incompatibilidad, entre la verdad universal y la realidad histórica aflora de manera nítida en la segunda tesis de Semler: la distinción entre la Biblia y la Palabra de Dios, en polémica contra la ortodoxia luterana, que como vimos las identificaba. Afirma Semler:

volúmenes, cfr. BORDOLI, *L'illuminismo di Dio*, 111-118. El tercer volumen (1773) también tiene un subtítulo: *Nebst Antwort auf eines ungenannten Naturalisten Sendschreiben*.

⁴¹ Cfr. HORNIG, *Semler*, 239-242. Para una síntesis del primer volumen de la *Abhandlung*, cfr. PASCHKE, *Contribution of Semler*.

⁴² «Nach diesen ganz klaren Umständen ist es gewiß, daß die gemeine Vorstellung von der steten Einförmigkeit und Gleichheit des Canons oder des Verzeichnisses der öffentlichen heiligen Schriften der Christen ohne Grund und historische Richtigkeit sei», SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §4 (destacados en el original).

⁴³ Cfr. REVENTLOW, *Epochen*, 4:182-185.

⁴⁴ SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §6. Esta traducción y las siguientes son mías; he quitado los destacados del original y los paréntesis con los que Scheible indica los añadidos de la segunda edición.

La Sagrada Escritura y la Palabra de Dios deben distinguirse netamente, porque conocemos la diferencia; si no se ha visto antes, esto no es una prohibición que nos lo vete absolutamente. A la Sagrada Escritura, como este término histórico y relativo surgió entre los judíos, pertenecen Rut, Ester, Esdras, el Cantar de los Cantares, etc., pero a la Palabra de Dios, que hace a todos los hombres en todas las épocas sabios para la bienaventuranza, a la instrucción divina para los hombres, no pertenecían todos estos libros llamados sagrados.⁴⁵

Para Semler, la Escritura expresa la Palabra de Dios, universal y siempre verdadera, en categorías históricas y contingentes. Una consecuencia, más bien anecdótica, de esta concepción del canon y de la inspiración es el rechazo de dos libros del Nuevo Testamento –Filemón y Apocalipsis– y de varios del Antiguo. De este, Semler propone que se componga un extracto para uso de los catequistas, concentrándose en los libros sapienciales y en los Salmos, mientras Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Rut y Ester deberían dejarse fuera.⁴⁶

Las decisiones de la Iglesia de época apostólica, propuesta por Chemnitz, cede su lugar, como instancia autorizada para determinar cuáles son los libros inspirados, al juicio del cristiano individual, no porque esté asistido por el mismo Espíritu que inspiró los libros, como en Calvino, sino a través del ejercicio libre de la razón, independiente de una comunidad y de un dogma. Semler afirma que al defender este criterio se encuentra en mayor sintonía con el protestantismo que los autores con los que polemiza:

No creo que sea necesario explicar esto más a fondo; los protestantes siempre lo afirman contra todos aquellos que quieren que la divinidad de tales escritos y doctrinas, es decir, su origen divino e inspiración, dependa meramente de la llamada Iglesia; aunque no es raro que los maestros protestantes también vuelvan a contar mucho con el testimonio de los Padres de la Iglesia, por ejemplo con respecto al Apocalipsis.⁴⁷

Semler no rechaza completamente la autoridad del canon de las Escrituras, pero la reinterpreta de manera sustancial, diciendo que vale para la iglesia pública, con sus ceremonias y sus ritos, pero que no se puede imponer a «un investigador de la verdad», al creyente individual y libre, entre los que se cuenta ciertamente él mismo.⁴⁸ El “canon” en el sentido de lista de libros puede seguir siendo la

⁴⁵ *Ibidem*, §15. Con referencias a Semler y a Eichhorn, J. SHEEHAN, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton University Press, Princeton 2007, 88-92, considera que la separación conceptual entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios jugó un papel decisivo para que en el siglo XVIII la Biblia pasara del ámbito de la teología al de la cultura.

⁴⁶ Acerca de la visión de Semler del Antiguo Testamento y de los judíos, cfr. GERDMAR, *Roots*, 39-49.

⁴⁷ SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §6.

⁴⁸ Cfr. HORNIG, *Semler*, 50-52, que remite a *Abhandlung*, IV, 305.

colección de la Iglesia pública institucional, pero no puede ser “canon” en el sentido de regla para cada creyente, para la “religión privada” (que acaba siendo fundamentalmente una moral).

En síntesis, Semler destronó el canon del sitial divino e indiscutible que ocupaba en la ortodoxia protestante. Su innovación no se encuentra simplemente en haber retrasado la fecha de la fijación del canon –del siglo I al V–. El punto decisivo consiste en saber si puede haber una acción o revelación de Dios en la historia y cómo reconocerla. La autoridad, para Semler, acaba residiendo en la razón autónoma, única que puede dar certeza al individuo para juzgar acerca de la verdad y para orientar su vida. Y esta razón no encuentra nada en la historia, porque esta es particular y contingente, mientras que la verdad es por definición universal y necesaria.

Podemos concluir mencionando otro punto donde Semler fue un pionero: la afirmación de la existencia de diversos partidos en la época apostólica. En el volumen 1 de la *Abhandlung*, Semler habla de dos grupos opuestos, uno petriño judío y uno paulino helenístico. También entre los judíos de la época de Jesús, Semler ve una distinción clara y rotunda entre palestineses y alejandrinos.⁴⁹ La mención de estos partidos nos conduce al segundo autor que consideramos como un antecedente del modelo de Bauer.

2. F. C. Baur y la oposición dialéctica

Al repasar la historia de la investigación sobre los orígenes del cristianismo y de sus Escrituras sagradas, no puede faltar el nombre de Ferdinand Christian Baur (1792-1860).⁵⁰

Como Semler, también Baur es hijo de un pastor luterano. Nace al sur de Alemania, en Schmiden, cerca de Stuttgart, dentro del ducado de Württemberg (hoy parte del estado federal Baden-Württemberg).⁵¹ Se trata de un territorio

⁴⁹ Cfr. SEMLER, SCHEIBLE (ed.), *Abhandlung*, §10. Sobre este punto, cfr. PASCHKE, *Contribution of Semler*, 128-130.

⁵⁰ Para lo que sigue, he consultado H. HARRIS, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*, Apollos, Leicester ²1990; R. C. MORGAN, *Baur, F.C. (1792-1860)*, en T.A. HART (ed.), *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Carlisle 2000, 58-59; REVENTLOW, *Epochen*, 4:269-275; HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 104-122; y M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁵¹ Pueden verse dos mapas en HARRIS, *Tübingen School*, xxx-xxxii.

poblado mayoritariamente por luteranos, pero donde se convive con una minoría católica, lo que no ocurría en la Prusia de Semler.⁵²

Mientras enseña en el seminario di Blaubeuren, Baur publica su primer libro, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (Stuttgart, 2 volúmenes, 1824-1825), en el que predomina el influjo de la filosofía de la religión de Schleiermacher.⁵³ Gracias en parte a la fama que le trajo esta obra, en 1826 Baur fue llamado a la Facultad protestante de Teología de la Universidad de Tubinga, donde había estudiado filosofía y teología, para ser profesor de teología. Allí permanecerá hasta su muerte.⁵⁴

Más todavía que por Schleiermacher, Baur fue fuertemente influido por el idealismo de Schelling y sobre todo de Hegel, que comparten con él el hecho de ser suabos y ex estudiantes de la Universidad de Tubinga. De hecho, una de las características más conocidas de la obra de Baur sobre los orígenes del cristianismo es el empleo de la dialéctica hegeliana como instrumento heurístico, también en sus últimos años, cuando tomó distancia de las tesis especulativas hegelianas.⁵⁵

Su conocimiento de la filosofía le evita caer, al menos en parte, en la ingenuidad de la posición: Baur reconoce que el modo de comprender la historia no puede ser totalmente independiente de los prejuicios del historiador (un punto que lo distingue de Semler). A la vez, Baur quiere ser un historiador riguroso. Pretende estudiar el pasado sin atarse a dogmas confesionales y emplear la dialéctica para interpretar las fuentes sin forzarlas, sin imponerles un esquema *a priori*.⁵⁶

La contribución más célebre de Baur a la historia del cristianismo es también la que más nos interesa, en cuanto precedente del modelo de Bauer: el nacimiento de la Iglesia como síntesis de dos partidos opuestos, el de Pedro y el de Pablo. Como vimos, la idea había sido esbozada por Semler, pero en Baur adquiere un

⁵² En 1817, en la Universidad de Tubinga (que se encuentra en Württemberg), fue fundada una facultad católica de teología. En los años 30, Baur tendrá una polémica con Johann Adam Möhler, profesor de esta nueva facultad.

⁵³ Sobre la influencia de Schleiermacher en el joven Baur, cfr. *ibidem*, 146-154.

⁵⁴ Para la biografía de Baur, cfr. *ibidem*, 11-54; S.J. HAFEMANN, *Baur, F(erdinand) C(hristian) (1792-1860)*, en D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 177-181.

⁵⁵ Según HARRIS, *Tübingen School*, 158, el abandono del hegelianismo como sistema filosófico por parte de Baur se produjo en la década de 1840. Sobre el peso de Hegel en la exégesis bíblica, cfr. M. HERRERO, *Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: el espíritu frente a la letra*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 275-302.

⁵⁶ Según Hodgson, aquí se encuentra la principal diferencia de Baur con respecto a Hegel: cfr. P.C. HODGSON, *Idealist/Hegelian Readings of the Bible*, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 4: From 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 197-207, 203-205.

desarrollo que supera con mucho a sus predecesores y que ejercerá un fuerte influjo en la investigación posterior.⁵⁷

En un resumen de su investigación sobre el Nuevo Testamento, el mismo Baur identifica el punto de partida de su reconstrucción en su interpretación de 1-2Co.⁵⁸ En efecto, ya en un ensayo publicado en 1831, Baur había propuesto la existencia de dos partidos en la comunidad cristiana de Corinto, uno petrino –los de Cefas más los de Cristo– y otro paulino, formado por los de Pablo y los de Apolo (cfr. 1Co 1,12).

En sucesivas publicaciones, Baur fue sondeando la validez de esta hipótesis en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, luego en otros escritos paulinos, y finalmente en los Hechos de los Apóstoles. (Para Baur, solo Rm, Ga y 1-2Co son auténticamente paulinas). El libro de los Hechos fue escrito a mediados del siglo II con la finalidad de reconciliar a los dos partidos. Todo esto se encuentra recogido en *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart, 1845).

En un segundo momento, movido en parte por la publicación de la *Vida de Jesús para el pueblo alemán* de su discípulo David Strauss en 1835, Baur se interesa por los evangelios. Descarta completamente el de Juan como fuente histórica sobre la vida y la predicación de Jesús. Entre los sinópticos, da la preferencia a Mateo, que considera el más antiguo de los tres y por tanto el más útil para reconstruir el mensaje original de Jesús. Baur valora especialmente el sermón de la montaña (Mt 5-7) y las parábolas. Jesús de Nazaret era un maestro judío de moral que acentuaba el valor de la interioridad y que se consideraba hijo de Dios.

Al final de su vida, y en parte póstumamente, se publica la *Geschichte der christlichen Kirche* (5 volúmenes: 1853, 1859, 1861, 1862 y 1863). Al inicio del primer volumen, Baur define la tarea del historiador como descubrir lo universal que subyace a lo particular. Esta declaración es importante, pues señala la superación, gracias al idealismo, del planteamiento racionalista que veíamos en Semler, según el cual lo particular no puede contener nada universal. No es que haya desaparecido el interés ilustrado por la verdad universal, sino que ahora se considera posible encontrarla en la historia. En el caso del cristianismo, sigue diciendo Baur, se trata de descubrir su esencia y la esencia del periodo en el que nace. El instrumento es la crítica de textos, que debe ser libre de todo vínculo dogmático, apoyarse

⁵⁷ «The prevailing opinion that from the outset the Christian community was beset by conflicts over theology and practice – a view developed more by Walter Bauer (1904-60) than anyone else in the twentieth century [...] – that opinion had Ferdinand Christian Baur for its father», HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 115-116.

⁵⁸ Lo afirma en F.C. BAUR, *Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Fues's Verlag/R. Reisland, Leipzig ²1877 (1ª edición, póstuma: 1862), 416-421. He leído el texto en inglés en F.C. BAUR, P.C. HODGSON (ed.), *Lectures on New Testament Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, 4-8.

en lo que dicen las fuentes y a la vez no perder de vista lo universal que se está buscando. Para conseguirlo, al examinar cada texto, el historiador debe identificar su *Tendenz*, la tendencia o perspectiva de su autor.⁵⁹

El cristianismo nace como realidad nacional, pero lleva dentro de sí una tendencia a la universalidad, que explica su desarrollo posterior. Este punto es importante. La aproximación de Baur a la figura histórica de Jesús está guiada por el intento de reconstruir la unidad previa a los dos partidos de la comunidad de Corinto. Y Baur concluye que ya en Jesús se encuentra la contradicción que da origen al petrinismo y al paulinismo, pues Jesús afirma y niega a Moisés al mismo tiempo. Llevar a su plenitud la ley y los profetas (Mt 5,17) implica aceptar su autoridad, pero también superarla y por tanto negarla. Los helenistas, primero con Esteban y luego con Pablo, sacarán todas las consecuencias de esta superación.⁶⁰

Tras la muerte de Jesús, reina una cierta armonía entre los apóstoles de Jerusalén y Pablo. La situación cambia con el incidente de Antioquía (cf. Ga 2,11-14), que supone una ruptura definitiva entre Pedro y Pablo. Desde entonces y hasta las primeras décadas del siglo II, se suceden los ataques a Pablo y a su autoridad por parte del partido de Pedro. Por ejemplo, el apóstol Juan se traslada a Éfeso para contrastar a Pablo. Y el Apocalipsis es obra de un autor que condena a todos los paganos sin distinción y lanza feroces críticas contra los cristianos paulinos.

Más tarde, Baur ve señales de una síntesis entre Pedro y Pablo, como los Hechos de los Apóstoles y 2Pedro, carta escrita con la finalidad de canonizar, en nombre de Pedro, las epístolas de Pablo⁶¹. A esta tercera etapa pertenecen también Marcos, las Pastorales y Juan. El canon del Nuevo Testamento no es un conjunto armónico, sino un contenedor que yuxtapone dos posiciones antagónicas y la síntesis entre ambas:

These results had to be of particular importance for the history of the canon. Despite the resistance they encountered, I believe I am right to assert that by means of these results the old, baseless concept of the canon as a self-contained unity has been destroyed forever.⁶²

Si nos preguntamos dónde se encuentra la autoridad que define el canon bíblico, que Chemnitz ponía en la Iglesia apostólica y Semler en la razón autónoma

⁵⁹ Cfr. HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 105-106. Baur volvió explícita su manera de concebir la crítica histórica en diversas obras. Un resumen puede verse en G. SCHOLTZ, *The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship*, en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 64-89, 83-85.

⁶⁰ Cfr. REVENTLOW, *Epochen*, 4:274-279; HARRISVILLE, SUNDBERG, *Bible in Modern Culture*, 108-109.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 110-115.

⁶² BAUR, *Kirchengeschichte*, citado y traducido al inglés en BAUR, HODGSON (ed.), *Lectures*, 6.

individual, es evidente que Baur se halla mucho más cerca de Semler que de Chemnitz. En realidad, no he encontrado ningún texto donde Baur se plantee explícitamente la cuestión del origen histórico del canon y de su legitimidad actual: la colección de Escrituras aparece en el siglo II como consecuencia más o menos necesaria del proceso dialéctico.

Respecto de Semler, Baur añade una mayor sofisticación filosófica, una conciencia más clara de los propios presupuestos, una visión distinta, menos despectiva y más intelectual, del devenir histórico y una competencia histórica y filológica más desarrollada para estudiar las fuentes.

Por último, cabe señalar que no aparece en Baur un interés por la literatura apócrifa como fuente para reconstruir los orígenes del cristianismo. Esta ausencia se explica en parte porque Baur desconocía muchos de estos textos. Quizá también seguía pesando el prestigio del canon bíblico en la cultura protestante. En el caso de Bauer, la situación cambia significativamente.

III. EL MODELO DE WALTER BAUER

1. *De Baur a Bauer*

Si se reconstruye la cadena que une a Baur y Bauer, uno de los principales eslabones es sin duda Adolf von Harnack (1851-1930). Harnack rechaza la aplicación de la dialéctica para la comprensión de la historia, pero hereda de F. C. Baur –entre otras muchas cosas– el intento por determinar una universal esencia del cristianismo.⁶³

Walter Bauer fue alumno de Harnack y lo cita más de cien veces en *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Si tras Semler y Baur hubiera que indicar un tercer autor como predecesor del modelo de Bauer, sin duda este tendría que ser Harnack.⁶⁴

Otro influjo fundamental en Bauer es el de la *religionsgeschichtliche Schule*. Aunque se le llame “escuela”, se trata más bien de un grupo de intelectuales vinculados a la Georg-August-Universität de Göttingen (en la provincia de Hannover, que desde 1866 formaba parte de Prusia). Entre ellos se cuentan Hermann Gunkel, Johannes Weiss, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede, Wilhelm

⁶³ «Although Harnack rejected the Hegelian dialectic so clearly adopted by Baur, its principle is still operative in his theology», D. GEESE, *The Similarity of the Two Masters: Ferdinand Christian Baur and Adolf von Harnack*, en M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017, 355-371, 370. Sobre la esencia del cristianismo según Harnack, cfr. SARANYANA, *Historia de la teología*, 467-474.

⁶⁴ Evidentemente, influencia no es sinónimo de identidad. Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Walter Bauer als Kirchenhistoriker*, «New Testament Studies» 9 (1962) 11-22, 12-13. Sobre Harnack y el canon bíblico, véase el artículo de I. Carbajosa en este volumen.

Heitmüller, Paul Wernle, Albert Eichhorn y –fuera de la facultad de teología– los filólogos clásicos Richard Eitzenstein y Albrecht Dieterich. Su tesis fundamental se puede formular así: no se debe estudiar simplemente la teología del antiguo Israel o del cristianismo primitivo, sino su religión, es decir, no hay que limitarse a las doctrinas de la élite, sino incluir la vida y las creencias del pueblo, especialmente el culto. Para conseguirlo, los medios son la historia y la comparación entre las religiones. Los une también una actitud ambivalente hacia la teología: la conocen bien y con sus estudios quieren renovarla, pero para eso hace falta hacer historia seria, “científica”, y por tanto separada de la fe.⁶⁵

En Bauer se pueden identificar dos puntos que provienen de la *religionsgeschichtliche Schule* o al menos que lo acercan a ella: la necesidad de no limitarse al contexto helenístico del Nuevo Testamento, sino de incluir también el oriental; y la discontinuidad entre Jesús y algunas de las formas más antiguas del cristianismo (y la diversidad teológica entre ellas).⁶⁶

2. Walter Bauer (1877-1960)

Walter Felix Bauer nació el 8 de agosto de 1877 en Königsberg, la ciudad de Kant, entonces parte de Prusia Oriental, hoy Kaliningrado, Rusia. Siendo niño, su familia se trasladó a Marburg, en la provincia de Hesse-Nassau, parte de Hesse anexionada por Prusia en 1866. Su padre era profesor ordinario de mineralogía en la Universidad de Marburg. Entre los que frecuentaban la casa de los Bauer se encontraba Julius Wellhausen, que enseñó en esta universidad entre 1885 y 1892.⁶⁷

Fundada en 1527, la Philipps-Universität Marburg es conocida como la primera universidad protestante del mundo. A partir de 1866, año en que pasó a formar parte de Prusia, la Universidad de Marburg fue objeto de una fuerte inversión de recursos, de manera que a fines del siglo XIX y comienzos del XX alcanzó un alto nivel de desarrollo en diversas áreas.⁶⁸ Es en estos años de esplendor

⁶⁵ Cfr. W.A. MEEKS, *The History of Religions School*, en J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 4: From 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 127-138.

⁶⁶ Cfr. G. STRECKER, *Walter Bauer: Exeget, Philologe und Historiker: Zum 100. Geburtstag am 8. 8. 1977*, «Novum Testamentum» 20 (1978) 75-80, 77; M. DESJARDINS, *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Αἰεσις in the Early Christian Era*, «Second Century» 8 (1991) 65-82, 67-68.

⁶⁷ Para estos datos, cfr. M.E. BORING, *Bauer, Walter*, en D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 2007, 172-177; F. W. GINGRICH, *Walter Bauer 1877-1960*, «New Testament Studies» 9 (1962) 1-2; J.R. FLORA, *That Dictionary Man, Walter Bauer*, «Ashland Theological Bulletin» 6 (1973) 3-11; STRECKER, *Bauer*.

⁶⁸ «1866 wurde die Marburger Universität preußisch. Und damit setzte ein Aufschwung in jeder Hinsicht ein [...]. Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs verdoppelte sich die Zahl der Lehrstühle

cuando Bauer estudia allí. Entre sus profesores se puede destacar a Adolf Jülicher y al ya mencionado J. Weiss. Bauer estudió también en Berlín, donde enseñaba Harnack, y en Estrasburgo (entonces Alemania, hoy Francia), donde recibió clases de Theodor Nöldeke, experto en siríaco, y de Heinrich Julius Holtzmann, estudioso del Nuevo Testamento.

En 1902, Bauer defiende en Marburg su tesis doctoral sobre el uso de *τέλειος* en Pablo: *Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus*. Su carrera docente comienza en 1903 también en Marburg, donde presenta una tesis de habilitación titulada *Der Apostolos der Syrer*. En esta monografía, estudia el reconocimiento de las cartas del Nuevo Testamento en la iglesia siria del siglo IV y concluye que no tenían un canon fijo: en Siria, la distinción entre herejía y ortodoxia llegará más tarde –una afirmación a la que Bauer volverá–.

En 1909, Bauer publica *Das Leben Jesu in Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*. Sus 568 páginas recogen cuanto se relata y afirma sobre Jesús en textos de los siglos II y III distintos de los cuatro evangelios canónicos. No se trata de una mera recopilación, pues se defiende una tesis que será fundamental para el “modelo” de Bauer: no se puede hablar de un Jesús único e unívoco que haya servido de punto de partida común para las diversas formas de cristianismo antiguo y que permita distinguir a unas como ortodoxas y a otras como heréticas.⁶⁹

Mientras F. C. Baur veía en Jesús un germen de contradicción que daría origen a dos partidos, Bauer no llega hasta Jesús, pues ve una diversidad insalvable ya en su primera recepción. Sin embargo, en una publicación posterior (*Jesus der Galiläer*, 1927), Bauer modifica ligeramente esta visión, acercándose a Baur, pues sostiene que Jesús no fue un judío ortodoxo, sino un galileo sincretista, cuya enseñanza era ambigua y llevaba en sí la posibilidad de diversas interpretaciones, como de hecho ocurrió entre sus primeros discípulos.

En 1908, Bauer publica una revisión del comentario de Holtzmann al evangelio de Juan. Cuatro años más tarde, aparece su propio comentario en la serie *Handbuch zum Neuen Testament*, donde sostiene que el cuarto evangelio –cuyo autor no es Juan, el hijo de Zebedeo– nació en Siria de una rama de orientación sincretista y gnóstica y por eso encontró resistencias para ser aceptado como canónico. Esta afirmación reaparece en *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*.

Tras un breve periodo en Breslau (hoy Polonia), Bauer comenzó en 1916 a dar clases en la Universidad de Göttingen. Aquí piden a Bauer revisar y actualizar el léxico de Erwin Preuschen, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (1910). Esta

und verfünffachte sich die Zahl der Studenten. Preußen steckte sehr viel Geld in die Universität und erreichte, dass um 1900 in Marburg in allen Fakultäten renommierte Professoren lehrten» (www.uni-marburg.de/de/universitaet/profil/geschichte).

⁶⁹ Cfr. BORING, *Bauer*, 173.

revisión, publicada en 1928, sería el primer paso de una empresa faraónica, que consumió la mayor parte de la carrera académica de Bauer y que culminó con la publicación de su obra más importante, el famoso *Griechisch-Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, con diversas ediciones en alemán e inglés.⁷⁰

3. *El libro Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*

En 1934, a los 57 años, Walter Bauer publica *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, fruto maduro de sus estudios sobre la literatura cristiana antigua. En el prólogo, Bauer explica la finalidad de su libro acudiendo a la imagen de un proceso judicial. El historiador actúa como un juez, que debe escuchar a ambas partes, no solo a una. Si una de las dos se expresa con mayor dificultad que la otra, tendrá que esforzarse más por comprenderla.⁷¹

En el caso del cristianismo primitivo, este legítimo deseo de imparcialidad lleva a Bauer a adoptar una “hermenéutica de la sospecha” respecto de lo que dice una de las dos partes. O, para decirlo con sus propias palabras, su intención consiste en contrarrestar la visión tradicional o eclesial de los orígenes del cristianismo, según la cual mientras vivían los apóstoles todos confesaban la misma fe y solo tras su muerte aparecieron los herejes.

La tesis central del libro afirma que, históricamente, no se puede mostrar que la ortodoxia tenga una prioridad temporal respecto de la herejía. No es claro que primero se haya difundido la versión ortodoxa del evangelio y después se hayan propagado otras interpretaciones del mensaje de Jesús. No es evidente que las herejías sean derivaciones, desviaciones respecto de una doctrina pura original. Positivamente, Bauer propone que en los tres primeros siglos coexistían varias corrientes y que una de ellas consiguió imponerse a las demás. A partir de su posición privilegiada, este partido reivindicó para sí el carácter de único “ortodoxo” y reescribió la historia a su modo para demostrarlo. A continuación, ofrezco un veloz resumen de los contenidos centrales del libro, que no ha sido traducido al castellano.⁷²

⁷⁰ Sobre Bauer como lexicógrafo, cfr. BAIRD, *History*, 2:415-417.

⁷¹ Cfr. BAUER, *Rechtgläubigkeit*, xxii.

⁷² Síntesis en inglés pueden verse en R.J. DECKER, *The Bauer Thesis: An Overview*, en P.A. HARTOG (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, James Clarke & Co, Cambridge 2015, 6-33, 11-17; y en C. MARKSCHIES, *Christian Theology and its Institutions in the Early Roman Empire: Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, Baylor University Press, Waco 2015, 303-319. Un resumen escrito por el mismo Bauer puede verse en *Forschungen und Fortschritte* 10 (1934) 99-101, reimpresso en W. BAUER, G. STRECKER (ed.), *Aufsätze und kleine Schriften*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 229-233.

Walter Bauer comienza estudiando la comunidad cristiana de Edesa, en Siria, que ya había analizado en su tesis de habilitación. Tenemos algunos indicios de que en esta ciudad los primeros cristianos fueron marcionitas, llegados a mediados del siglo II. Más tarde arribaron otros grupos, entre ellos los “ortodoxos”, que solo en el siglo V habrían conseguido expulsar a los seguidores de Marción, a los de Mani y a los de Bardesanes.

A continuación, Bauer examina la situación en Egipto. Este capítulo es un buen ejemplo de su modo de argumentar, en cuanto demuestra un conocimiento directo de las fuentes, pero abusa del argumento *ex silentio*. Si Eusebio de Cesarea no sabe nada de la llegada del cristianismo a Alejandría, debe ser porque los ortodoxos no tenían nada digno de contar al respecto. Pero en el siglo II circulaban en Egipto dos evangelios que no entrarían al canon, uno “según los hebreos” y otro “según los egipcios”. Bauer piensa que revelan la existencia de dos grupos, uno de judeocristianos y otro de gnósticos. Otro indicio de la antigua presencia de los no ortodoxos en Egipto aparece en Eusebio, cuando cuenta que el joven Orígenes fue acogido, cuando mataron a su padre, por una mujer en cuya casa vivía un hereje importante, llamado Pablo. Eusebio también refiere que muchos herejes acudían a escuchar a Orígenes. Bauer deduce que no había una clara distinción entre herejes y ortodoxos en Alejandría en los primeros años del siglo III. La iglesia organizada aparece con Demetrio, obispo de Alejandría del 189 al 231. Él expulsó a Orígenes. Según Bauer, la ordenación presbiteral de Orígenes fue solamente una excusa: en realidad, el obispo se sentía ya fuerte y quería consolidar su posición. Probablemente contaba con el apoyo de la comunidad cristiana de Roma (esta es la primera vez que aparece Roma en el libro).

El tercer capítulo está dedicado a Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, representantes de la ortodoxia en Siria y Asia Menor. Si el primero insiste tanto en la autoridad del obispo, que está por encima de todos, tiene que ser porque su grupo es minoritario y su única manera de conseguir el control es mediante el establecimiento de una «dictadura».⁷³ La misma estrategia se puede atribuir a Policarpo. Su carta a los de Filadelfia no está dirigida al obispo de esa ciudad, sino a los presbíteros: Bauer sospecha que el obispo no adhería al grupo de Policarpo. La conclusión es que, en el siglo II, los ortodoxos eran minoría en Antioquía y en muchas ciudades de Asia Menor.

A continuación, Bauer se concentra en Asia Menor antes de Ignacio. Este es el capítulo más “bíblico”, pues considera Apocalipsis, Hechos, 1 Pedro, Judas, las Pastorales y las tres cartas de Juan. Bauer propone algunas hipótesis sugerentes. Por ejemplo, se pregunta por qué las siete cartas de Ap 2 se dirigen precisamente a esas comunidades y no a otras más importantes de la misma zona, como Hierápolis

⁷³ «Diktatur» es el término que emplea BAUER, *Rechtgläubigkeit*, 66.

o Colosas. Tal vez el autor del Apocalipsis, como Ignacio, escribe solo a los que podrían hacerle caso. También se podría interpretar así la ausencia de algunas regiones de Asia Menor (Cilicia, Panfília y Licia) en el saludo inicial de 1Pedro.

La destrucción de Jerusalén el año 70 llevó a muchos judíos a salir de Palestina. Entre ellos, Bauer coloca a Juan, el autor del Apocalipsis, que se dirigió a Éfeso, y al diácono Felipe, que arribó a Hierápolis. El peso de estos personajes explica, según Bauer, por qué en Asia Menor occidental se olvidó a Pablo –en 1-2 Timoteo se da a entender que Pablo ha perdido la batalla en Éfeso– y se habló más del Jesús terreno y de sus doce apóstoles, para recuperar después a Pablo a través de sus escritos canonizados. Estos judeocristianos renuncian a exigir la observancia de la circuncisión y de otros preceptos de la ley, de manera que se pueden unir con la gran Iglesia para enfrentarse al enemigo común a ambos, los gnósticos.

Los capítulos 5 y 6 están dedicados al papel que desempeñó la comunidad cristiana de Roma, la capital del Imperio, en estas batallas. Bauer comienza con 1Clemente, la larga carta de Clemente a la comunidad de Corinto. Bauer cree que tras tanta verbosidad se esconden objetivos que no se declaran. Roma –a lo largo del libro Bauer habla de «Roma» como un sujeto histórico continuo– suele actuar aprovechando pequeños problemas locales para ampliar su ámbito de influencia.⁷⁴

Partiendo de los grupos mencionados en 1Co, Bauer hipotiza que, en la época en que se escribe la 1Clem, los judeocristianos radicales («los de Cristo») han desaparecido, «los de Cefas» y «los de Pablo» se han unido y son los «viejos» de 1Clem, mientras que los «jóvenes» corresponden a los «fuertes» de 1Co, que comen carne inmolada a los ídolos, defienden una libertad sin límites y niegan la resurrección. Parecen los mismos gnósticos a los que se opone el Apocalipsis. En la comunidad cristiana de Roma, no hay señales de influjo gnóstico en el siglo I. Por tanto, la reacción de la 1Clem se puede explicar por el miedo de Roma a quedarse aislada ante el avance de los gnósticos en otros lugares. Bauer afirma que 1Clem tuvo éxito probablemente por los dones en dinero que la acompañaban. Si Ignacio de Antioquía llama a Roma «la que preside en la caridad» (*Rom.*, prólogo), es porque recibió de ella ayuda económica. Con dinero se podían liberar esclavos o presos, que pasaban a formar parte del propio grupo. Estas prácticas, reconoce Bauer, eran comunes a ortodoxos y heréticos. Marción donó una gran cantidad de dinero a la iglesia al llegar a Roma. Bauer cree que, al final del siglo II, Roma se encontraba en una situación estable que le permitía ampliar su poder.

⁷⁴ Aquí aparece la voluntad de poder como factor histórico: «Roma, al menos en tiempos posteriores, se muestra dominada e impulsada a actuar más por un fuerte deseo de poder que por un sentimiento fraternal de amor y un sentido desinteresado del deber», *Ibidem*, 101 (traducción mía). Volveré a este punto en la conclusión.

La segunda mitad del libro, que deja de lado el esquema geográfico, la podemos resumir de manera aun más sucinta que la primera. En primer lugar, Bauer examina la retórica anti-herética de los ortodoxos e intenta sacarle partido a favor de su hipótesis. Cuánto más insistentemente se afirma la debilidad de una herejía o su carácter minoritario, más razonable resulta suponer lo contrario. Luego, Bauer analiza el modo en que los distintos grupos apelan, como instancias normativas, al Antiguo Testamento –qué papel juega en las disputas internas entre los cristianos, antes de que Ireneo, Clemente y Tertuliano dejaran claro que la Iglesia dispone de dos testamentos–, a Jesús –reconocido por todos como autoridad suprema, pero siguiendo distintos evangelios– y a los apóstoles, especialmente a Pablo.

En el décimo y último capítulo, Bauer resume sus afirmaciones sobre el predominio de Roma a fines del siglo II. Roma acaba imponiéndose en Occidente no solo por su poder y por su dinero, sino también por su practicidad, por su organización, y porque su forma de vivir el cristianismo era sobria y adecuada a las masas.

En este mismo capítulo, Bauer se detiene a precisar el lugar de Pablo en el cuadro de disputas que ha dibujado. En sus epístolas se encuentran muchos puntos ambiguos, que podían servir tanto a los ortodoxos como a los herejes (marcionitas y gnósticos). Unos podían apoyarse en Pablo para rechazar en bloque el Antiguo Testamento; otros, para aceptarlo. Unos podían usar a Pablo a favor del docetismo y otros, para lo contrario. Algunos podían espiritualizar su idea de la resurrección. Bauer ve una tolerancia doctrinal de Pablo, que aceptaba otras formas de pensar distintas de la suya. Expulsa a algunos por conductas inmorales, no por sus ideas.⁷⁵

4. *El modelo de Bauer después de Bauer*

En los años sucesivos a la publicación de *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Bauer abandona este campo para concentrarse exclusivamente en la lexicografía. En 1945, problemas a la vista lo obligan a retirarse de la actividad docente. Fallece en Göttingen el 17 de noviembre de 1960.

Bauer se lamentó alguna vez del poco eco que encontró su monografía sobre ortodoxia y herejía en el mundo académico.⁷⁶ En realidad, sí tuvo repercusiones, pero únicamente en Europa. Poco tiempo después de la muerte de Bauer, la situación da un giro inesperado.

Es oportuno recordar que en 1948 se había descubierto la biblioteca de Nag Hammadi (Egipto). La publicación de estos manuscritos en los años sucesivos

⁷⁵ Como nota BORING, *Bauer*, 175, es curioso que Bauer no haya incluido aquí su visión de Jesús como un galileo sincrético.

⁷⁶ Cfr. E. FASCHER, *Walter Bauer als Kommentator*, «Novum Testamentum» 9 (1962) 23-38, 32.

incrementó el interés por aquellas formas de la fe cristiana que no coincidían con la de la Gran Iglesia y contribuyó a dar plausibilidad al modelo de Bauer. En 1964, se publica una segunda edición del libro, que añade un anexo con las principales recensiones. A partir de esta edición, se traduce el libro al inglés en Estados Unidos y alcanza una gran difusión.⁷⁷ Autores importantes como James Robinson, Helmut Koester y James Dunn adoptaron y desarrollaron las ideas de Bauer.⁷⁸

Por otra parte, no han faltado las críticas. Se repite que Bauer omitió el estudio de algunas zonas geográficas, que abusó del argumento *ex silentio*, que su visión de Pablo resulta poco convincente, y un largo etcétera.⁷⁹ Además, el binomio ortodoxia-heresía ha sido sustituido casi completamente por el de unidad-diversidad: de hecho, una de las críticas más agudas que se han dirigido a Bauer es que su reconstrucción de alguna manera queda atrapada por los mismos conceptos que quiere combatir.⁸⁰

Sin embargo, las críticas y modificaciones no han hecho más que mostrar la vigencia del planteamiento general de Bauer, aunque no haya sobrevivido buena parte de su contenido específico. En tiempos recientes se ha traducido su libro al francés⁸¹ y se han publicado libros de carácter divulgativo que se inspiran explícitamente en Bauer y que han tenido gran difusión. Al nombre de Bart

⁷⁷ W. BAUER, R.A. KRAFT, G. KRODEL (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971.

⁷⁸ Cfr. D.J. HARRINGTON, *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade*, «Harvard Theological Review» 73 (1980) 289-298; DESJARDINS, *Bauer and Beyond*; H. KOESTER, *Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship*, en B.A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Fortress, Minneapolis 1991, 467-476; A. LE BOULLUEC, *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente*, en S. ELM, É. REBILLARD, A. ROMANO (eds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire*, École Française de Rome, Roma 2000, 303-319.

⁷⁹ Una reseña de respuestas a Bauer puede verse en DECKER, *Bauer Thesis*, 17-32; y en MARKSCHIES, *Christian Theology*, 319-331; a sus listas se puede añadir M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, 11-45; y A. SÁEZ, *Consideraciones sobre el fundamento teológico de la relación entre institución y carisma a partir de la concepción paulina de "evangelio"*, «Revista española de teología» 77 (2017) 55-80.

⁸⁰ Cfr. V. BURRUS, *History, Theology, Orthodoxy, Polydoxy*, «Modern Theology» 30 (2014) 7-16, 7.

⁸¹ W. BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du Christianisme; traduction par Philippe Vuagnat; révisée et complétée par Christina et Simon C. Mimouni; préface d'Alain LeBoulluec*, Cerf, Paris 2009.

Ehrman⁸², ya mencionado, se pueden añadir otros como Gerd Lüdemann o Antonio Piñero.⁸³

IV. ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA

Los tiempos no parecen maduros para que un nuevo modelo sustituya al de Bauer. Tal tarea queda fuera del alcance de estas páginas. En cambio, quisiera reflexionar brevemente sobre un punto importante para comprender los 250 años de investigación sobre la historia de la formación del canon desde Semler hasta hoy: los presupuestos implícitos de la búsqueda de una esencia del cristianismo.

Luego propondré –de manera esquemática– dos elementos importantes para comprender cómo nace el canon bíblico cristiano y que no se encuentran en el modelo de Bauer: las raíces judías del movimiento de Jesús; y el reconocimiento o no reconocimiento entre las diversas comunidades cristianas como criterio para distinguirlas.

1. *La búsqueda de una “esencia del cristianismo” y sus presupuestos*

Como hemos visto, el intento por definir la identidad del cristianismo, más allá de sus diversas conformaciones particulares, es común a la Ilustración de Semler y a la exégesis alemana liberal de Baur y Harnack. Bauer, en cambio, no se plantea el tema explícitamente. Sin embargo, diversos autores han notado que algunas afirmaciones de su obra permiten entrever que sí tiene una noción ideal del cristianismo de los orígenes, emparentada con una interpretación protestante liberal de Pablo.⁸⁴

De alguna manera, la pregunta acerca de qué es el cristianismo implica partir de una representación de lo que este es o de lo que debería ser. Se trata de un prejuicio

⁸² Además de EHRMAN, *Lost Christianities*, cfr. IDEM, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1993. Sobre el recorrido intelectual de Ehrman, vale la pena leer C.A. EVANS, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, Inter-Varsity Press, Nottingham 2007, 19-33.

⁸³ Cfr. A. PIÑERO, *Los cristianismos derrotados: ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, EDAF, Madrid 2007. Dos libros recientes se dedican a criticar el modelo de Bauer y su reformulación por parte de Ehrman: A.J. KÖSTENBERGER, M.J. KRUGER, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Crossway, Wheaton 2010; P.A. HARTOG (ed.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, James Clarke & Co, Cambridge 2015.

⁸⁴ Cfr. R. WILLIAMS, *Does It Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?*, en R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 1-23, 3-5; A. LE BOULLUEC, *Preface*, en BAUER, *Orthodoxie*, 12-13; MARKSCHIES, *Christian Theology*, 316-319.

que condiciona tanto más las reconstrucciones del historiador cuanto menos conciencia se tiene de él. Tal representación se encuentra presente tanto en quienes afirman como en quienes niegan la unidad inicial del fenómeno cristiano. Ehrman introduce *Lost Christianities* planteando la gran diversidad del cristianismo actual y afirmando que la situación en la antigüedad era tanto o más variada que la de hoy, de manera que cabe dudar si es lícito hablar de un solo cristianismo.⁸⁵ Esta afirmación no puede evitar representarse de alguna forma lo que debería ser este “cristianismo”. Como tal idea no encuentra un reflejo en la realidad, se la niega.

No quiero simplemente denunciar este “prejuicio”, quizá inevitable, sino subrayar un aspecto problemático. Es frecuente que la búsqueda (o la negación) moderna de una “esencia” del cristianismo la imagine como una realidad intelectual, como un conjunto más o menos sistemático de proposiciones. Pero resulta discutible que el movimiento de Jesús, con todas sus manifestaciones históricas, se pueda reducir a una doctrina o a una idea. El hecho cristiano, por llamarlo del modo más neutro posible, no se deja encerrar en un sistema intelectual. Criticando a Bauer, Turner afirmaba que la doctrina no está sola ni es lo primero, que antes de la *lex credendi* se establece la *lex orandi*: la práctica bautismal, la celebración de la Pascua, la oración en común. La experiencia de los cristianos, anterior a la elaboración doctrinal y a las definiciones dogmáticas de la ortodoxia, se encuentra en la base del sentido común cristiano, que permite rechazar algunas interpretaciones de la fe.⁸⁶

En una dirección semejante, pero de manera más sutil, se mueve Burrus cuando señala que, en el origen del movimiento de Jesús, se encuentra el discipulado, que no es primariamente el asentimiento a un credo, sino la adhesión a una persona, el amor incondicional al maestro, que lleva a recordarlo y revivirlo continuamente. El discipulado no es separable de una dimensión doctrinal, pero no puede ser reducido a ella.⁸⁷ El lector probablemente recordará a este propósito la conocida afirmación de Benedicto XVI: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona».⁸⁸ Los intentos de definir la esencia del cristianismo o de negarla suelen omitir esta dimensión que podemos calificar como “personal” (para evitar términos como “ética” o “espiritual”, que podrían dar lugar a otras reducciones), que por su propia naturaleza se resiste a las definiciones.

Quizá esta crítica no afecta directamente a Bauer, pero valía la pena mencionarla porque la búsqueda moderna de una esencia del cristianismo sigue implí-

⁸⁵ Cfr. EHRMAN, *Lost Christianities*, 1.

⁸⁶ H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Mowbray, London 1954, 27-28.

⁸⁷ Cfr. BURRUS, *History, Theology*, 13-15.

⁸⁸ BENEDICTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 diciembre 2005), 1: AAS 98 (2006), 217-218.

citamente presente en los debates historiográficos contemporáneos, sin que se hable de ella.

2. *Las raíces judías del movimiento de Jesús*

Hemos aludido más de una vez al vínculo de los diversos grupos cristianos con Jesús. Sin una mínima unidad inicial, no se consiguen explicar los desarrollos posteriores de cualquier proceso histórico o al menos esta tarea resulta muchísimo más difícil.⁸⁹

Si se acepta que el cristianismo es una realidad histórica que se remonta de alguna manera a Jesús de Nazaret –no todos estarán dispuestos a admitir este presupuesto, pero no es posible detenerse ahora a justificarlo–, la evolución que tome la investigación sobre el Jesús histórico podría resultar determinante en el desarrollo de la historiografía del primer cristianismo. En los últimos 50 años, se ha realizado un gran esfuerzo intelectual por establecer criterios que permitan reconstruir metódicamente qué hizo y qué dijo Jesús, entre los que destaca el de plausibilidad. En este contexto, que Jesús era judío y que como tal debe ser entendido es objeto de un consenso unánime. Más concretamente, resulta simplemente impensable suponer que Jesús de Nazaret haya rechazado al Dios de Israel. Por tanto, sin salir de la historia, la aceptación o rechazo de la tradición judía por parte de un grupo cristiano se debería poder emplear como criterio de continuidad con Jesús y por tanto como criterio de discernimiento entre una innovación y una enseñanza tradicional.

Es evidente que este criterio no resulta suficiente para fundamentar una unidad originaria del movimiento de Jesús, pues hay muchos otros factores de diversidad. Además existen varios grados intermedios entre aceptar o rechazar totalmente la tradición judía. Pero debería servir al menos como contrapeso a la visión de los tres primeros siglos como un campo de batalla entre diversos cristianismos, en que parece darse por descontado que el historiador no puede emitir ningún juicio cualitativo. Tomar en serio la diversidad debería llevar a reconocer que no todas las interpretaciones de Jesús podían aspirar a tener las mismas pretensiones de antigüedad y de autenticidad, sin por eso renunciar a la objetividad del historiador. No es razonable poner

⁸⁹ Cfr. B. HOLMBERG, *Understanding the First Hundred Years of Christian Identity*, en B. HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-32; E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, en A. AUTIERO, M. PERRONI (eds.), *La Bibbia nella storia d'Europa: dalle divisioni all'incontro*, EDB, Bologna 2012, 47-91, 47-59.

al mismo nivel las interpretaciones según las cuales Jesús habría rechazado las Escrituras de Israel (por ejemplo, Marción) con aquellas donde les reconoce autoridad.⁹⁰

Por otra parte, siempre en relación con la investigación del Jesús histórico, los estudiosos se han concentrado más en dibujar un Jesús coherente con el contexto judío del siglo I que en presentar una figura que explique los diversos desarrollos posteriores que se vinculan con su nombre. Se ha tendido a separar excesivamente el estudio del Jesús histórico y el del primer cristianismo. Si en los próximos decenios esta tendencia se equilibrara, añadiendo un mayor interés por poner a Jesús en relación con la tradición posterior, las consecuencias serían importantes para los dos campos.⁹¹

3. *La comunión entre los distintos grupos*

El segundo elemento que puede ofrecer luces para comprender los orígenes del cristianismo y de su canon de Escrituras es el de la comunión o conectividad entre algunas comunidades cristianas, también cuando se saben y se reconocen distintas.⁹²

Considerar a la proto-ortodoxia (es decir, la corriente o grupo que acabó imponiéndose) como una interpretación del evangelio que se considera la única válida, la única que sigue fielmente a Jesús, excluyendo a todas las demás, no resulta adecuado históricamente. Más acorde con las fuentes es pensar la ortodoxia como una alianza entre grupos que mantienen tensiones y diferencias, pero que reconocen elementos en común (de manera semejante a la “ortodoxia como formación de consenso” de la escolástica protestante). Es decir, se trata de un pacto o una alianza que resulta posible por factores intrínsecos y que por tanto permite hablar de una “comunión”, de un darse la mano entre comunidades que se reconocen mutuamente como legítimas seguidoras de Jesús. No es una alianza fundada solo en una conveniencia estratégica, en una momentánea y cínica confluencia de intereses contra un enemigo común. No es una alianza que se pueda explicar únicamente a partir de la voluntad de poder. Enumero rápidamente algunos ejemplos.

⁹⁰ En este sentido, no parece casualidad que Semler y Harnack muestren poco aprecio por el Antiguo Testamento y que Baur y Bauer le presten escasísima atención. Pero se trata de un tema que se escapa de nuestro objeto de estudio.

⁹¹ Cfr. G. JOSSA, *La riscoperta del Gesù ebreo. I limiti delle precedenti ricerche e le aporie di quella attuale*, «Ricerche storico bibliche» 29 (2017) 11-24.

⁹² Cfr. WILLIAMS, *Pre-Nicene Orthodoxy?*, 11-15; HURTADO, *Interactive Diversity*, 454-462. Desde una perspectiva distinta, D. BRAKKE, *Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon*, en J. ULRICH, A.-C. JACOBSEN, D. BRAKKE (eds.), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, Lang, Frankfurt am Main 2012, 263-280, 276-278, reconoce el papel que desempeñan, en la formación del canon, aquellos grupos que, guiados por obispos y presbíteros, celebran el culto, persiguen la edificación y *buscan la asociación con grupos similares*.

Ya hemos visto cómo F. C. Baur notaba que Lc-Hch presenta a Pablo en armonía con Pedro y los demás apóstoles y que el autor de 2Pedro reconoce las cartas de Pablo como Escrituras. Y si tomamos el evangelio según san Juan, vemos que la comunidad del discípulo amado reconoce que la autoridad de otro discípulo, Pedro, deriva del mismo Jesús (cfr. Jn 6,68; 20,4-6; y sobre todo 21,15-19).

A mitad del siglo II, Justino se declara dispuesto a considerar como «hermanos» a los judeocristianos con tal de que no impongan sus costumbres a otros grupos (*Diálogo con Trifón* n.47).⁹³

No se trata solo de una síntesis (Baur) o de un pacto anti-gnóstico (Bauer) de carácter tardío, propio del siglo II, pues algunas fuentes más tempranas ofrecen un testimonio semejante. Por ejemplo, Pablo escribe cartas no solo a sus comunidades, sino también a una que él no ha fundado, la de Roma. El mismo Pablo estimula a sus comunidades a contribuir a la colecta en favor de los pobres de Jerusalén, colecta que no es una simple obra de beneficencia, sino que implica el deseo de manifestar la comunión con la iglesia madre.⁹⁴

Históricamente, es posible y útil distinguir entre los grupos que se excluyen de la comunión con los demás y los grupos que la buscan (y toda una gama de casos intermedios). A partir de aquí se puede dar un paso más, poniendo en relación esta comunión entre grupos con la “apostolicidad”. En los primeros siglos, todos los que se llaman “cristianos” buscan legitimarse mediante el nombre de un discípulo directo de Jesús. Y si todos apelan a los apóstoles, parece entonces que este recurso es mera retórica y que no sirve para establecer diferencias entre los distintos grupos.

Sin embargo, no es difícil distinguir dos modos de recurrir a los apóstoles. Algunos reconocen a un solo apóstol, en contraste con los demás. Según los datos que tenemos, Marción apelaba exclusivamente a Pablo, pues sostenía que los Doce no comprendieron quién era Jesús.⁹⁵ Y basta leer el n. 13 del Evangelio de Tomás para descubrir que su autor considera válido el testimonio de Tomás en contraste con el de Mateo o el de Pedro, que no saben de verdad quién es Jesús ni son dignos de recibir sus revelaciones secretas. En consecuencia, quien acepte este evangelio como normativo para su fe en Jesús tendrá serias dificultades para dar crédito a otros evangelios.⁹⁶ En cambio, a Papías de Hierápolis le interesa saber lo que han dicho Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan o Mateo o

⁹³ Tomo el ejemplo de R.L. WILKEN, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : IIe-IIIe siècles* by Alain Le Boulluec, «Journal of Theological Studies» 39 (1988) 236-238.

⁹⁴ Cfr. WILLIAMS, *Pre-Nicene Orthodoxy?*, 11.

⁹⁵ Las fuentes que hablan de Marción y un resumen de su teología pueden verse en EHRMAN, *Lost Christianities*, 103-109.

⁹⁶ Cfr. J.C. OSSANDÓN WIDOW, *Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Edusc, Roma 2021, 148-152. Sobre el Evangelio de Tomás, remito al artículo de J. Mwaura en este mismo volumen.

«cualquier otro discípulo del Señor» (*apud* Eusebio, HE 3,39,4). Papías se expresa así en relación con su preferencia por la «voz viva» frente a la de los libros, pero es un hecho que su recurso a la apostolicidad es múltiple.

La diferencia entre ambos modos de “apostolicidad” no parece un prejuicio teológico, sino que se encuentra en las fuentes. ¿No se puede emplear esta distinción como modo de establecer diferencias cualitativas entre los distintos cristianismos del siglo II? ¿Es igualmente verosímil que un solo apóstol haya entendido a Jesús contra todos los demás, a que lo hayan comprendido varios y hayan confrontado entre sí sus respectivas visiones?

V. CONCLUSIÓN

A pesar de las numerosas críticas o correcciones que ha recibido, el modelo de Bauer se mantiene vivo y vale la pena preguntarse por qué. Al inicio decíamos que a un modelo se le perdona que simplifique la historia en la medida en que proporcione un marco de comprensión coherente y aceptable. Ahora podemos añadir que la percepción de su coherencia y sobre todo de su aceptabilidad no depende solo del rigor filológico e histórico con que se analizan las fuentes, sino también de su adecuación a los presupuestos culturales del momento. La potencialidad persuasiva de un modelo es proporcional a su capacidad explicativa, que a su vez depende en parte de su adecuación a la mentalidad y cultura del público, de su adecuación a lo que la gente está dispuesta a admitir.

Aunque el término más empleado para hablar de los primeros siglos del cristianismo sea “diversidad”, creo que el presupuesto fundamental del modelo de Bauer y de sus seguidores no se encuentra aquí. Me parece que este modelo se caracteriza más bien por privilegiar la lucha por el poder como factor histórico determinante. Y precisamente en este punto se esconde la raíz de su éxito. Intentaré explicarlo brevemente, partiendo de las objeciones que se levantan actualmente para aceptar como legítimo o razonable un canon de Escrituras.

Hoy se mira con suspicacia la unidad o la uniformidad, pero mucho más el poder y sus justificaciones. Esta actitud no es una moda superficial, sino que tiene un fundamento metafísico de tipo irracionalista: la convicción de que el sustrato último de la realidad es la voluntad de poder. Aunque se disfrace de muchas maneras, o se cubra con muchas capas, la vida humana no sería más que pura voluntad de poder. Todo se reduce al poder y además se da por descontado que el ejercicio del poder es siempre arbitrario e ilegítimo. En consecuencia, cualquier forma de verticalidad es rechazada como abusiva. Ejemplos son la crisis de la figura del padre o fenómenos mediáticos como la *woke culture* o la *cancel culture*.

Cualquier elaboración intelectual que se emplee para justificar la prevalencia o el dominio de una persona sobre otras no es más que una careta de la volun-

tad de poder. Se excluye por tanto la posibilidad de una *auctoritas* –entendida como el saber socialmente reconocido, la “fuerza de las ideas”– que pueda legitimar un poder coercitivo, una *potestas*. Al no conseguir fundar el poder en el saber, la civilización occidental padece «un exceso de poderío con un déficit de legitimidad». ⁹⁷

No está de más reconocer que los análisis sociales o culturales que desenmascaran la voluntad de poder suponen en muchos casos una contribución positiva para comprender el mundo. Es verdad que el deseo de dominar constituye una dimensión fundamental de la vida humana. La tendencia a interpretar la sociedad en términos de lucha por el poder es resultado de la desconfianza hacia los sistemas intelectuales y políticos propios de la modernidad, una desconfianza justificada en muchos casos.

Sin embargo, es evidente que se corre el peligro del reduccionismo. Existen ámbitos humanos importantes que no se dejan describir adecuadamente cuando solo se consideran desde el punto de vista del poder. La historia del arte o la de la música, por ejemplo, están llenas de intrigas palaciegas, de rivalidades, de envidias y de traiciones, pero reducirlas a estos aspectos sería un acto de ceguera intelectual. La vida de las personas en general –y el hecho cristiano en particular– es más rica y compleja que el deseo de poder y no se deja explicar satisfactoriamente solo por él.

Desarrollar estas tesis nos llevaría demasiado lejos. Sí me parece conveniente advertir que, al hablar de ortodoxia o de canon bíblico, no se está tratando de problemas meramente históricos, filológicos, sociológicos o teológicos. El pensamiento filosófico sobre el hombre, la cultura y la sociedad –Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida– ha tenido y sigue teniendo un peso importante, no siempre reconocido en toda su magnitud, en la configuración de los presupuestos que guían el ejercicio de la historiografía contemporánea. ⁹⁸

La aplicación de estos presupuestos a nuestro tema es fácil de adivinar. Cualquier discurso que se presente como ortodoxo y normativo –un credo– o cualquier lista de libros fija y definitiva para una comunidad –un canon– no puede ser más que el fruto de una decisión fundada en una voluntad de dominio. Se descarta que sea resultado de un proceso determinado por factores intrínsecos, por “la naturaleza misma de las cosas”. Se sospecha de la unidad, interpretada como fruto de la voluntad de poder, y se toma como punto de partida más creíble

⁹⁷ L. GALVÁN, *El problema de la autoridad en la cultura (profecía, interpretación, ficción)*, «IMAGO. Revista de Emblemática y Cultura Visual» 11 (2020), 67-83, aquí 68.

⁹⁸ Cfr. HOLMBERG, *Understanding*, 14-15 y 29; A. K. PETERSEN, *50 Years of Modelling Second Temple Judaism: Whence and Wither?*, «Journal for the Study of Judaism» 50 (2019) 604-629, aquí 609-610.

una diversidad de grupos en contraste. Y Bauer, más que otros autores, ofrece una explicación que corresponde a estas expectativas.⁹⁹

Me gustaría acabar notando una paradoja. El modelo contemporáneo tiende a privilegiar la lucha por el poder como factor histórico determinante. Y este presupuesto tiene una consecuencia de peso, pocas veces observada. Si se identifica el motor de la historia con la búsqueda del poder, otros aspectos pasan a segundo plano. Por eso, se da por descontado, con frecuencia de manera implícita, que no es posible ni lícito al historiador establecer una distinción cualitativa entre los diversos grupos en pugna, quizá porque todos se definen por su aspiración a prevalecer sobre los demás. Se proclama a grandes voces la diversidad del primer cristianismo, pero paradójicamente no se la toma totalmente en serio.

ABSTRACT

El título alude a *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934) de Walter Bauer, un libro de enorme influencia en el estudio de los orígenes del canon bíblico cristiano. Tras exponer cómo se llegó a esta visión, deteniéndose en dos de sus principales antecedentes —la reacción de J. S. Semler contra la ortodoxia luterana y la explicación dialéctica del cristianismo de F. C. Baur— el artículo describe la propuesta de Bauer y sus repercusiones y desarrollos, que desembocan en la comprensión de la ortodoxia y del canon como resultados de un ejercicio arbitrario del poder. Finalmente, se proponen dos elementos ausentes en este modelo: las raíces judías del movimiento de Jesús y la comunión entre los distintos grupos, y se reflexiona sobre las causas de la difusión actual de este tipo de explicación.

The title alludes to *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934) by Walter Bauer, a book of an enormous influence on the study of the origins of the Christian biblical canon. After looking at two of its main antecedents—namely J. S. Semler's reaction against Lutheran orthodoxy and F. C. Baur's dialectical explanation of Christianity—the article describes Bauer's proposal and its reper-

⁹⁹ J. GRONDIN, *Canonicité et philosophie herméneutique*, «Théologiques» 1 (1993) 9-23, interpreta la resistencia a la autoridad de un canon como consecuencia de la reivindicación moderna de la razón autónoma, no en cuanto se denuncie esta autoridad como una máscara de la voluntad de poder. Creo que ambos análisis son complementarios. La consideración de la voluntad de poder como realidad fundamental puede interpretarse como un desarrollo de la afirmación de la razón inmanente individual, que prefiere negarse a sí misma antes que aceptar una medida externa a ella. El nihilismo de Nietzsche no supera el planteamiento moderno, sino que lo lleva hasta sus últimas consecuencias.

cussions and developments, which have led to the understanding of orthodoxy and the canon as the result of an arbitrary exercise of power. Finally, two missing elements in this model are proposed: the Jewish roots of the Jesus movement and the communion among the different groups. The article concludes with a reflection on the causes of the current diffusion of this type of explanation.