

# Los primeros pasos del cristianismo alejandrino

ALFONSO VIVES CUESTA\*

Διὰ τοῦτο πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί,  
οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί·  
σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί

(Cle. *Exc. Theod.* 56.2)

**RESUMEN:** En el presente estudio se pasa revista a las diferentes hipótesis que se han aducido para explicar el controvertido origen de la primera comunidad cristiana en Alejandría, realizando un análisis de un buen número de fuentes bíblicas y parabíblicas, canónicas y apócrifas, con el fin de describir la naturaleza real, tanto doctrinal como sociológica, de este “cristianismo marginado”. La metodología de análisis aplicada es doble, puesto que abarca tanto la crítica filológica, como el análisis histórico-sociológico.

**PALABRAS CLAVE:** Orígenes del cristianismo, Alejandría, Egipto grecorromano, gnosticismo.

**ABSTRACT:** In the present study we review the various hypotheses that have been invoked to explain the controversial origin of the first Christian community in Alexandria by using an analysis of a vast number of sources both biblical and parabiblical, canonical and apocryphal, in order to describe the real nature of this so-called “Christianity marginalized”. We have applied a complex methodology which combines a philological study and a historical-sociological analysis.

**KEY WORDS:** Origing of Christianity, Alexandria, Greco-roman Egypt, Gnosticism.

---

\* antropomorficozeus@yahoo.es

Instituto Bíblico y Oriental (León) Universidad de Valladolid.

## 0. INTRODUCCIÓN

El conocimiento de los orígenes del cristianismo egipcio se hunde en una oscuridad casi total que provoca que su estudio y reconstrucción constituyan un audaz reto para el investigador de las primeras fases del cristianismo. La casi inexistencia de testimonios documentales para los dos primeros siglos de nuestra era que nos ilustren el modo de organización de esta comunidad en sus primeros pasos nos deja indefensos ante un panorama *obscurius per obscuriora*. De hecho, la tradición indirecta y otro tipo de noticias bíblicas y extrabíblicas junto con los resultados ofrecidos por la arqueología, son los únicos datos a los que podemos aferrarnos para tratar de dar plausibilidad histórica a nuestro conato de reconstrucción de esta etapa del cristianismo.

Por otro lado, ciertos indicios posteriores de diferente poder explicativo apuntan a la presencia cristiana en Alejandría ya en el siglo primero. Parece razonable pensar que, como ocurrió en otros asentamientos judíos de la Diáspora, el Evangelio fuera transmitido en Alejandría desde un período muy temprano.

Ante este panorama inicialmente tan poco prometedor, sin embargo, merece la pena esforzarse por intentar, en la medida de los datos de que disponemos, recuperar la historia de uno de los primeros *cristianismos marginados* que, como si de una paradoja se tratara, desembocará en un judeo-cristianismo helenístico de una profundidad especulativa extraordinariamente elocuente en el panorama de la formación de la subsiguiente *Gran Iglesia*, de la que darán cuenta de manera notable personalidades de la talla teológica de Clemente (ca. 155-211) u Orígenes (ca. 185-254)<sup>1</sup>. Sin olvidar las eventuales tensiones entre judíos y cristianos y, por supuesto, la decisiva decisión tomada por estos últimos de utilizar como libro de referencia la versión griega de los *LXX*. Por último, tampoco podemos obviar que a esta zona del mundo antiguo le debemos el *Codex Alexandrinus*, pergamino del siglo V que es considerado como uno de los testimonios más valiosos, junto al *Sinaiticus* y el *Vaticanus*, utilizados para la recensión de la Biblia griega.

---

<sup>1</sup> Utilizamos las etiquetas de “cristianismos marginados” o “cristianismos perdidos” por referencia a las comunidades cristianas no tenidas en cuenta por su atribuido carácter herético en la exposición idealizada que presente el libro de los Hechos de los Apóstoles a propósito de las comunidades que se encuentran en la periferia de la línea trazada por su autor Lucas y que une Jerusalén con Roma. Esta denominación está tomada de la interesante aportación de Ehrman (2003) en su libro *Los Cristianismos perdidos: los credos perdidos del Nuevo Testamento*.

Por otra parte, la defensa de la inexistencia de una comunidad cristiana alejandrina en los orígenes del cristianismo, aunque defendible teóricamente por la misma ausencia documental que hemos aducido, se plantea como casi imposible de probar<sup>2</sup>.

El objetivo fundamental de nuestra indagación consistirá en analizar las fuentes directas e indirectas que nos permitan, dentro de las enormes limitaciones en las que nos movemos, describir someramente las características de esta primera comunidad cristiana de Alejandría, sede patriarcal que lideraría siglos después la compleja tarea de la conformación identitaria de la ideología cristiana universal.

Este trabajo utilizará una metodología ecléctica en la que se partirá del análisis positivo y tradicional de las fuentes documentales disponibles seleccionadas *ad hoc*. Una vez cotejados y revisados esos datos en sus contextos determinados, recurriremos a un enfoque de carácter sociohistórico para auscultar, de la manera más fiel posible, la génesis de la comunidad cristiana alejandrina<sup>3</sup>. En esta compleja tarea, además de la obra de FERNÁNDEZ SANGRADOR (1987) en la que se compilan las fuentes y los testimonios existentes sobre esta comunidad, nos hemos servido de dos obras maestras sobre la cuestión que privilegian, de un modo más o menos consciente, explicaciones que aplican una exégesis sociológica en consonancia con las exigencias que la compleja y multicultural sociedad judeohelenística del período romano exige. Entre ellos debemos destacar los ya clásicos trabajos de PEARSON (1986; 1990; 1992; 1997; 2003; 2004 y 2007) para los primeros pasos de la comunidad en el siglo I-II d.C. y la reciente monografía de JAKAB (2004) para las fases inmediatamente posteriores. Para el análisis de las fuentes documentales nos han resultado muy útiles los trabajos de ROBERTS (1979) que repasan, entre otras cuestiones materiales, la situación entre grado de literariedad y estatus social del Egipto grecorromano en los primeros siglos y el de BAGNALL (2009), que centra sus intereses en algunos elementos capitales sobre la distribución del conocimiento y del uso del libro entre los primeros cristianos a partir de la reflexión sobre el valor de

---

<sup>2</sup> Evidentemente, por escasos que sean, hay datos suficientemente claros, como veremos a su debido momento, que justifican la presencia de judeocristianos a comienzos de la segunda mitad del siglo I d.C. La circulación de los escritos neotestamentarios en una fecha temprana y las prácticas escriturarias y/o exegéticas (e.g. el tratamiento de los *nomina sacra* como práctica escrituraria cristiana) resultan de gran valor para valorar la hipótesis de la existencia de una comunidad cristiana originalmente asentada en Alejandría.

<sup>3</sup> Una buena y reciente puesta al día de la denominada “exégesis sociohistórica” en el ámbito hispanohablante aplicada al estudio de los orígenes del cristianismo la podemos encontrar en el reciente volumen colectivo editado por Aguirre (2010).

los primeros documentos textuales cristianos encontrados en Alejandría. Asimismo, en los últimos veinticinco años han surgido otras contribuciones particulares que, desde presupuestos epistemológicos diferentes, han aportado algunos datos interesantes a la controvertida investigación del cristianismo alejandrino o a su posterior expansión por la *χώρα* egipcia. Por orden cronológico, resultan significativas las visiones generales de GRIGGS (1984), muy documentada, o de RITTER (1987) y DORIVAL (1999), así como las múltiples contribuciones exegéticas e históricas aportadas por el volumen colectivo editado por HILHORST y VAN KOOETEN (2005), el volumen monográfico sobre la conformación y desarrollo del judaísmo egipcio de MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (1995) y BORGEN (1996) o la visión general y más sintética de LUTTIKHUIZEN (2007). TREVIJANO (1971), por su parte, se encarga del estudio de la primera iglesia egipcia organizada. Para las raíces del gnosticismo cristiano alejandrino presta un servicio extraordinario el libro de VAN DEN BROEK (1996). La mayor parte de los estudios consignados, a excepción de algunos trabajos como el de PEARSON (1986), sitúan su centro de interés en la situación de los grupos judeocristianos y cristianos a lo largo del siglo II y comienzos del siglo III. Para todos ellos eso significa la etiqueta “origen” del cristianismo alejandrino.

La propia escasez de datos nos obliga a rastrear los orígenes de las primeras comunidades cristianas en Alejandría, tomando como punto de referencia sus orígenes más profundos desde los oscurísimos mediados del siglo I d.C. (si aceptamos este *terminus post quem* de manera convencional) hasta la institucionalización de una *Gran Iglesia* en Alejandría, fecha que tenemos que posponer hasta el inicio del episcopado de Demetrio (189) que fijaremos como *terminus ante quem* en nuestra investigación. Ahora bien, habremos de tener en cuenta que muchos de los datos de los padres de los siglos II, III y IV d.C., especialmente de Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea, nos pueden resultar muy útiles para recabar noticias indirectas que avalen nuestra “reconstrucción de los hechos” de las primeras comunidades cristianas en territorio egipcio.

La insuficiencia de fuentes directas para el primer siglo de cristianismo egipcio ha motivado que se hayan propuesto diversas hipótesis de trabajo a la hora de afrontar la reconstrucción de los primeros pasos de esta comunidad. Así, la mayor parte de los especialistas afirman la dificultad de emprender esta tarea para el primer siglo d.C.<sup>4</sup> Ni siquiera encontra-

---

<sup>4</sup> ROBINSON (1988: 66) indica con rotundidad “[...] no evidence for first-century Christianity can be found for Alexandria and Egypt. [...] we believe that Alexandria did

mos documentación epigráfica o papirológica de esta primera época. Por otra parte, los restos de la cultura material originariamente cristiana pueden que hayan sufrido la *damnatio memoriae* de corrientes posteriores religiosamente hostiles, por lo que podemos suponer que si existieron centros comunitarios de reunión de los primeros miembros de la “protoiglesia” alejandrina, estos pudieron desaparecer por acción de sus rivales religiosos.

Más desalentadora para nuestra investigación es la situación de la papirología alejandrina más antigua. La humedad de la zona ha impedido la conservación de papiros en esta zona. De hecho, según la aproximación documental de ROBERTS (1979: 3), no encontramos testimonio alguno de la voz hasta bien entrado el siglo III (256 d.C.) en una orden administrativa promulgada por el presidente del nomo de Oxirrinco. Además, la situación de la primitiva comunidad alejandrina se complica un poco más si tenemos en cuenta que hasta después de la consolidación de la *Gran Iglesia*, a finales del siglo IV d.C., no encontramos testimonios directos de cristianos que nos informen de la organización de las primeras comunidades cristianas. De hecho, en esos múltiples testimonios epistolares frecuentes desde finales del siglo III d.C. no podemos discernir entre fórmulas estereotipadas de expresión de la actitud religiosa típicamente paganas y aquellas otras cristianas<sup>5</sup>.

El reto del desentrañamiento del cristianismo alejandrino se ha convertido en el centro de atención de un número creciente de investigadores que en muchas ocasiones han suplido la escasez documental con argumentos poco sustentables. Dentro de la tendencia crítica tradicional encontramos tres hipótesis de trabajo “clásicas” a la hora de aportar luz a la cuestión de los orígenes del cristianismo alejandrino a las que vamos a pasar a continuación somera revista.

### 0.1 BAUER (1934)

En el marco general de la dicotomía heterodoxia-ortodoxia, aborda el caso alejandrino de manera demasiado taxativa, al adscribirlo a una corriente heterodoxa y, más exactamente, gnóstica. Esta será, según afir-

---

have a Christian community in the first century [...] but we have no solid evidence”. La afirmación de ROBERTS (1979: 13), casi axiológica, va más allá: “the obscurity that veils the early history of the Church in Egypt and that does not lift until the beginning of the third century constitutes a conspicuous Challenger to the historian of primitivly Christianity”.

<sup>5</sup> Para una recopilación de la literatura cristiana en papiro *vid.* NALDINI (1968).

ma el propio Bauer en varios puntos de su obra, la razón fundamental por la que, tras el triunfo de la vertiente ortodoxa a finales del siglo II d.C. y con la conformación de la llamada *Gran Iglesia*, el primer cristianismo egipcio fue condenado al olvido de las fuentes.

Aunque innegable como obra fundamental para el tema de la conformación de la primera gran ortodoxia cristiana, las tesis de Bauer son demasiado débiles en la aportación de datos positivos que apoyen la idea de un cristianismo primitivo de carácter heterodoxo y gnóstico para el siglo I d.C. De hecho, muchos investigadores consideran casi indefendible la existencia de un verdadero gnosticismo cristiano para estas fechas tan altas y, ni mucho menos, de heterodoxia cristiana, cuando la mayor parte de las comunidades de la misión cristiana aún estaban en los inicios del proceso de organización eclesial y, hecho que es aún más importante en la primera conformación de una entidad grupal, en el de autoreconocimiento identitario como miembros distinguibles dentro y fuera del judaísmo.

### 0.2 *Misión palestina*

Hay varios investigadores que explican la evangelización de Egipto por acción y efecto de la misión palestina vinculada a Santiago y a la comunidad de Jerusalén. ROBERTS (1979) y PEARSON (1986) se manifiestan, abierta o parcialmente, partidarios de esta hipótesis. El principal déficit de esa postura que tangencialmente también se relaciona con la leyenda del evangelista Marcos como fundador de la iglesia alejandrina es que esta explicación no da cuenta en ningún punto de las causas que justifican la ausencia total de documentación. El primer gran escollo interpretativo que uno ha de sortear es cómo se explica esta falta de testimonios documentales para una comunidad que en una fecha tan temprana como la primera mitad del siglo I a.C. había orientado sus designios hacia Roma, se había alejado de su pasado y había logrado borrar deliberadamente toda huella del mismo. Parece difícil sostener, en síntesis, una hipótesis de este tipo.

### 0.3 *La destrucción del templo*

KYRTATAS (1987), por su parte, defiende que la ausencia documental del primer cristianismo egipcio se debe a que durante el siglo I d.C. este no se había distinguido en nada del judaísmo alejandrino y que su población se habría visto mermada por las consecuencias de las rebeliones judías contra la opresión imperial romana (guerra de Bar Kochba) que tuvieron lugar entre finales del siglo I y comienzos del II d.C.

## 1. FUENTES DIRECTAS

La reconstrucción de los primeros pasos del cristianismo lleva aparejada, entre otros aspectos dignos de consideración, una valoración detenida de los diferentes medios a través de los que el movimiento de Jesús se fue desarrollando después del clímax que supuso la efeméride de los acontecimientos pospascuales. A lo largo de todo este proceso el recuerdo de la figura señera de Jesús y sus admirables acciones ocuparán el epicentro vital de las generaciones subsiguientes a la espera inminente del Reino de Dios por él anunciado. Sus seguidores pospascuales desarrollarán una vida centrada en esta *continuidad discontinua* constituida sobre el eje que constituye la ruptura que supone la ausencia de Jesús. En el intento de reconstrucción histórica de las primeras comunidades cristianas que fueron emergiendo desde Galilea a partir de los años treinta del siglo primero y en su posterior extensión por los diversos asentamientos del pueblo judío en los diversos extremos del Imperio romano sitúa su trasfondo general este trabajo. Las generaciones posteriores a Jesús debieron articular mecanismos de actualización de su persona y su mensaje profético, tanto más afinados cuanto mayor era la distancia temporal que los separaba del Jesús histórico y de su vida pública.

En el siglo I el cristianismo no era un movimiento doctrinalmente unificado, sino una pluralidad de tendencias distintas que entendían el mensaje de Jesús sobre el advenimiento del inminente Reino de Dios y su propia figura histórica de modos distintos. La unificación sólo llegaría tres siglos más tarde, impuesta por la autoridad política. Como es sabido, las circunstancias harán que el paso definitivo hacia la unidad del cristianismo lo dará un emperador romano, Constantino, con el Edicto de Milán (313)<sup>6</sup>.

La paradoja sobre la ausencia de fuentes neotestamentarias al respecto se amplifica aún más si atendemos al dato de que fue precisamente en suelo alejandrino donde apareció el primer testigo textual del NT, el P<sup>52</sup>, que contiene un fragmento del *Evangelio de Juan*, el celeberrimo *Papiro John Rylands 457* datado en el primer cuarto del siglo segundo. También merece señalarse el hecho de que es precisamente el Evangelio de Juan al que más elementos especulativos, algunos de ellos de carácter gnóstico de fuerte raigambre egipcia, le han sido atribuidos por parte de la investigación.

---

<sup>6</sup> Aunque otros historiadores, seguidores, sin duda, de la estela trazada por Gibbon, consideran que no fue hasta el Edicto de Tesalónica de 380 cuando realmente se reconoce por parte del Imperio al cristianismo como religión oficial romana.

Ante este yermo páramo de datos, vamos a seleccionar y a analizar el estado de verosimilitud crítica que nos pueden aportar algunos pasajes concretos que distinguiremos en tres bloques: documentación directa (1.1); datos papirológicos; (1.2), noticias patrísticas posteriores (1.3).

### 1.1 *Documentación directa*

Los testimonios directos no poseen más que el valor de mero indicio, aunque en el interior del NT ya podemos recabar algunos datos interesantes para elucubrar someramente acerca de la situación del más temprano Egipto cristiano<sup>7</sup>. Entre estas menciones más o menos directas a Egipto contamos con: (a) el *tópos* ya clásico de la huída a Egipto de la sagrada familia, según se nos ha transmitido en Mt (2, 13-15); (b) la presencia de judíos de Egipto en el catálogo de gentes agolpadas en Jerusalén con ocasión de la fiesta de Pentecostés que nos transmite Hc (2, 10); (c) las tradiciones protagonizadas por Apolo, judío alejandrino convertido al cristianismo cuya labor se desarrolló en Corinto y en Éfeso, que aparece mencionado en varios lugares de Hechos (Hc 18, 24; 19, 1), así como también en el epistolario paulino (1Co 12, 16); (d) la presunta mención de “Babilonia” en alusión a una fortaleza situada en el entorno del delta del Nilo (1Pe 5, 13); (e) la carta del emperador Claudio a los judíos alejandrinos (*PLond* 1912) y, finalmente, (f) la carta dirigida por el emperador Adriano al cónsul Severiano.

#### 1.1.1 *Mt 2, 1-22*

Al comienzo del evangelio de Mateo nos encontramos la narración de la huída a Egipto de Jesús con la Sagrada Familia, tema que explotará posteriormente la iglesia copta, como señala al respecto, la documentadísima obra de MEINARDUS (1986; 1993). La vinculación entre Egipto y la Biblia, especialmente en el AT, es innegable, pero la historicidad del relato de Mateo y la vinculación del país del Nilo con los primeros pasos vitales del niño Jesús deben recibir una consideración distinta<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Una manejable síntesis de la investigación reciente relacionada con el tema que nos ocupa la representa FERNÁNDEZ SANGRADOR (1987: 69-104), quien comenta la bibliografía sobre el tema. Pese a su innegable carácter de compilación, la investigación presenta ciertos puntos débiles como indica en su reseña el Prof. ÁLVAREZ CINEIRA (comunicación personal).

<sup>8</sup> Es digno de señalar el enorme éxito del que gozó el motivo del viaje de la Sagrada Familia a Egipto como indica MEINARDUS (1993).



Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων, Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἶπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον, 2.15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευταίας Ἡρώδου· ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος, Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. (Mt 2, 13-15) “y habiendo partido ellos, he aquí que un ángel del Señor se le aparece a José en un sueño y le dice: ‘levántate, coge a tu hijo y a su madre y huye a Egipto. Permanece allí hasta que yo te diga. Pues Herodes va a buscar al niño para matarlo. Este, levantándose, tomó al niño y a su madre durante la noche y partió hacia Egipto y permaneció allí hasta el fin de los días de Herodes, para que se cumpliera lo que había dicho el Señor a través de las palabras del profeta: ‘de Egipto llamé a mi hijo’”<sup>9</sup>.

La exégesis tradicional apoya el carácter teológico de este relato. En otras palabras, los relatos de la infancia de Jesús, tanto canónicos como apócrifos (cf. SÁNCHEZ 1956; PIÑERO [ed.] 2009) son objeto tradicional de explicaciones exegéticas varias<sup>10</sup>. En realidad, cabe decir que en este caso el Evangelio de Mateo está al servicio de una tradición compositiva intertextual cuyo objetivo funcional es evidente: presentar a Jesús encarnado reviviendo en su infancia la historia de Israel (conexión con el Antiguo Testamento) a través de un éxodo familiar y personal en tierras egipcias. Esta interpretación en clave “intertestamentaria” es perfectamente reconocible en la tradición apócrifa de la infancia de Jesús que hallamos tanto en los pasajes correspondientes al *Evangelio árabe de la infancia de Jesús* como en el *Evangelio de Pseudo-Mateo*. Desde el punto de vista estrictamente histórico no encontramos ninguna referencia que testimonie la presencia de comunidades cristianas en Egipto. La insistencia en la caída de los ídolos destaca por doquier en esta composición.

### 1.1.2 *Hechos de los apóstoles*

En el marco de las gentes agolpadas que participaban de la fiesta de Pentecostés en el capítulo segundo de los *Hechos* aparece mención expresa de Egipto:

<sup>9</sup> Salvo que no se diga lo contrario, las traducciones del griego que figuran en esta contribución son responsabilidad del autor.

<sup>10</sup> Tenemos la suerte de contar con dos obras en español que recogen todos los evangelios apócrifos, el magnífico estudio recopilatorio con introducción, traducción y notas de

Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμίται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, **Αἴγυπτον** καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι “partos, medos y elamitas y los habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto, en la Libia cirenaica y los peregrinos romanos [...]”.

Nuevamente hay que resaltar que la visión histórica que se deduce del esquema planteado en *Hechos* es sesgada en lo que se refiere a la reconstrucción de las primeras comunidades. Más allá de lo que podemos deducir de la aparente poca pertinencia del título de *Acta Apostolorum* [Πράξεις Ἀποστολῶν] (cf. AGUIRRE 2010), el verdadero foco de atención de esta obra lucana es el Espíritu Santo que poderosamente desciende sobre el pueblo elegido (Hc 2) y que posteriormente se irá extendiendo a otros pueblos como los samaritanos o, los denominados ampliamente paganos. El epicentro temático de la fiesta de Pentecostés reúne a una serie de pueblos en torno a la venida del Espíritu Santo a Israel. Entre estos pueblos se cuentan, como hemos dicho, los egipcios, pero la inclusión de este dato por parte del autor no es más que simbólica o esquemática, ya que, en buena medida, la escena tiene una función más teológica que real. La sucesión de pueblos debe ser leída, en consecuencia, como *exemplum* de la difusión general del evangelio<sup>11</sup>. En este pasaje tampoco se justifica de ningún modo la adhesión a la predicación de Pedro de estas comunidades, ni se aclara si han regresado a Egipto tras la fiesta centralizadora de Pentecostés en calidad de misioneros de la nueva fe. En resumen, en *Hechos* domina una visión idealizada de los acontecimientos.

*Hechos* da una visión subjetiva y simplificada de los orígenes cristianos. Simplificada porque, en realidad, describe una línea que tiene su origen en Jerusalén y va hacia Occidente, por Asia Menor y Grecia, hasta llegar a la capital del Imperio, siempre por la ribera norte del mar Mediterráneo. La intención fundamental, por tanto, es la de mantener teológicamente la línea petrino-paulina que emana de Jerusalén. El tratamiento que realiza no es históricamente holístico, ya que trata los primeros pasos del cristianismo con un sesgo de uniformidad monolítica en el que no se dejan entrever otras líneas cristianas, no mencionando, en ningún caso, las

---

SÁNCHEZ OTERO (1956) y el reciente volumen colectivo y multidisciplinar editado por PIÑERO (2009).

<sup>11</sup> No olvidemos, además, que el catálogo de pueblos es uno de los recursos más tópicos de la literatura helenística de las πράξεις ἀνθρώπων ‘acciones mítico-legendarias de hombres’ sobre la que se ha sustentado literariamente la composición de la obra lucana.

comunidades que se han extendido hacia Oriente (e.g. el controvertido y casi inédito *limes* del cristianismo oriental con el imperio parto en torno a los círculos de Tomás de Edesa) ni, por supuesto, hacia Egipto. Tampoco encontramos referencias a los conflictos que se produjeron en los primeros tiempos (e.g. entre Pedro y Pablo). Su visión es idealizada porque elimina los conflictos o, por lo menos, los disimula. Así, en su relato desaparece el conflicto entre Pablo y Pedro en Antioquia (Gal 2, 11-14) y no habla de la colecta que Pablo realiza en sus iglesias de la gentilidad porque, con toda probabilidad, no fue bien acogida por los judeocristianos de Jerusalén, que eran sus destinatarios (Hc 21). No puede pasar inadvertido el trasfondo ideológico en el que se propuso la composición de la obra lucana en su conjunto, pues esta, como asegura AGUIRRE (2010) “responde a ese momento clave de un movimiento social, que tiene que mirar para atrás para justificar las novedades que va experimentando con el paso del tiempo y elabora una visión de los momentos fundacionales con una importante carga de idealización como referente de su identidad posterior”.

Por otro parte, la comunidad en la que nace la obra lucana es mixta, combinando elementos (predominantes) paganocristianos con otros miembros procedentes claramente del judaísmo. En ese mismo contexto hemos de situar otros relatos de *Hechos*: así, los que intervienen en las disputas con el protomártir helenista Esteban incluyen judíos de Cirene y de Alejandría:

ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερίτων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ (Hc 6, 9) “y se alzaron algunos de la llamada sinagoga de los libertinos y de los de Cirene y de los de Alejandría y de los de Cilicia y de Asia que andaban buscando a Estéfano”.

Resulta destacable que la patria originaria de Esteban y de cinco de sus colaboradores cristianos no se proporciona textualmente, aunque se sobreentiende que todos ellos eran judíos con nombres griegos:

καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἄντιο χέα (Hc 6, 5).

En cualquier caso, las inferencias que se pueden extraer de este “pastiche” de datos procedentes de la narración de *Hechos* alusivos de manera directa o indirecta a judíos alejandrinos ha de ser muy prudente. El tráfico entre Alejandría y Jerusalén fue muy fluido y constante en los dos

sentidos durante este período. Algunos de los alejandrinos que se habrían convertido al cristianismo en Palestina, habrían regresado a Jerusalén para reforzar su fe. Incluso algunos de ellos puede que se encontraran entre los helenistas que habían sido expulsados de Jerusalén (cf. Hc 8,1).

Para terminar este apartado, hemos de incluir otra referencia alusiva a la situación de Alejandría. Pese a lo dicho, no obstante, hay que reconocer que en el siglo I d.C. el Evangelio era conocido en Alejandría o, al menos, en los grupos de judíos alejandrinos. El libro de los *Hechos* (6, 9-11) nos informa de un verdadero complot dirigido contra Esteban, uno del grupo de los siete, en un pasaje que ya hemos citado previamente. Estas gentes eran procedentes de la sinagoga de los libertos, de los Cireneos, de los Cilicios y, cómo no, de los alejandrinos. El final de la historia ya lo conocemos: la lapidación de Esteban y los inicios de la primera persecución de los cristianos. Aparte de su participación en estos altercados, no sabemos nada de los cristianos. Aventuradamente se podría inferir que los alejandrinos aquí representaban un judaísmo aún alejado del mensaje apostólico, pero tanto para afirmar esta postura como la contraria no disponemos de datos suficientes, aunque sí podemos reconocer, como hemos apuntado desde un principio, que Alejandría se encontraba en el escenario mediterráneo de la primera expansión cristiana. La dificultad radica ahora en calibrar el grado, modo y tiempo en que esta ciudad acogió la venida de la Buena Nueva.

### 1.1.3 *Apolo*

Dentro de las fuentes neotestamentarias merece una consideración especial la referencia al único cristiano mencionado en ellas originario de Alejandría, un judío de nombre Apolo<sup>12</sup>. Los *Hechos* (Hc 18, 24-25) le retratan de la siguiente manera:

Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήνησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὡν ἐν ταῖς γραφαῖς. οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου (Hc 18, 24-25) “un judío de nombre Apolo, de origen alejandrino, hombre elocuente, que dominaba las Escrituras, llegó a Éfeso. Este estaba instruido en el camino del Señor, y con fervor de Espíritu hablaba y enseñaba con exactitud lo relativo a la vida de Jesús, habiendo conocido únicamente el bautismo de Juan”.

<sup>12</sup> Un retrato bastante satisfactorio de este controvertido personaje egipcio lo refleja BEATRICE (1995: 1232-1275).

Está claro que la procedencia cristiana alejandrina de este personaje es bien patente, sin embargo, resultaría extraordinariamente interesante reconocer si ha sido en su Alejandría natal donde ha recibido esta formación cristiana. La propia tradición textual del libro de los *Hechos* nos permite seguir someramente el rastro de estas informaciones. Según la tradición occidental transmitida por el autorizado *Codex Bezae* (siglo V d.C.), Apolo habría sido instruido en las enseñanzas del Señor en su patria originaria según la glosa explicativa ἐν τῇ πατρίδι τῶν λόγων transmitida por D justo después de κατηχημένος que es considerada a todas luces una interpolación tardía por METZGER (1990: 377), introducida con el fin de realizar un tratamiento específico del lugar de donde debe proceder, a juicio del interpolador, su formación cristiana.

Más allá del detalle redaccional, la recomposición histórico-literaria que acabamos de apuntar sobre nuestro personaje Apolo es compleja. Según lo que se nos cuenta, Apolo llega a Éfeso tras la primera evangelización realizada por Pablo allí. Él ofrece unas enseñanzas que recogen fielmente la impronta de Jesús, proclamando el testimonio de Cristo frente a los argumentos esgrimidos por los judíos (Hc 18, 28) pero, sin embargo, no conoce más que el bautismo de Juan. Esta referencia hay que entenderla como una alusión al cristianismo, digamos incompleto o no perfectamente madurado del propio Apolo, que, en consecuencia, se ve obligado a recibir las enseñanzas de otros egregios misioneros acompañantes de Pablo en Éfeso, Áquila y Priscila, para conocer “con más exactitud el Camino”<sup>13</sup>.

Si hacemos caso a esta noticia y consideramos que Apolo se ha formado cristianamente en su Alejandría natal, habríamos de reconocer en el cristianismo alejandrino naciente gozaría de una serie de características de menor entidad de desarrollo en el mensaje evangélico respecto a otras comunidades centrales (Antioquía, Jerusalén, etc.) y, por tanto, habríamos de atribuir un papel subsidiario de su comunidad respecto al de otras más asentadas y establecidas en estos primeros tiempos. Esta interpretación podría casar con la lectura de aquellos que defienden un carácter “heterodoxo” próximo al gnosticismo de esta plaza del “perdido” cristianismo oriental desde sus más hondos orígenes.

---

<sup>13</sup> Desde el judaísmo más antiguo (también en el platonismo clásico) la “doctrina de los dos caminos” del bien y del mal es un *tópos* ampliamente desarrollado (Sal 119). En este caso, efectivamente, el camino se refiere al camino recto, al verdadero camino integral al que conduce directamente la adhesión al testimonio vital del Señor Jesús.

En la narración contenida en la primera carta a los corintios (1Co 16, 12) también aparece Apolo. En este pasaje es de destacar la determinación y familiaridad con la que Pablo se refiere a Apolo al que le concede el tratamiento de ‘hermano’, en medio de las discordias que surgen en los primeros tiempos en Corinto, ciudad en la que en compañía del mismo Pablo (1Co 3, 5-6) realizará los inicios de su tarea misionera. Tras la redacción de la epístola, seguramente Apolo ya no se encontraba en Corinto, pese a los intentos baldíos de Pablo de hacerle ir a otros puntos con sus hermanos.

Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ (1Co 16, 12) “sobre nuestro hermano Apolo, le he insistido mucho para que vaya a vosotros en compañía de los hermanos; pero no tiene intención alguna de ir ahora, sino que acudirá cuando tenga la ocasión”.

Tras estas noticias, perdemos la pista a Apolo. Las referencias que se hacen a Apolo revelan una posibilidad, como señala DORIVAL (1999), pero nunca una referencia directa sobre si Apolo regresó a su ciudad de origen y/o fue evangelizado en ella. En definitiva, si bien no puede excluirse la posibilidad de que Apolo hubiera sido instruido en el camino del Señor (cf. *lectio difficilior* κατηχούμενος glosada en el *Codex Bezae*) tras haber partido de Alejandría, parece más probable pensar que recibiera su formación en la propia ciudad. Esto sería indicio de una cronología relativa de la que podríamos extraer que en torno al año 50 d.C., justo antes de que Pablo llegara a Corinto, ya había cristianos en Alejandría. Si tomamos como válida esta interpretación, Apolo podría ser uno de los miembros destacados de un grupo de judíos que vivían en Alejandría. Así, el autor de *Hechos* puede estar evitando deliberadamente mencionar la comunidad alejandrina con la pretensión de indicarnos que las creencias de este grupo eran diferentes a las de otros grupos cristianos<sup>14</sup>.

Tras haber valorado el testimonio de Apolo, continuamos con la incertidumbre a la que nos somete la falta de datos sobre el cristianismo alejandrino, lo cual ha promovido, como hemos señalado someramente, la propuesta de hipótesis de lo más variopintas.

---

<sup>14</sup> Evito a propósito utilizar el término ‘herejía’ vs. ‘ortodoxia’ para la reconstrucción de las plurales comunidades judeocristianas o paganocristianas del siglo I d.C. con el fin de posponer, por el momento, una cuestión crucial cuya problemática desarrollaremos en otros puntos de esta reflexión.

### 1.1.4 *La carta de Claudio a los alejandrinos*

Conservada en el célebre *PLond* 1912 del Museo británico, esta carta puede aportarnos referencias indirectas de la situación antigua del cristianismo alejandrino, a través de este mensaje que el recién ascendido emperador Claudio dirigió al prefecto imperial Lucio Emilio Recto para precaverle de las posibles intervenciones militares que se pudieran producir en Alejandría por parte de judíos de Siria en sus contactos con sus correligionarios egipcios.<sup>15</sup> Casi desde el mismo descubrimiento del documento Reinach quiso difundir, quizá de manera precipitada, su prístina datación como “la première allusion au christianisme dans l’histoire”. La crítica posteriormente se ha pronunciado rotundamente en contra de esta afirmación inicial. El pasaje central del papiro, en lo que nos atañe, reza:

Nor are they [the Jews] to bring in or invite Jews coming from Syria or *Egypt*, or I shall be forced to conceive greater suspicion. If they disobey, I shall proceed against them in every way as fomenting a common plague for the whole world<sup>16</sup>.

El emperador carga las tintas contra los judíos a los que considera una “peste” (gr. νόσος), considerándolos “gentes que provocan epidemias por el mundo entero”. Reinach consideró que se trataba de una referencia explícita a los cristianos. Poniendo en paralelo este pasaje con Hc (24, 5) donde se refiere derogatoriamente a Pablo en términos similares: τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινουῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, “una peste de hombre que promueve revueltas entre toda clase de judíos de toda la tierra y que es el principal de la facción de los nazoreos”<sup>17</sup>. El resultado de esta visión pegada a la interpretación de los textos es un cris-

<sup>15</sup> El contenido del papiro puede datarse con bastante precisión en torno al 10 de noviembre del 41 d.C., debido al edicto prefectoral de Lucio Emilio Recto, quien ordena la publicación oficial de esta carta. *Vid.* CRESPO (1988) para un estudio lingüístico sobre los rasgos de la pronunciación características de la *koiné* de esta época, de los que se pueden extraer igualmente datos de carácter histórico.

<sup>16</sup> Ante la imposibilidad de consultar directamente la edición estándar del papiro (no obstante, lo hemos consultado en la base de datos de TLG-PHI7 [*Duke Databank*]), hemos decidido ofrecer la traducción inglesa de los editores recogida por PEARSON (1986: 134). La cursiva es mía.

<sup>17</sup> Nos hemos decantado por la terminología ‘facción’ para traducir la voz griega αἵρεσις. La Biblia de Jerusalén prefiere un sustituirlo por un término cuyas connotaciones sociológicas exactas para este período no parecen casar con la información a la que se refiere el texto. En cualquier caso, la visión general que transmite el pasaje revela la visión de

tianismo alejandrino de impronta jerosolimitana implantado en el seno de la comunidad judía preexistente durante los años cuarenta del siglo I d.C. [cf. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (2003: 308), quien no excluye la posibilidad de un judeocristianismo específico de los orígenes].

Las controversias sobre la historicidad que emanaban de la carta de Claudio para reconstruir el cristianismo de los orígenes han sido tan polémicas como debatidas, especialmente en los años inmediatamente posteriores al hallazgo de tan señero documento. Tras haber sometido al contenido del texto a un auténtico *tour de force* interpretativo por parte de los historiadores, se ha llegado a la conclusión bien reconocida por varios autores a lo largo de toda la investigación (e.g. GRIGGS 1984 o FERNÁNDEZ SANGRADOR 1987) de que, en palabras de SESTON (1931: 304), “la lettre de Claude ne nous apprend rien sur les origines du christianisme à Alexandrie”.

Decididamente hemos de insistir en la prudencia ante los hiatos temporales sin testimonios, sin embargo, sigue pareciéndonos sorprendente que una metrópoli del nivel cultural de Alejandría, que llevaba cuatro siglos siendo la capital del Oriente helenístico, permaneciera ajena a un mensaje religioso de tanta importancia histórica como el que representaba el cristianismo ya extendido de Jerusalén a Roma a lo largo del siglo I d.C.

### 1.2 Datos papirológicos: Roberts (1979) vs. Bauer (1934)

En una obra magistral desde el punto de vista filológico, pero también en lo que bien podríamos denominar “historia de las ideas del cristianismo egipcio primitivo”, el gran papirológico británico ROBERTS (1979) aporta novedosas sugerencias para la reconstrucción histórico-documental de los primeros cristianos de la capital del delta. Los propios restos materiales confirman la ausencia de datos de suficiente peso como para hacer una reconstrucción argumentada para los dos primeros siglos de nuestra era, pues una cantidad de material papirológico que contiene literatura cristiana (cartas oficiales, actas, causas públicas, documentación eclesiástica de diverso tipo, testamentos, etc.) verdaderamente relevante para el análisis histórico, no aparecerá hasta comienzos del siglo III d.C. Sin embargo, más allá de las evidencias documentales, la obra de Roberts aporta una revolución en la investigación, ya que en este trabajo obtiene resultados que lograron echar definitivamente por tierra la hipótesis teó-

---

los adversarios del cristianismo que no observan en este movimiento inicial más que un corpúsculo ‘sectario’ dentro del judaísmo.



rica de Bauer sobre el hecho de que el primer cristianismo egipcio era de carácter herético. Para ello, se apoya en el material textual de contenido cristiano que hemos recuperado, completa o fragmentariamente, a lo largo del siglo II d.C.

Contamos con el iluminante testimonio de diez textos bíblicos y extrabíblicos:

1. Siete manuscritos del Antiguo Testamento.
2. Tres manuscritos del Nuevo Testamento: Juan, Mateo, Tito.
3. Cuatro manuscritos: El *evangelio Egerton*, *Evangelio de Tomás* (POxy 1), *Pastor de Hermas* y el *Adversus Haeres* de Ireneo.

De todos estos documentos, el único que se ha considerado que podría recibir una lectura gnóstica o “gnostizante” es el *Ev. de Tomás*. En cualquier caso, si consideramos que se trata de un escrito de este tipo, habría que considerar que estamos hablando de un texto del siglo II d.C.<sup>18</sup>

El principal argumento esgrimido por Roberts tiene que ver con un hábito escriturario típico de los primeros siglos del cristianismo: la inclusión en los manuscritos de *nomina sacra*, que sólo se parece parcialmente a la práctica judía de notar de manera especialmente reverencial el tetragrama sagrado<sup>19</sup>. Se trata, en realidad, de ciertos nombres propios y términos religiosos a los que se les da un tratamiento especial mediante la abreviación y la supralineación. Aparecen un total de quince términos religiosos que tienen consideración de *nomina sacra*, aunque los que más frecuentemente se testimonian son: Ἰησοῦς, Χριστός, κύριος, θεός. Roberts argumenta razonablemente que esta práctica vertida sobre una “teología del nombre” tiene sus orígenes en la iglesia de Jerusalén a lo largo del siglo I d.C. Por otra parte, el propio ROBERTS (1979: 43) sugiere que no existió una tradición gnóstica de *nomina sacra*, incidiendo en la idea conocida de que si bien es difícil reconstruir la especificidad de las corrientes cristianas o cristiano-gnósticas hasta el período del episcopado

---

<sup>18</sup> Para el *Ev. de Tomás* nos referimos a la información proporcionada en Aguirre (2010). Se descubrió en Nag Hammadi el texto completo en copto. Fundamentalmente consta de 114 *lógia* atribuidos a Jesús que en parte se relacionan con los sinópticos (hay 79 dichos de Jesús idénticos). Por otra parte, la investigación sigue abierta respecto a sus orígenes, al tipo de cristianismo que representan y a la presencia real de elementos gnósticos muy tempranos.

<sup>19</sup> No olvidemos que los textos de la *Torah* eran utilizados para la lectura en voz alta en la sinagoga y estas notaciones refieren indicaciones sobre cómo se ha de proceder a realizar (o no realizar) la pronunciación del nombre de Dios.

de Demetrio en Alejandría, tanto más oscura es la situación de la definición y delimitación de la gnosis precristiana.

La presencia recurrente de la forma sacra IC es habitual en los papiros y también parece que se produce en la *carta de Bernabé*, cuyo origen suponemos que igualmente ha de ser alejandrino<sup>20</sup>.

Analizando con escrupulosidad filológica estos datos, Roberts concluye prudentemente que las prácticas paleográficas cristianas consolidan la idea de que el primer cristianismo alejandrino fue judío y que lo más probable es que los primeros cristianos, como ocurrió en otras partes del Imperio (incluso en Roma), muy probablemente fueran vistos, al menos durante el primer siglo de la era cristiana, como judíos a todos los efectos, tanto en el comportamiento cultural, como en las prácticas de interpretación de la Escritura. Esta hipótesis no es desdeñable en la medida en que Alejandría constituía el principal núcleo de población judía en la Diáspora, por lo que los primeros misioneros cristianos no es improbable que llegaran allí procedentes de Palestina como indirecta y conjeturalmente propone la carta de Claudio a los alejandrinos que Roberts no tuvo en cuenta (*vid. infra*).

### 1.3 Otras fuentes indirectas (siglo II d.C.)

Los escasos testimonios cristianos que tenemos para este período se refieren a fuentes literarias y no literarias. Para las no literarias contamos especialmente con documentación papirológica (actas documentales y cartas), algunos fragmentos epigráficos y los escasos restos arqueológicos que se han ido exhumando en los últimos tiempos<sup>21</sup>. Los datos arqueológicos que nos informan de las iglesias alejandrinas más antiguas y de los primitivos lugares de reunión cristianos son escasísimos<sup>22</sup>. Los datos epigráficos nos vuelven a dejar totalmente indefensos. Las especulaciones

---

<sup>20</sup> PEARSON (2004: 50; 89-95) defiende por razones internas a la composición del propio texto que la procedencia de la carta no puede ser otra que la alejandrina, apartándose de la idea de un posible original sirio u oriental.

<sup>21</sup> Bajo sospecha se encuentran aún tres inscripciones tradicionalmente clasificadas como cristianas que han sido encontradas a mediados del siglo II d.C. en Alejandría (cf. LEFEVRE 1907: tit. 34, 35, 54). Editadas tempranamente por LEFEVRE (1907), todo apunta a que no deben ser consideradas cristianas, si, en cambio, así lo fueran definitivamente, deberían ser tenidas en cuenta como los testimonios más antiguos del Egipto cristiano.

<sup>22</sup> En este particular, resulta esencial la contribución de TKACZOW (1993: 432) sobre la antiquísima iglesia de Teonas. Las supuestas tumbas cristianas de Seila en la zona de El-Fayum son consideradas como meras fantasías por parte de GRIGGS (1984: 143-50).

sobre la iconografía cristiana temprana también caen en el saco de lo meramente fantasioso<sup>23</sup>.

Mejor representado es el ámbito de la documentación literaria en papiro que nos transmiten ciertas cartas privadas de contenido o tono cristiano. La mayor parte de estos testimonios parten del Egipto de los comienzos del siglo IV. De todas ellas, según el recuento de NALDINI (1968), tan sólo diecisiete son claramente anteriores a esa fecha pero, para complicar más el asunto, el carácter estrictamente cristiano de alguna de las más tempranas (e.g. *POxy 3057*) está sujeto a continuo debate.

Revisada la literatura de carácter documental, hemos de pasar ahora a la cuestión de un material desgraciadamente de menor valor, pero que parte con la ventaja de ser mucho más voluminoso que el anterior en el período de nuestro estudio, especialmente, desde la abrumadora aportación de material que se ha rescatado tras el magnífico hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi. Nos limitaremos a consignar aquellos escritos que los especialistas (cf. especialmente PEARSON 2004: 43 y ss.) han determinado como testigos casi indiscutibles de procedencia egipcia a lo largo del siglo II d.C. Como es obvio, una buena cantidad de esta literatura contiene elemento de carácter gnóstico cristiano y gnóstico no cristiano. Proponemos en el siguiente apartado una mera mención a aquellos documentos que se consideran esenciales para este tipo de literatura.

Finalmente, algunos testimonios de la literatura temprana de los llamados padres apostólicos también nos pueden servir como fuente secundaria en otra tarea. Ahora bien, con el estudio de la literatura patrística, más allá del sesgo apologético o subjetivo que pueda llevar aparejado, debe reconocerse que conforman testimonios secundarios interesantes.

### 1.3.1 *Literatura no gnóstica del siglo segundo de procedencia egipcia*<sup>24</sup>

#### 1.3.1.1 *El evangelio de los Hebreos*

Este texto apócrifo lo podemos reconstruir únicamente a través de seis fragmentos que contienen citas de autores patrísticos (Clemente, Orígenes o Jerónimo). Hay problemas de atribución y procedencia, aunque existía cierto consenso en la defensa de una primera fase de compo-

---

<sup>23</sup> Clemente de Alejandría transmite la práctica cristiana de anillos-sello que dejaban una impronta que representaba un pez, una especie de lira o incluso una imagen de los apóstoles, pero no existe una verdadera iconografía cristiana para los tres primeros siglos.

<sup>24</sup> La literatura gnóstica de este período, especialmente los escritos de Basírides, Valentín y sus respectivas escuelas serán tratados monográficamente en los capítulos destinados a los influjos de ideas gnósticas en el primitivo cristianismo alejandrino.

sición en lengua hebrea procedente de Palestina y que, según Dorival, fue más tarde trasladado a Alejandría a comienzos del siglo II d.C. Sin embargo, actualmente los filólogos se decantan por una composición interna que parte de los propios círculos judeocristianos alejandrinos en ese período.

#### 1.3.1.2 *Evangelio de los egipcios*

Igualmente este otro texto apócrifo consta de seis fragmentos que se reconstruyen por la tradición indirecta de las citas de Clemente, Hipólito y Epifanio. PEARSON (1999: 954) considera que este evangelio pudo ser utilizado en el distrito alejandrino de Rakhotis que contaba con población cristiana de origen gentil.

#### 1.3.1.3 *Evangelio secreto de Marcos*

Dos citas en una página procedentes de una carta incompleta atribuida a Clemente dirigida a Teodoro constituyen nuestra única información fiable para reconstruir esta obra. De acuerdo con el testimonio de Clemente, seguramente este evangelio habría tenido bastante difusión para uso litúrgico en las primeras asambleas alejandrinas. Hay cierto acuerdo general en considerar esta obra en relación a los evangelios canónicos y, difícilmente, podría haber sido compuesto con anterioridad a la primera mitad del siglo segundo.

#### 1.3.1.4 *Kérygma Petri*

Se trata de una obra apologética que se suele atribuir a los comienzos del siglo II d.C. en Alejandría. Sobrevive únicamente en citas de Clemente de Alejandría y destaca su identificación de los cristianos como una tercera raza diferente a la de los gentiles (griegos o paganos) y, por supuesto, también a la de los judíos. Esto resulta muy interesante para ver los primeros indicios de diversidad y de identidad grupal en el seno de las comunidades.

#### 1.3.1.5 *Apocalipsis de Pedro*

Consiste en las revelaciones dadas por Cristo en el Monte de los Olivos a Pedro y al resto de sus discípulos. El Apocalipsis de Pedro sólo se nos conserva en fragmentos procedentes de versiones coptas y etiópicas, aunque muy probablemente su composición original fuera en griego a comienzos del siglo II d.C.

### 1.3.1.6 *La tradición de Matías*

Una vez más para este período se reduce a tres menciones en Clemente. Algunos piensan que se trata de un escrito gnóstico, aunque no hay datos suficientes para corroborar esta hipótesis.

### 1.3.1.7 *Janes y Jambres*

Esta narración parabólica que presenta su intertexto en el AT nos habla de los magos egipcios que se opusieron a Moisés de acuerdo con 2 Tim 3, 8 y Exod 1, 11-12. Fue citada por primera vez por Orígenes y aparentemente gozó de gran difusión entre los grandes círculos cristianos. Se conserva sólo en fragmentos diseminados que proceden del siglo II d.C.

### 1.3.1.8 *Sentencias de Sexto*

Bajo este título se contiene un rico conjunto de sentencias (axiomas o apotegmas) compilados por un redactor cristiano de indudable origen alejandrino que se debe situar entre finales del siglo II y comienzos del III d.C. Se han conservado versiones en otras lenguas, pero debe prevalecer la griega autógrafa de la que las demás son traducción.

### 1.3.1.9 *Clemente de Alejandría*

La vastísima obra de Clemente de Alejandría (ca. 150-214) se erige como una fuente de información fundamental para reconstruir la Alejandría del siglo II d.C. Entre las obras que conservamos de Clemente destacan el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Strómata*, además de otras obras más breves y ahora perdidas, si hacemos caso de la mención de Eusebio (*HE* 6.13). Los escritos de Clemente nos proporcionan una información fundamental de la segunda mitad del siglo II d.C.

## 1.3.2 *Literatura de carácter no gnóstico del siglo II d.C. de procedencia alejandrina cuestionable*

Nuevamente se han encontrado una cantidad de documentos fechados por varios criterios internos en el siglo II d.C. Sin embargo, aquí sólo citaremos las pocas obras que, si damos por sentada su matriz alejandrina, pueden ser interesantes para reconstruir el carácter del cristianismo egipcio del período. Complementariamente, la constatación del uso por parte de los primeros cristianos egipcios de escritos de origen no egipcio (cf. *Papiro Egerton*) contribuye a nuestro conocimiento de la génesis del cristianismo en estos lugares y a su vez sirve de constatación de los frecuen-

tes contactos literarios y de ideas que existían en torno a Alejandría en los orígenes del Imperio.

### 1.3.2.1 *Oráculos sibilinos cristianos*

Estas composiciones hexamétricas conocidas como prácticas adivinatorias desde el siglo VI a.C. fueron reutilizadas por el judaísmo como reforzamiento de su monoteísmo y posteriormente por los autores cristianos a partir del siglo II d.C. quienes, ajustándose a esta forma compositiva de carácter adivinatorio, pergeñaron nuevas oraciones en honor a Cristo. La procedencia egipcia para algunos de los oráculos sibilinos es bastante probable, pero no está asegurada. La mayor parte de los oráculos sibilinos cristianos de filiación asegurada son claramente más tardíos.

### 1.3.2.2 *Epístola de Bernabé*

Célebre texto atribuido a algún padre apostólico de la Alejandría cristiana de comienzos del siglo II d.C.<sup>25</sup>. Hay quienes han defendido un origen siro-palestinense o incluso asiático para esta composición. Se considera que no es necesario hacer esta lectura. Se trataría, en definitiva, de una de las fuentes más importante de las que disponemos para el cristianismo alejandrino, quizá incluso para el siglo I d.C. (cf. *infra*).

### 1.3.2.3 2 *Clemente*

En esta composición en forma de epístola realmente lo que tenemos es una homilía cristiana primitiva. KOESTER (2000: 2.240) argumenta que su composición debe definitivamente situarse en tierras egipcias en torno al siglo II d.C.

### 1.3.2.4 *Otras composiciones*

Muchas dudas se ciernen sobre el origen alejandrino de otras composiciones cristianas tempranas. Dado que no son directamente útiles para nosotros, por el momento, sólo las mencionamos de pasada. Se considera que todas ellas transmiten un contenido religioso cristiano de sabor no gnóstico. Entre ellas destacaríamos:

---

<sup>25</sup> BAUER (1934: 47-59) atribuye a esta composición una procedencia alejandrina, al contrario que el más documentado y reciente trabajo de PEARSON (2004: 50) que propone un carácter gnóstico. Nosotros defendemos una procedencia alejandrina, pero un carácter no necesariamente gnóstico.

- (a) *Los escritos de Atenágoras*: fechado en la segunda mitad del siglo II d.C.
- (b) *Epístola a Diogneto*: tratado de apologético del mismo período.
- (c) *Refutación de Basilides*: obra ahora perdida atribuida a Agripa Castor y conocida sólo a través de un breve resumen de Eusebio.

## 2. LA LEYENDA FUNDACIONAL DE MARCOS

La tradición más extendida de la iglesia cristiana egipcia es aquella de que el cristianismo fue introducido en Alejandría a través de la labor evangelizadora de Marcos (cf. ATTIYA 1967: 25-28). En las siguientes líneas, vamos a pasar revista a esta importante tradición. El NT alude a esta localización en varios lugares, comenzando por (Hc 12, 12). De Marcos se comenta que ha acompañado a Bernabé y Pablo en su camino de Jerusalén a Antioquía (12, 25; 13, 5). Más tarde, Pablo escogió a Silas (Silvano) rehusando la compañía de Pablo para que le acompañara en otro viaje (Hc 15, 37-40). Finalmente, Marcos reanuda su actividad misionera regresando con Bernabé a Chipre (Hc 15, 39), lugar desde donde pudo dar el salto a Alejandría por las constantes relaciones entre la isla y el delta que se reconstruyen por testimonios históricos paralelos. Dejando de lado otras menciones de menor importancia, Marcos es recordado en (2Tim 4, 11) como uno de los que había sido útil a Pablo. Una noticia más importante es la que le sitúa con Pedro en Roma, puesto que el autor de la primera carta petrina (1Pe 5, 13) así lo hace notar y envía saludos a la comunidad alejandrina de Babilonia en Asia Menor (*vid. supra* a propósito de este pasaje). En resumen, el NT sitúa a Marcos en Jerusalén, Antioquía, Asia Menor, Chipre y, si hacemos caso al testimonio de Papías, también en Roma. Recordemos que este obispo localiza la actividad de Marcos en la ciudad eterna, seguramente, a partir de la noticia de la carta petrina anteriormente comentada.

Pero hemos de pasar a analizar el testimonio de Eusebio de Cesarea en (*HE* 2, 16.1). Históricamente el siguiente testimonio de Eusebio se ha utilizado como punto de partida de la hipótesis del evangelista Marcos como fundador de la iglesia alejandrina:

Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. (Eus. *HE* 2, 16.1) “respecto a este tal Marcos, dicen que fue el primero enviado a Egipto a proclamar el Evangelio

que él había compuesto y que también él fue el primero que fundó iglesias en la propia Alejandría”.

La tercera persona del plural de un verbo declarativo (φασιν) introduciendo un discurso indirecto es prueba inequívoca de modalidad evidencial, es decir, de que el propio Eusebio está poniendo el nivel de verdad del cumplimiento de su afirmación (sc. Marcos fue el primero en llevar el Evangelio a Alejandría y, lo que es lo mismo, él es, de hecho, el fundador del cristianismo egipcio), sustentándose en palabras o noticias ajenas de las que hace depender el mensaje que introduce. Esta información aparece completada en *HE*, cuyo autor hila más fino y contempla la posibilidad de que Marcos llegara a Alejandría en el año 43 d.C. (tercer año en el poder del emperador Claudio)<sup>26</sup>. Además, en ningún momento Eusebio destaca el papel como obispo de Alejandría de Marcos, sin embargo, en una referencia indirecta también transmitida en su *HE* se afirma en los siguientes términos que Marco fue la cabeza de la iglesia alejandrina:

Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος, πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται (Eus. *HE* 2.24.1) “al octavo año del reinado de Nerón, Aniano fue el primero que, después de Marcos, recibe el encargo de la diócesis de Alejandría”.

La información parece bastante clara, aunque está trufada de problemas historiográficos que dificultan nuevamente la interpretación. Además, *a priori*, uno podría inferir que fue Pedro quien había enviado a Marcos a Egipto, inferencia que no ha pasado desapercibida a ciertas fuentes posteriores (cf. Epifanio en *Haer.* 51.6 entre otros) que han perpetuado esta tradición relativa al evangelista Marcos. Parece que el propio Evangelio de Marcos es dependiente de esta relación, pero su presencia en Alejandría en una fecha tan temprana como el tercer año del mandato de Claudio, según certifica el propio relato de Eusebio, acaba resultando muy problemática. Otra posibilidad teórica podría ser la que sugiere que Marcos pudo haber realizado varios viajes evangelizadores a Egipto, opción que cobra cierta verosimilitud si se tienen en cuenta algunas fuentes tardías, como, por ejemplo, los *Hechos de Marcos* que transmiten exactamente esta noti-

---

<sup>26</sup> Estas fechas son variables, según recoge Pearson, dependiendo del grado de validez histórica que le otorguemos a otras versiones de la obra de Eusebio (latina, armenia), que transmiten ciertas diferencias, nunca determinantes para la interpretación histórica del pasaje, respecto a la cronología ofrecida por Eusebio.



cia. Por otra parte, también contribuye al debate la posible alusión del sintagma ἐκ πρώτης ἐκβολῆς ‘en un primer intento (sc. ‘por primera vez’)’ que vuelve a testimoniar Eusebio (*HE* 2.16.2). La imagen del evangelista de los *Hechos de Marcos* está bastante idealizada y distorsionada, por lo que no vamos a centrarnos en este desarrollo diacrónico.

Retomando la cuestión central, Marcos, según la tradición legendaria, habría llegado entre el 43-48 d.C. a Alejandría con la misión de ir a anunciar apostólicamente a Egipto el Reino de Dios y habría convertido en primer lugar al judío Aniano, que a la postre sería su sucesor en la sede patriarcal. Según ΑΤΤΙΥΑ (1968: 1913), habría sufrido el martirio en el año 69 d.C. con ocasión de la fiesta en honor al dios sincrético Serapis en las inmediaciones de un lugar llamado βουκόλου τόποι situado al borde de la costa, concretamente en la zona este de la ciudad. Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, no hay pruebas suficientes, una vez más, ni a favor ni en contra de la existencia de actividad evangelizadora por parte de Marcos, pero lo que resulta quizá aún mucho más sorprendente es el hecho de que los grandes maestros alejandrinos, sin duda, muy versados en las tradiciones religiosas de su entorno, no lo mencionan. Tampoco Ireneo de Lyon comenta nada a propósito de la comunidad alejandrina en su recorrido por la tradición apostólica de la Iglesia, marginando a Alejandría respecto a Roma, Esmirna o Éfeso de las que sí hay clara mención. Hay más datos que oscurecen el asunto:

- (a) El uso evidencial no citativo de φάσιν en Eusebio de Cesarea que sirve para transmitir una tradición no constatada directamente, sino filtrada por opiniones ajenas.
- (b) La referencia a un plural de ‘iglesias’ (ἐκκλησίας), cuando se reconoce que antes del episcopado de Demetrio no existía más iglesia que la de Alejandría.
- (c) Eusebio no transmite un dato tan importante en una historia legendaria de tono biográfico como es la referencia al martirio de Marcos, su protagonista.
- (d) No tiene en cuenta la tradición pseudo-clementina que atribuye la predicación alejandrina a Bernabé, evidentemente, porque va en contra de sus propósitos (cf. GRIGGS 1985)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> La estrategia retórica de la *praeteritio* de la noticia pseudoclementina fomenta la idea de que el propio Eusebio tergiversa intencionalmente la tradición contradiciendo la versión oficial de la tradición marcana por lo que según QUISPÉL (1991: 206) “there is every reason to suppose that Egyptian Christianity is of Palestinian origin”.

En este tratamiento legendario, también han de entrar en juego las fuentes posteriores que nos informan de una preponderancia en absoluto menor de la iglesia alejandrina en el entorno cristiano a partir de la época de los grandes concilios de la ya conformada *Gran Iglesia*. El concilio de Nicea reconoce solemnemente ciertas prerrogativas a la sede alejandrina, junto a otros puntos de referencia de la línea ortodoxa del cristianismo como Aelia Capitolina, Roma o Antioquía. Además, esas prerrogativas no tienen en cuenta ni mencionan la figura de Marcos. Por otra parte, en el propio canon del concilio las referencias a la importancia de la raigambre de Alejandría respecto a la χώρα son explícitas τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατεῖτο “dominaba las antiguas costumbres” hecho que le confería potestad al ἐπίσκοπος para ejercer su dominio (τὴν ἐξουσίαν) sobre Egipto, Libia y la Pentápolis, puesto que tiene la misma potestad que se tiene sobre Roma, según la versión ofrecida por los concilios ecuménicos. La potestad de los obispos alejandrinos, si tenemos en cuenta estas prerrogativas legales, se circunscribe a la autoridad cívica, ya que significativamente no hay referencia alguna al ejercicio de derecho divino alguno o misión apostólica bajo el obispo de Alejandría. La primacía de la sede alejandrina va en aumento en los concilios posteriores (Constantinopla 381 y Calcedonia 451) hasta el punto de que el papa Dámaso en el famoso *Decreto gelasiano* donde se apunta que la sede de Alejandría merece ese lugar primordial debido a que se trata de una sede fundada por San Marcos en nombre de San Pedro.

Tras esta acelerada y no exhaustiva recopilación de indicios sobre el papel de Marcos como fundador del cristianismo alejandrino, podemos llegar a la conclusión de que esta historia fundacional de la sede alejandrina presenta claros visos de haber sido una elaboración eclesiológica creada con fines justificativos, sobre todo, para la iglesia copta posterior, pero que tiene poco que aportar a la configuración histórica del cristianismo del siglo I d.C. Seguramente, la noticia de Eusebio de Cesarea apunte en esta dirección. Si tratamos de matizar un poco más, podremos afirmar que posiblemente este mito fundacional fuese un constructo ideológico pergeñado con mucho tino en la segunda mitad del siglo III d.C. con el fin de relacionar al obispo de Alejandría con la línea apostólica petrina a través de la intermediación de Marcos, con el objetivo último de vincular originalmente a la ciudad helenística con la capital del cristianismo. Esta autojustificación histórica de su destacada evangelización temprana legitimaría fielmente la autoridad del obispo de la sede egipcia de la que la legislación de Nicea pudo haber dado cuenta. Finalmente, con-

cluimos citando la tesis de BARDY (1937: 66) [*apud* JAKAB 2001: 48] quien detecta una actitud autojustificativa de la primacía apostólica en la iglesia alejandrina apelando al hecho de que «l'apostolat à Alexandrie de saint Marc, disciple et interprete de Saint Pierre, était sans doute de nature à fonder les prétentions de l'Église d' Alexandrie à une sorte de primauté, comparable, toutes proportions gardées, à celle des Eglises de Rome et d' Antioche, dont saint Pierre lui-même était le premier évêque».

Como nota final, hemos de introducir un apéndice aclaratorio más al importante pasaje de la *HE* 2.16. En él, Eusebio identifica a los θεραπεύται como los primeros miembros de las iglesias alejandrinas y los describe como personas religiosas que presentan un grandísimo ascetismo filosófico en la interpretación de sus creencias. Para ello se hace eco de la descripción filoniana en su *Vit. Cont.* de este grupo especial dentro del judaísmo helenístico egipcio al que le hemos de suponer modos de interpretación de la Escritura de tipo bastante filosófico en la línea alegórica desarrollada por el propio Filón de Alejandría.

En síntesis, la relación de Marcos con los orígenes de la comunidad de Alejandría puede retrotraerse hasta el siglo II a.C. y, quizá, incluso a varios decenios antes. La historicidad de esta tradición, aunque altamente improbable, no debe ser desestimada por el completo como recurso sociológico de explicación legendaria de prestigio de los orígenes de una comunidad, pero, al mismo tiempo, no por ello debemos pensar que Marcos nunca visitó Alejandría extendiendo la línea cristiana de corte petrino, puesto que la visita (evangelizadora o no) de Marcos a Alejandría puede que precediera en el tiempo incluso a la aceptación del *Evangelio de Marcos* en la iglesia alejandrina. Además, debemos reconocer que Eusebio estaba equivocado al aceptar la comunidad judía de los *terapeutas* con los primeros judíos que había convertido Marcos. Por otra parte, en cualquier caso, hemos de reconocer que acertó de lleno al considerar a los ἀποστολικούς ἄνδρας como una comunidad que mantenía escrupulosamente la observancia de las antiguas costumbres al antiguo modo judío, según nos transmite Eusebio.

σεμνύνων τοὺς κατ' αὐτὸν ἀποστολικούς ἄνδρας, ἕξ Ἑβραίων, ὡς ἔοικε (Eus. *HE* 2.17.3) “venerando a los varones apostólicos respecto a él, procedentes de los hebreos, según parece”.

La leyenda de Marcos nos es de poca utilidad para reconstruir el cristianismo de los orígenes y a diferencia de la de Apolo, puede incluso ser vista como un indicio hipotético de la no presencia cristiana totalmente distinguible de los grupos judíos en Alejandría hasta la segunda centuria.

### 3. LA SOCIEDAD ALEJANDRINA DEL SIGLO I D.C. LA POSICIÓN DE CRISTIANOS Y JUDÍOS

En el análisis de las fuentes directas e indirectas ya hemos observado que difícilmente se puede cuestionar el hecho de que los primeros misioneros cristianos llegados a Alejandría eran de origen judío procedentes de Jerusalén y que los primeros convertidos al cristianismo tanto en Alejandría, como posiblemente en la difícilmente recuperable adyacente eran de origen judío. Abundando en lo mismo, es bastante probable que la separación tajante entre iglesia y sinagoga no se produjera, como mínimo, hasta comienzos del siglo II d.C. Por todo ello, puede que estemos incurriendo continuamente en un severo anacronismo en toda nuestra exposición cuando nos referimos a un cristianismo alejandrino como tal para el siglo I d.C.

Es momento de afrontar la importante y difícil cuestión de tratar de definir la tipología del cristianismo de la Alejandría del siglo primero. Recordemos que contamos con el concurso de dos documentos extracanonicos que pueden servirnos de piedra de toque en nuestra tarea como productos del siglo I d.C.: el *Evangelio de los egipcios* y el *Evangelio de los hebreos*, atestiguados por Clemente y por otros padres de la Iglesia. Respecto al primero, muestra un claro sustrato de carácter *encratista* que contiene material paralelo con el *Evangelio de Tomás*<sup>28</sup>. Originalmente fue escrito en griego y, pese a los pocos indicios, cabe pensar que se extendió por los cristianos que vivían en el distrito de Rhakotis en las inmediaciones de Alejandría. Si prestamos atención a esta propuesta, estaríamos en disposición de poder reconstruir una actividad misionera entre los gentiles de Alejandría. La especial situación secular del cristianismo egipcio favoreció el surgimiento de la hipótesis de BAUER (1934) quien considera que la forma original y más predominante de cristianismo en Alejandría era de carácter *herético*, al menos, hasta la instauración de la primera organización eclesial en Alejandría con Demetrio (189-231). Este juicio se basa en una extrapolación cronológica realizada por el propio Bauer quien atribuye al trasfondo definidor de la doctrina cristiana el poso intelectual alejandrino del período de Adriano, durante el cual Basíledes,

---

<sup>28</sup> Doctrina teológica considerada herética que tiene como trasfondo intelectual las concepciones cosmológicas en las que se basan el neoplatonismo y el gnosticismo. La concepción central sobre la que basan su doctrina radica en considerar la materia como principio del mal, siendo esta obra de un demiurgo, enemigo de Dios. Estas concepciones pueden desembocar en tendencias dualistas maniqueas en torno a la concepción del bien y el mal como principios polares constitutivos del mundo.

Valentín y Carpócrates estuvieron ejerciendo su magisterio. Esta apropiación intelectual de ciertas ideas ajenas provenientes del clima intelectual egipcio tiene visos de sospechosa, ya que estos pensadores son hitos fundamentalmente originales en sus concepciones teosóficas. Asimismo, si damos por sentado que las corrientes cristiano-gnósticas estaban vivas en la Alejandría del siglo I d.C., deberíamos, *a priori*, consentir la suposición de que otras corrientes con mayor presencia social y que reflejaban un cristianismo de rasgos jerosolimitanos, seguramente, producto de la evolución religiosa a partir del judaísmo alejandrino de aquel tiempo. El propio PEARSON (1990: 455-66) detecta indicios constatables de un gnosticismo alejandrino prevalentiniiano que encaja bien con las disensiones grupales y en tensión que se estaban produciendo entre estos y los primeros grupos cristianos o entre grupos cristianos de diversa contextura social. La escasez de estos testimonios, sin embargo, se ve suplida por el conocimiento de fuentes del siglo II d.C. que nos ayudan a reconstruir con bastante grado de certeza aspectos del cristianismo del siglo precedente. Dos de estos documentos ineludibles (aunque no por ellos incontrovertidos en cuanto a sus contenidos) han de ser valorados. La ya mencionada *Epístola de Bernabé*, por una parte, que quizás sea el testimonio antiguo más completo sobre el cristianismo alejandrino que existe y que se puede situar en los comienzos del gobierno de Adriano (117 d.C.) y, por otro lado, las *Enseñanzas de Silvano*, documento que se considera más tardío, seguramente de mediados del siglo II d.C., aunque preserva cierto material muy antiguo.

### 3.1 *Epístola de Bernabé*

Mucho se ha debatido sobre el verdadero carácter doctrinal de esta carta que muchos piensan que debe ser considerada un ejemplo de texto de carácter gnóstico<sup>29</sup>. Lo que parece claro por su contenido es que difícilmente puede ser considerada una *epistula* que se ajuste a las convenciones literarias y de composición propias de este género en la Antigüedad, si las comparamos, por ejemplo, con el epistolario paulino. El tono

---

<sup>29</sup> El texto de esta epístola ha sido transmitido en el *Codex Sinaiticus* (siglo IV d.C.) como apéndice final al NT. Se suele atribuir al Bernabé mencionado en *Hechos*, martirial colaborador de Pablo en su labor misionera. En esta vertiente formal, es digno de reseñar que en el capítulo 9.8 de *Bernabé* quizá se encuentre el ejemplo más antiguo hallado hasta la fecha de escritura del *nomen sacrum* de Jesús con la convencional abreviatura <Iη>. En ese mismo pasaje los comentaristas y paleógrafos suelen incluir una referencia a la cruz <T> en la escritura de la *tau*.

académico y escolar muy del gusto del ambiente alejandrino circundante, está presente en la referencia que se hace de Bernabé, procedente de Chipre (cf. Hc 4,36; 15:39)<sup>30</sup>. En la propia carta se le denomina διδασκαλος (1.8; 4.9). Sabemos que en las primeras comunidades cristianas los “maestros” ocupan una posición relevante junto a otros miembros como los profetas y los apóstoles en la organización y régimen de la comunidad. El papel del maestro consistía en la exposición de las tradiciones en las que se regía la primitiva comunidad (cf. 18-21: “los dos caminos”) por un lado y la propia interpretación de la Escritura por otro (cf. 1-17). Parece evidente que esta epístola es un ejemplo del desarrollo doctrinal y literario de las primeras comunidades y confirma el carácter *escolar* de los primeros cristianos alejandrinos. Indirectamente este escrito se convierte en un testigo riquísimo de las tradiciones exegéticas judías y judeocristianas específicamente alejandrinas. De hecho, como refleja PEARSON (2004: 91), su autor seguramente haya sido un *rabbí* alejandrino convertido al cristianismo que ha proyectado los pulimentados procedimientos exegéticos de la sinagoga alejandrina a la nueva realidad escrituraria cristiana. El propio autor va dejando un rastro muy visible de su procedencia y proceder judíos a lo largo de su composición. Entre otros muchos citamos el sacrificio del ternero rojo (8.1); la interpretación del Salmo 10 (10.10); el episodio de los hermanos Jacob y Esaú (13) o la narración de la celebración del Sabbath (15). Ahora bien, no sólo en el nivel intertextual existen claras concomitancias con la tradición rabínica, sino también en una dimensión heurística mucho más significativa, como la que supone la utilización de métodos exegéticos claramente judíos algunos de los cuales enumeramos:

- (a) La estructura de los contenidos de la epístola dividida en principios *haláquicos* y *hagádicos*<sup>31</sup>.
- (b) El uso del método alegórico de raigambre filoniana.
- (c) El recurso interpretativo al método del *peshet*<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Hemos consultado el texto griego en la siguiente dirección de Internet que se basa en las ediciones canónicas: [http://www.ccel.org/l/lake/fathers/barnabas\\_a.htm](http://www.ccel.org/l/lake/fathers/barnabas_a.htm).

<sup>31</sup> La *halakha* es el cuerpo conjunto de la ley judía de la que entra a formar parte también, por supuesto, la legislación contenida en la *Torah*.

<sup>32</sup> Método interpretativo de la *Torah* empleado por el judaísmo que tiene como idea de fondo el que toda lectura de la Sagrada Escritura se puede realizar dimensionada en dos niveles claramente delimitados. Uno de carácter más general y otro mucho más restringido y oculto, limitado únicamente a unas élites intelectuales. Este procedimiento hermenéutico último es precisamente el *peshet*, muy presente en los rollos de Qumrán.

El sincrético judaísmo alejandrino trasluce en la carga conceptual de este tratado. Por un lado, se observa la presencia de elementos típicos de un judaísmo imbuido por el racionalismo de la filosofía griega abonado a través de la labor de primera fila de Filón de Alejandría y, por otro lado, continúan observándose operativos los principios del rabinismo que, sin duda, habían estado ejerciendo influencia a lo largo de todo el período judío en la Diáspora.

Las narraciones de cuño judío que encontramos en *Bernabé* son todas ellas utilizadas en favor de los intereses del culto judeocristiano emergente, como demuestran ciertos paralelos entre algunos de los aspectos contenidos en esta carta y el discurso de Esteban (Hc 7) en varios aspectos cruciales, como trata de reflejar el siguiente cuadro comparativo:

<b>Paralelismos</b>		
<i>Epístola de Bernabé</i>	<i>Discurso de Esteban (Hch 7)</i>	
La actitud expresada hacia el templo de Jerusalén y su culto.	16,1-2	
La interpretación del motivo del “becerro de oro” en la historia de Israel.	4,7-8	7,38-42
Una cristología común del título mesiánico de “el Justo”.	6,7	7,52

Según BARNARD (1966: 51), uno de los mayores expertos en la literatura cristiana primitiva, la redacción final de esta obra debió de definirse en la segunda década del siglo II d.C. En ese momento, casi con toda probabilidad, pudo utilizar como modelo compositivo el libro de los *Hechos*. Esta hipótesis, sin embargo, presenta otras posibilidades de refutación, ya que el tipo de cristianismo que representa pudo haber sido introducido en Alejandría poco después de la muerte de Esteban. En este contexto, podemos reconocer que del suelo del cristianismo egipcio pueden haber germinado las semillas preparatorias plantadas por los judíos alejandrinos allí aposentados que tendieron a ignorar el templo y otras observancias rituales propias del judaísmo “tradicional” en favor de una interpretación “espiritualizada” de su herencia religiosa.

Especial relevancia en la lectura de *Bernabé* cobra su peculiar concepción escatológica de la historia y su autoconsciencia de estar viviendo

un verdadero “tiempo eje” que desembocará inminentemente en la llegada de una nueva era que se avecina (2, 1). Más allá del valor intrínseco de esta escatología, hay que situar esta insistente presencia de una “atmósfera de los tiempos finales” como una de las características más idiosincrásicas del cristianismo alejandrino desde sus orígenes. Naturalmente, la concepción de tiempo final en *Bernabé* lleva implícita una interpretación mesiánica descrita no en términos de esperanza en la restauración del reino de Israel y su templo (cf. 4, 12; 4,7; 7,2; 15.5), sino en el acontecimiento mesiánico cristianamente razonado como “el juicio de vivos y muertos”.

Históricamente se puede observar en este escrito un reflejo claro de la situación sociohistórica contemporánea a la fecha de su redacción final. Judaísmo y cristianismo estaban viviendo su primer gran pulso rupturista, seguramente como resultado de la destrucción del templo del año 70 d.C., cuya consecuencia más importante quizá fuese la consolidación del fariseísmo y la extensión entre los judíos palestinos y también de la Diáspora de la maledicente bendición –permítaseme el oxímoron que debemos a KOHLER– de la *הַמִּיְנִים בְּרִכַּת* *Birkat ha-minim* “bendición de los herejes”, que tuvo sus consecuencias prácticas casi inmediatas en la expulsión de los cristianos (*norim*) de las sinagogas. Las referencias en la carta a los judíos (“el viejo pueblo”) marcan clara oposición frente a los cristianos, que son considerados un “nuevo pueblo” que también es denominado genéricamente como la *nueva iglesia* (cf. 7, 11 ἐκκλησία).

El conflicto entre los dos grupos pudo haberse recrudecido drásticamente en ocasión de la revuelta de justificación mesiánica provocada por los judíos contra Roma en tiempos de Trajano con las consabidas consecuencias de la aniquilación de la comunidad judía. Ignoramos por completo si los judeocristianos que se habían separado previamente del judaísmo también fueron eliminados entonces o si perecieron junto al resto de los judíos.

El cristianismo alejandrino conformado por los antiguos judíos relegados de su comunidad original pudo haber quedado reflejado en el mensaje de *Bernabé* que representaría, por tanto, una especie de *tercera raza* de cristianos, tal como proclamaba el *Kérygma Petri*, oración transmitida por Clemente de Alejandría de manera fragmentaria y que puede que fuese compuesta a finales del siglo II d.C. Sin embargo, los cristianos que se encuentran reflejados en *Bernabé* no agotan todas las posibilidades grupales que se pueden reconstruir. De hecho, es lícito pensar que desde el siglo I d.C. existían otros cristianos viviendo en Alejandría diferentes de los



reflejados en esta carta. De hecho, como bien matiza PEARSON (1990: 455), este documento puede que esté reflejando algún tipo de polémica intracristiana que incluiría una posición antignóstica que podemos reconstruir a partir de las frecuentes referencias a una práctica gnóstica de carácter haláquico y exegético. En este sentido encontramos claros paralelos con el cristianismo de orientación ascética y espiritualista que existe en la literatura apócrifa de este período temprano tanto en el *Evangelio de los hebreos*, en el pasaje en el que *Bernabé* advierte que algunos defienden que el pacto es tanto suyo como nuestro (cf. 4.6 ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν), como también en el *Evangelio de los egipcios* con el que se pueden establecer estrechas vinculaciones si atendemos a expresiones contenidas en Bernabé como en la exhortación a sus lectores a μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μολύσκετε (4.10). Importante en este punto es comparar esa visión con la descripción confeccionada por Filón de los *terapeutas* de los que afirma que viven en una vida de completo estudio y meditación solitarias en sus propias celdas y que se reúnen sólo para la celebración del Sabbath<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Esta información de Filón (*De vita contemplativa* 30) sobre los *terapeutas* ha hecho correr ríos de tinta. Esto no es un testimonio cualquiera. Se trata, sin temor a equivocarnos, del testimonio fundacional del que partirá el monasticismo cristiano *in nuce*. Las formulaciones sobre las organizaciones monásticas extraídas por Filón fueron adaptadas y difundidas por la historiografía eclesiástica a través de la obra de Eusebio de Cesarea, quien, sin duda, pensaba que estos primitivos ascetas que desarrollaban una religión espiritual y de praxis ascética representaban a grupos cristianos primitivos que se habían ido alejando precisamente por estas ideas de la ortodoxia judía. A lo largo del tiempo, no han faltado opiniones que hayan puesto en entredicho la opinión de la historiografía cristiana y hayan valorado a los *terapeutas* como judíos ortodoxos que se habían separado de la sinagoga para exacerbar su observancia ascética. Estas dicotomías parece que han sido superadas a lo largo del siglo XX, por lo que hoy la *doctrina recepta* defiende una identidad cristiana para este grupo. De hecho, recientemente se ha tratado de rebuscar una origen precristiano a la práctica monástica a través del estudio del tratado filoniano y de la propia estructura arquitectónica de los primeros monasterios con la pretensión de tratar de recabar datos para demostrar un supuesto origen pagano de fondo pitagórico para las primeras comunidades monásticas de los *terapeutas*. Esta es la línea de argumentación que adopta FERNÁNDEZ-GALIANO (1993) quien a lo largo de una argumentación no del todo convincente y una interpretación de las fuentes cuanto menos dudosa, no aporta nada a la discusión del tema sobre el cristianismo alejandrino, por más que la identidad de esos *terapeutas* cristianos se entienda como capital para conocer la orientación de las primeras comunidades en la capital del delta. La cuestión de los *terapeutas* y el origen de la vida monástica (lo mismo se podría decir del cenobitismo) que se dio precisamente en Egipto no es, sin duda, una evolución meramente casual, sino que responde a la peculiar naturaleza espiritual, teosófica, hermética e intelectual del cristianismo egipcio cuyos orígenes más profundos estamos tratando de reconstruir.

### 3.2 *Las enseñanzas de Silvano*

En la biblioteca de Nag Hammadi (NHC VII, 4) también se ha encontrado otro documento todavía mucho más afín al tipo de religiosidad sincrética e intelectual apadrinada por Filón. Existen muchos puntos de contacto con el planteamiento desarrollado en *Bernabé*. Las dos son obras magisteriales o de escuela “teosófica” y hay puntos de contacto entre ambos escritos. Ambos marcan una gran distancia respecto al demonio y lo caracterizan como malvado (*Silvano* 85, 17). La tradición de los dos caminos también está muy presente en *Silvano* (103, 14-26), etc. Sin embargo, en lo relativo a su valor documental como testimonio para la disección de la primitiva comunidad alejandrina hay diferencias notables. En *Silvano* no hay huellas de conflicto alguno entre cristianos y judíos. Los únicos oponentes detectables en este tratado son los gnósticos. Además, el énfasis escatológico tan visible en *Bernabé* desaparece totalmente cuando uno se fija en la visión adoptada en *Silvano*. También se puede hablar de diferencias importantes en la cristología, que recibe un tratamiento claramente teosófico del *lógos* joánico o de la *Sophía* en *Silvano*, composición claramente exhortativa o protréptica, de la que no observamos trazas en *Bernabé*.

Más impactante es el paralelismo que se produce en el tono sapiencial entre *Silvano* y 1 Cor 1-4, donde la comunidad paulina trata de resolver la elevada controversia interna sobre el hecho de si el ser humano está verdaderamente preparado para asimilar y formar parte de la sabiduría de Dios. Indirectamente, *Silvano* da respuesta a estas controversias internas de la comunidad de Corinto proponiendo una exhortación al conocimiento de uno mismo como requisito ineludible previo para alcanzar una vida sustentada por la sabiduría y por la virtud, contrapunto práctico de la especulación sapiencial (cf. *Silvano* 91,34-92,29). Pablo no está a favor de este tipo de sabiduría por lo que se deduce de los primeros capítulos de *Corintios*<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Retomando algo que ya tratamos en la parte inicial de este trabajo podría postularse que el individuo que introdujo este tipo de corrientes sapienciales en Corinto pudo ser el judío Apolo tantas veces mencionado. De hecho, no es descabellado proponer que en los lugares en los que se documenta la presencia del egipcio Apolo, tanto en Corinto como en Éfeso, este hubiera puesto en marcha una verdadera “escuela de Apolo” en las que él enseñaría el Evangelio siguiendo las doctrinas de la tradición sapiencial tan instaurada en el cristianismo alejandrino del que él mismo procedía.

Como balance general a las tendencias que hemos ido seleccionando a través del comentario sucinto de los documentos anteriores podemos afirmar que, como no podía ser de otra manera, tanto el judaísmo helenístico del siglo I-II d.C. como el cristianismo o precristianismo tienen como característica definitoria principal su carácter no monolítico y su amplia variedad de manifestaciones. De hecho, en origen, las grandes variedades del judeocristianismo en evolución responden a las diferentes y variadas formas de judaísmo helenístico que existían en Alejandría y que se habían ido fraguando al albur de la historia<sup>35</sup>.

Filón de Alejandría se erige como el tamiz y figura central sobre la que pivotan todos estos matices en la división de las primeras manifestaciones amalgamadas de un pensamiento religioso en ebullición y tensión magníficas. De hecho, el pensamiento filoniano pudo evolucionar en el caso de algunos de sus discípulos hacia la conformación de los novísimos cristianos. A creer esto contribuye la idea de que muchos de los escritos de Filón han sido preservados para la posteridad gracias a la mediación de los cristianos alejandrinos. En clara complementariedad con esta evolución, se puede constatar que el original judaísmo explotado por Filón acabó agotándose en sí mismo y se convirtió en una vía muerta tras las revueltas judías de los comienzos del siglo II d.C. Bien al contrario, fueron los cristianos de Alejandría, como transmiten Clemente y Orígenes, quienes lo vieron en su iluminada visión de la sabiduría divina y en su interpretación de lo Trascendente como un verdadero predecesor. Es este carácter de profunda experiencia contemplativa de Filón el que se intuye en el germen cristiano que transmiten las *Enseñanzas de Silvano*, sin embargo, esta descripción no cubre, ni mucho menos, las variedades del cristianismo del siglo I d.C. De hecho, como hemos tenido ocasión de ver, en *Bernabé* hemos constatado una característica apocalíptica dominante sin olvidar que, como vamos a repasar en el siguiente capítulo, las tendencias radicalmente acósmicas de la gnosis de esa época también tendrán su cabida en ese conglomerado doctrinal e ideológico que desembarcará en la riquísima teología alejandrina de la que se nutrirán los prime-

---

<sup>35</sup> En términos generales, tiene sentido la afirmación de PELÁEZ (2007: 127) quien afirma que el núcleo del fundamental del judaísmo helenístico, más que una helenización aguda de los judíos, consistió en la transmisión de la proclama judeobíblica. Este mensaje se selló con la proclamación del verdadero Dios, mediante la negativa, muy escandalosa, a tomar parte en los cultos paganos; con la proclamación del verdadero camino de la piedad, mediante el cumplimiento de los preceptos, también escandalosos de la Torá y con la proclamación de la verdadera esperanza, mediante la profesión de fe en la misión de Israel, incluso en las épocas sombrías, de la inmensa mayoría de los judíos de la Diáspora.

ros padres apostólicos y que estará plenamente vigente alimentando los debates eclesiológicos más elevados hasta el fin del siglo IV d.C.

Ese abigarramiento y variedad de ideas dentro del seno de las primeras organizaciones comunitarias no puede responder más que al carácter eminentemente plural de la comunidad cristiana de Alejandría que abordaría paulatinamente a lo largo de los dos primeros siglos la nueva fe con interpretaciones sutilmente diversas del mensaje cristiano. Esas matices claramente acabarían siendo una consecuencia de la relación y dependencia de estos grupos con respecto a las diferentes ramas del judaísmo de las que se derivaban directamente y de las que no son sino una continuación reinterpretada en clave intelectual, sincrética e igualmente poliédrica de las corrientes filosóficas que inundaban el privilegiado pensamiento alejandrino de este período. En definitiva y adelantándonos ya a las conclusiones globales, podría aseverarse que un judaísmo alejandrino en esencia muy plural acabará dando lugar a un cristianismo extraordinariamente rico y diverso en Alejandría.

### *3.3 Identidad y organización social de los grupos cristianos en Egipto*

La mayor parte de la literatura cristiana de los siglos II y III que hemos detallado es de carácter anónimo o pseudónimo, por lo que resulta muy difícil extraer de este tipo de fuentes información sobre el tipo de audiencia que tenían sus autores o los grupos sociales que los textos reflejan, datos claramente fundamentales para la intelección de las características grupales de estas primeras comunidades. Como sabemos, la situación mejora considerablemente a partir de la época de Clemente y, especialmente, en Alejandría (la situación de la  $\chi\omega\pi\alpha$  es mucho más controvertida), pero aún así sigue siendo muy difícil sacar conclusiones sobre la situación social de los grupos cristianos de la tercera centuria. Pese a todo y reconociendo la débil apoyatura documental con la que trabajamos, hemos de aventurarnos a usar las fuentes existentes a nuestra disposición para obtener un esquema claramente provisional de la situación sociorreligiosa que reflejan los textos<sup>36</sup>.

Los primeros cristianos de Alejandría formaban indivisiblemente parte de la población judía. En los revueltos tiempos de Trajano, según opina JAKAB, puede que surgieran los primeros miembros de lo que posteriormente denominaremos cristianismo a partir de los herederos judíos

---

<sup>36</sup> Una sinopsis general de la situación de los judíos en Egipto es la ofrecida por MODRZEJEWSKI (1995).

de la espiritualidad de Filón formados en la παιδεία helenística. En un principio serían algunos representantes descollantes de la elite urbana, que poseían los medios económicos y un cierto nivel cultural. El estrato de estos primitivos grupos de cristianos podría estar compuesto por prosélitos y por los conocidos como “temerosos de Dios”. Sin duda, estos cristianos disfrutarían de una filiación original bastante diferente a la de otros grupos religiosos del judeocristianismo. Sus tendencias religiosas aparecen bien consolidadas, pues son los herederos naturales y transmisores de las obras de Filón y de la Biblia de los *LXX*. El clima intelectual sincrético de Alejandría también les permitiría abrirse a la cultura helenística, filón intelectual en el que florecería muy cómodamente el gnosticismo cristiano.

JAKAB (2001: 56) destaca la importancia del breve relato indirectamente transmitido por Clemente del *Kérygma Petri* (‘predicación de Pedro’) que Clemente de Alejandría ha conservado en algunos fragmentos<sup>37</sup>. Su atribución a Pedro y su referencia a “los Doce” sitúa el texto en la tradición apostólica de cuna jerosolimitana (frag. 3), refleja, además, una cristología del *Lógos* y mantiene una fe en un único Dios que creó el mundo y que está capacitado para causar su fin. Su temática encuentra paralelos evangélicos evidentes en las profecías sobre la llegada, muerte y resurrección de Cristo. Es el primer texto alejandrino que utiliza el término χριστιανός a los que define como una “tercera raza”. Este texto delinea una variedad de cristianismo que inaugura una trayectoria cristiana que está bien definida en el tipo de cristianismo al que alude Clemente. Es como si el propio autor pretendiera dar carta de naturaleza a sus propias concepciones cristianas y utilizara este *exemplum* petrino como base para su argumentación. El carácter de unidad eclesial auspiciada en una sola fe universal que reclama el propio Ireneo (*Adv. Haer.* 1.10.3) en el siglo II d.C. responde al mismo tipo de concepciones cristianas del *Kérygma Petri*. No obstante, la expresión de Ireneo es de carácter tan general como abstracto y resulta bastante débil, especialmente en su consideración del cristianismo alejandrino, pues, como hemos tenido ocasión de comprobar en nuestro recorrido por las fuentes, hubo otras formas de cristianismo muy divergentes a la propuesta por Ireneo, tales como el cristianismo de tendencias apocalípticas y escatológicas contenido en la *Carta de Bernabé* o el modelo de *pedigree* sapiencial y de aliento filoniano que

<sup>37</sup> Es en su obra *Strómata* donde Clemente introduce estos elementos de la predicación petrina (cf. 6.5.43; 6.15.128; 6.6.48; 6.5.39).

encontramos en las *Enseñanzas de Silvano* que fueron germinando durante el siglo primero y que, en algunos casos, se consolidarían a lo largo del siglo segundo d.C. No obstante, el variado panorama no se agota en estos escuetos testimonios, sino que va más lejos. Como propuesta de conjunto, se puede partir de la de VAN DEN BROEK (1996: 181-96) quien reconstruye hasta seis grupos de cristianos de características en algún aspecto diferentes para la Alejandría de comienzos del siglo II d.C. En ese horizonte plural destacan especialmente dos grupos identificados en la literatura de los evangelios apócrifos. El *Evangelio de los hebreos* que sabemos que fue utilizado como material litúrgico por los judeocristianos de Alejandría y que, además de ciertas adhesiones a la predicación de Santiago, tiene visos de haber sido compuesto bajo la influencia de los modelos de la teología de carácter sapiencial vigentes en Alejandría.

También otro apócrifo, el *Evangelio de los egipcios*, fue utilizado por un grupo de cristianos de habla griega y, a la luz de los hallazgos, residentes en el barrio de Alejandría de Rakhotis en el que se situaba la población egipcia autóctona. Este grupo llevará a cabo prácticas orientadas hacia el ascetismo y se situará en la tradición de los Terapeutas judíos que vivieron en comunidad en el oeste de Alejandría.

Ejemplos como el siguiente tomado de los *Oráculos sibilinos* han llevado a Van den Broek a postular también tendencias apocalípticas a tenor de pasajes como el siguiente:

ὧ μέγα δειλοί ὑστατῆς γενεῆς φῶτες κακοεργέες αἰνοί νήπιοι οὐδὲ νοοῦντες, ὄθ', ἠνίκα φύλα γυναικῶν μὴ τίκτωσιν, ἔφω τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων (*Orac.Syb.* 2.161-164) “hombres malvados de la última generación, malhechores, terribles, insensatos e ignorantes, que, cuando las tribus de mujeres no dan a luz, ha surgido la época de los hombres mortales.

Esta expresión profética del final de los tiempos se le atribuye al propio Jesús en el *Evangelio de los Egipcios*, pero aquí aparece totalmente transformada en una expresión de carácter encrático (es decir, haciendo hincapié en la práctica ascética) de la escatología final.

DORIVAL (1999) completa el cuadro con otra cepa de cristianismo que pudo representar un grupo bastante popular de convertidos denominados genéricamente *simpliciores* de los que no nos han quedado escritos.

VAN DEN BROEK (1996: 206-234) añade dos grupos más de claro sabor gnóstico dentro de este entramado de influencias que daría lugar a grupos profundamente educados y versados en la filosofía neoplatónica y/o neopitagórica de su tiempo. Entre ellos gozarían de gran prestigio y utilidad obras como el Ἀυθεντικός Λόγος (*El Discurso Auténtico*: Nag Hammadi

VI.3) y, por otro lado, el difícilmente clasificable *Eugnosto el Bienaventurado* (Nag Hammadi III.3), cuyas ideas también serían claramente heterogéneas en su seno<sup>38</sup>. Por último, también se ha afirmado que los miembros de la que posteriormente sería fuertemente perseguida facción de los marcionitas (cf. las crudas acusaciones que sobre ellos vertió Clemente en su polémica contra ellos en *Str.* 3.3.12) puede ser interpretado en origen como un grupo independiente en el complejo seno del primer cristianismo alejandrino.

En lo que se refiere a la organización de los primeros grupos, JAKAB (2001) ofrece una panorámica bastante coherente con el objetivo de describir las formas de estructuración de estas primeras comunidades alejandrinas. La conclusión a la que llega también vuelve a ser la de la continuidad entre el judaísmo alejandrino y las primeras congregaciones de cristianos como tales. Enumeramos en lo que sigue algunas de estas formas típicas de organización que los cristianos perfilaron e idearon:

- (1) *Presbiterado*. De esta institución matriz surgirían posteriormente los obispos (ἐπίσκοποι), por lo menos, hasta finales del siglo III d.C. Los maestros que liderarán las grandes escuelas filosóficas del cristianismo alejandrino se insertan en esta misma línea evolutiva<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> El tratado *Eugnosto el Bienaventurado* (Nag Hammadi III.3) refleja la existencia durante el siglo I d.C. de un grupo judío de credo independiente que bien se podría definir como gnóstico. Este tratado contiene un discurso de revelación desarrollado en el ámbito celeste y que se presenta en forma de carta didáctica. Sin duda, no se trata de un tratado cristiano, sino de una muestra del judaísmo gnóstico de la época que también queda bien representado en otro escrito hallado en Nag Hammadi, la *Sabiduría de Jesucristo*. La versión griega de este escrito hay que situarla a finales del siglo I d.C. en Alejandría. Sus ideas influirán enormemente en Valentín y Basílides. Un interesante y documentado repaso al peso de la tradición judía en la conformación de la propia autoconsideración del gnosticismo la ofrece PEARSON (1990: 122-135). Disponemos en español de una traducción completa en tres volúmenes de los textos gnósticos de Nag Hammadi editada por PIÑERO *et alii* (1997, 1999 y 2009).

<sup>39</sup> Los maestros desempeñaron un rol muy importante en la vida de las primeras comunidades cristianas. El nombre más destacado entre todos ellos fue el de Panteno, cuya actividad se desarrolló durante los tres primeros cuartos del siglo I d.C. La cronología relativa hace que se sitúe en el período mencionado a este maestro (διδάσκαλος), según la referencia que alude a su actividad didáctica en (Eus. *HE* 5.10.1). En la descripción del papel desempeñado por Panteno, Eusebio alude a las características de escuela filosófica de corte estoico eminentemente helenístico que caracterizaba su esencia, como transmite el texto griego que da preeminencia al papel desempeñado por el propio Panteno como responsable de la transmisión de las enseñanzas (Eus. *HE* 5.10.1). Sin duda, será la actividad itinerante y privada de estos maestros del siglo II d.C. la que desembocará en la fundación de la

(2) *Sinagoga*: el modelo de organización era el que se había llevado tradicionalmente en la “gloria de Israel”.

Está bastante claro que el papel de los presbíteros fue muy importante, sin embargo, hasta la llegada a la sede episcopal de Demetrio no podemos decir lo mismo de los obispos. La lista que enumera a los sucesores de Marcos en Alejandría tiene todo el aspecto de ser una construcción artificial conservada por Eusebio y llevada a cabo por el historiador y apologista Julio el africano (ca. 160-240).

La especial terminología utilizada en estos pasajes por Eusebio es especialmente significativa, ya que pone un fuerte énfasis en el término λειτουργία ‘servicio’. Curiosamente, no existen menciones explícitas a la subordinación de unos líderes a otros. Esta peculiar situación en la jerarquía alejandrina casa afinadamente con la afirmación de Jerónimo (*Epist.* 146.1) quien sostiene que hasta la época de los obispos Heraclas y Dionisio los propios presbíteros tenían la facultad de nombrar a uno de ellos para que desempeñara el rol ministerial de obispo. No debemos aventurarnos a extraer más conclusiones sobre cómo se desarrolló la institución del colegio presbiteral antes de Demetrio o qué papel real desarrollaron las personas que figuran en la lista de Eusebio.

De lo que no caben dudas es que Demetrio desempeñó un rol esencial en la articulación de la jerarquía en el cristianismo egipcio, hasta el punto de recibir el título de fundador de la Iglesia de Egipto, por su activo papel en la evangelización expansionista hasta la zona de la χώρα egipcia. Es durante el episcopado de Demetrio, como comenta el propio Clemente, cuando presenciamos el paso definitivo de una comunidad cristiana plural, atomizada y autónoma a una verdadera organización eclesial visiblemente institucionalizada. Este proceso iniciado por Demetrio se verá finalmente consumado en tiempos del patriarca de Egipto Demetrio el Grande.

Para terminar, dedicaremos sólo unas palabras a delinear el *retrato robot* del cristiano medio y de su extracción social. Sobre este tema JAKAB (2001: 257-292), con el apoyo de un testimonio de (*Paed.* 2.6.34), opina

---

gran escuela catequética de Alejandría a partir del siglo II d.C., tradición muy específica del cristianismo alejandrino que según VAN DEN BROEK (1996: 199) no se organiza “institucionalmente” hasta bien tarde: “the whole idea of a Christian school with a διαδοχή of teachers handing down a fixed tradition of learning to their pupil successors is completely false, at least until the second decade of the third century”, rechazando, entre otras, la tradición de maestros como Atenágoras que dirigían una escuela de estas características en un período anterior al episcopado de Demetrio.



que los primeros cristianos que podemos identificar pertenecían a una clase social media y gozaban de una vida confortable. Esta aseercción patristica contrasta con la opinión de otros autores, algunos de ellos paganos y por ello sospechosos de parcialidad y de emitir juicios subjetivos o pretendidamente negativos que, como Celso (*Ver. Doc.* 11), filósofo epicúreo que atacó furibundamente en sus escritos a los cristianos, afirmaban que los cristianos eran simples artesanos y sus mujeres de avanzada edad. Coetáneo de Celso, el filósofo cristiano Atenágoras, quien por el estilo argumentativo de su apología parece que pudo frecuentar la escuela catequética de Alejandría, reconoce que algunos cristianos egipcios son esclavos con derechos de propiedad de terrenos y personas con medios económicos solventes.

A la vista de este *patchwork* de opiniones varias, lo más sensato será considerar que la mayor parte de los integrantes del cristianismo en los siglos II y III d.C. procedían de los más diversos estratos de la sociedad alejandrina.

#### 4. GNOSTICISMO EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EGIPCIO

El título del presente apartado no debe inducir a equívocos por lo pretencioso, pues sólo trata de hacer un fugaz recorrido por las fuentes consideradas como gnósticas o cristiano-gnósticas, especialmente de las datadas en el siglo II d.C., para tratar de valorar críticamente si la tesis planteada originalmente por BAUER (1934) de considerar el cristianismo como una herejía gnóstica tiene visos de plausibilidad histórica a la vista de lo que hoy se sabe de la complicada y sugerente cuestión de la *γνώσις*, especialmente si se tiene en cuenta que la mayor parte de los testimonios de literatura gnóstica proceden de los diversos grupos intelectuales de corte gnóstico que fueron surgiendo paulatinamente a lo largo del siglo II d.C. en Alejandría<sup>40</sup>. Además, la simbiosis entre gnosís (o religión gnóstica) y cristianismo tuvo mayor presencia en Egipto que en cualquier otro rincón del mundo Mediterráneo<sup>41</sup>. Esta especificidad (no del todo exclu-

---

<sup>40</sup> El término gnóstico suele aparecer como una autodenominación elegida por un grupo sectario (entendido en términos sociológicos) con la que se designan como *γνώστικοι*, en el sentido de poseedores de una revelación intelectual que les permite acceder a un conocimiento esotérico.

<sup>41</sup> Una síntesis profundamente analizada de las fuentes gnósticas ha aparecido recientemente de la magisterial mano de PEARSON (2007). En ella se detallan pormenorizada-

siva si se tienen en cuenta otros testimonios gnósticos orientales procedentes del desconocido Imperio parto) de lo gnóstico en Egipto estará en la base de una simbiosis constante y bidireccional con el cristianismo en este período, por lo que su estudio más que justificado nos puede aportar datos reveladores que nos permitan aproximarnos a la esencia del pensamiento cristiano original en el mismo epicentro de lo gnóstico, en cuya descripción teórica general ahora no nos podemos detener<sup>42</sup>.

En su obra *Adversus Haereses* Ireneo delimita los orígenes de la herejía denominada de manera inadecuada *gnosis*, es decir, ‘conocimiento’. Esta actividad herética la retrotrae Ireneo hasta Simón de Samaria (cf. Hc 8:9-24) y en línea sucesoria a Menandro al que, a su vez, sucederá Saturnino de Antioquía y, por fin, Basíledes que promulgó su sistema en Alejandría (*Adv. Haer.* 1.24.1). Ireneo no deja claro sobre dónde aprendió su doctrina ni tampoco si su verdadera patria era Alejandría. Eusebio (*HE* 4.7.3-4) interpreta las informaciones de Ireneo de esta guisa:

ἀπὸ γοῦν τοῦ Μενάνδρου, ὃν διάδοχον τοῦ Σίμωνος ἤδη πρότερον παραδεδώκαμεν, ἀμφίστομος ὡσπερ καὶ δικέφαλος ὀφιδῆς τις προελθοῦσα δύναμις δυεῖν αἰρέσεων διαφόρων ἀρχηγούς κατεστήσατο, Σατορνῖνόν τε Ἀντιοχέα τὸ γένος καὶ Βασιλείδην Ἀλεξανδρέα (Eus. *HE* 4.7.3) “Entonces, a partir de Menandro, al cual ya lo hemos mencionado antes como sucesor de Simón, se produjo una especie de poder en forma de serpiente de dos cabezas y doble boca y estableció a los líderes de dos herejías: Saturnino de linaje antioqueno y a Basíledes de Alejandría”.

De estas líneas se podría colegir erróneamente que el gnosticismo egipcio comenzó con Basíledes en Alejandría. Más adelante Ireneo comenta que Valentín, contemporáneo de Basíledes en Alejandría, “adaptó los principios fundamentales de su denominada escuela gnóstica en

---

mente todas las fuentes primarias consideras gnósticas haciendo especial hincapié en las diferentes tradiciones de “gnosis” que se pueden reconstruir a partir de los textos, especialmente, a partir del análisis del corpus de códices hallados en Nag Hammadi, de alguno de los cuales él mismo es editor.

<sup>42</sup> Imprescindibles para conocer el mundo del gnosticismo en Egipto y sus puntos de contacto doctrinal e ideológico con el cristianismo y, subsidiariamente, con el judaísmo egipcio son las obras de PEARSON (1990; 2004). Nuestros datos dependen ostensiblemente de las conclusiones alcanzadas por este autor. Como punto de partida general, merece especial atención el artículo dedicado al “Gnosticism as Religion” (2004: 201) que desentraña y sintetiza la maraña de criterios definitorios de gnosticismo desde una perspectiva multifactorial (doctrinal, teológica, antropológica, mítica y ritual).

Alejandría a su propio sistema”. Si el complejo mito gnóstico que encontramos en el *Apócrifo de Juan* (Nag Hammadi II,1; III,1; IV,1) procede de Siria o de Alejandría es una cuestión propia del debate erudito pero que no modifica un ápice nuestra consideración del proceso histórico<sup>43</sup>. Lo que sí parece claro es que este mito tiene una forma de gnosticismo judío y que era conocido en Alejandría antes de la irrupción de las doctrinas de Basílides y Valentín. Aunque hay algunos que se apartan de esta postura, hay bastante unanimidad en el hecho de que tanto Valentín como Basílides representan una variante cristiana del gnosticismo. El último gran estudio sobre Basílides llevado a cabo por LÖHR (1996) defiende con rotundidad el contenido cristiano de sus enseñanzas y, aunque no lo niega, rebaja el carácter estrictamente gnóstico de muchas de sus concepciones religiosas o teosóficas.

Estos dos grandes maestros cristianos, así como otros miembros de estas escuelas “heréticas” (Carpócrates, Isidoro, Epífanos, etc.) son los primeros representantes de maestros egipcios de los que nos han llegado noticias de su nombre. Además de sus numerosos escritos contamos con muchísimo material escrito en copto que nos informa de la riqueza y persistencia de la que gozó el gnosticismo en suelo egipcio por entonces que merecería un tratamiento específico. Sin duda, la actividad de estos maestros, algunos de ellos itinerantes, que introdujeron sus enseñanzas en la  $\chi\omega\rho\alpha$ , da muestra de cierto aperturismo para recibir o, al menos, tolerar como válidas nuevas enseñanzas de carácter religioso alternativas. En resumen, podría decirse que establecer compartimentos estanco indivisibles entre los dos ejes polares de *ortodoxia* y *herejía* supone, a la luz de los datos que hemos contratado, un verdadero anacronismo si lo referimos a la situación del cristianismo alejandrino hasta finales del siglo II d.C. e incluso hasta épocas muy ulteriores si nos referimos a la situación de otras partes de Egipto. Está claro que esa división creada modernamente y desarrollada teóricamente por Bauer está cargada de adherencias posteriores basadas en un cristianismo egipcio modélico y cimentado sobre la idea ortodoxa y monolítica de la *Gran Iglesia* de los siglos posteriores. Vamos a desarrollar ahora un poco más detenidamente estas importantes

---

<sup>43</sup> La dimensión explicativa de carácter mítico y el papel del propio mito entre los gnósticos conforman aspectos esenciales de la religión gnóstica. Como medio para dar rienda suelta a sus creencias básicas los maestros gnósticos se sintieron obligados a crear historias que implicaban teogonías, teosofías, antropogonías, cosmogonías y soteriología a través de reinterpretaciones de pasajes clave de la escritura y a tradiciones exegéticas de origen judío. Estos elementos básicos del mito aparecen bien representados en el *Apócrifo de Juan*.

conclusiones, hasta ahora sólo matizadas en el conato de tratar de dar forma final a esta plural expresión del cristianismo primitivo que se forjó, condicionada radicalmente por su ambiente cosmopolita e intelectual en efervescencia, en torno a la ciudad de Alejandría. Para empezar retomamos las tesis de BAUER (1934), por tratarse de la obra clásica que fomentó la discusión sobre el verdadero carácter herético de algunos cristianismos periféricos, entre ellos, sin duda, el alejandrino<sup>44</sup>.

#### 4.1. *La tesis de Bauer revisitada*

Bauer suponía que las fuentes habían silenciado deliberadamente el estatus de Alejandría como uno de los centros de la primitiva misión cristiana, porque la forma de cristianismo de esta ciudad tuvo, hasta bien entrado el siglo II d.C., un marcado carácter gnóstico que era, según él, considerado hereje por la corriente ortodoxa representada de manera evidente en el esquema tradicional de *Hechos* al que ya hemos aludido. Esta visión de Bauer contradecía la concepción de la Iglesia de que la corriente ortodoxa y la autoridad de sus obispos estaban garantizadas providencialmente, ya que provenían directamente de los apóstoles y que las desviaciones de esta corriente, las herejías, habían surgido sólo más tarde. La novedad de las tesis de Bauer supone una inversión de las tesis tradicionales en torno a la relación entre ortodoxia y heterodoxia, hasta el punto de ser totalmente reinterpretadas. Él aduce que originalmente existía una gran diversidad “heterodoxa” de corrientes cristianas y únicamente a partir de final del siglo II d.C., cuando los cimientos de la ortodoxia ya estaban mejor dispuestos y difundidos, estas manifestaciones comenzarían a dejar paso a lo que se iba a convertir en la corriente mayoritaria. En su libro, Bauer, con mayor o menor tino, describe diversos centros del cristianismo primitivo. En todos ellos, a excepción del inamovible centro de Roma, el cristianismo habría sido de carácter heterodoxo. Respecto al caso alejandrino, Bauer lo despacha afirmando que su carácter gnóstico y herético se deduce simplemente del hecho de que los primeros cristianos de Alejandría de los que poseemos nombres eran maestros gnósticos.

Erígida como una solución autorizada muy rápidamente, las tesis de Bauer se difundieron rápidamente entre los círculos de los estudiosos de los orígenes del cristianismo quienes en masa se vieron claramente

---

<sup>44</sup> Bauer destina a la descripción de la herejía alejandrina el segundo capítulo de su obra, pp. 44-60.

influenciados por el pensamiento del erudito alemán hasta el punto de adoptar su terminología dicotómica ortodoxia vs. herejía de manera casi automática. Ahora bien, paulatinamente han ido apareciendo diversas voces con argumentos que rebaten algunos de los puntos expuestos de esa forma por el erudito alemán. Sin embargo, cabe decir que sus tesis se han aceptado de manera más general en el caso de Egipto, región que, sin duda, se ha visto beneficiada por los escasos datos documentales que poseemos para reconsiderar el cristianismo alejandrino. Para sustentar esta teoría el autor aporta diversos argumentos que, como observaremos a continuación, no son todo lo sólidos que Bauer pretende hacernos ver. Así, su apología del cristianismo alejandrino se fundamenta en una interpretación particular de los siguientes hechos:

1. Los primeros cristianos alejandrinos de los que se nos han transmitido sus nombres son todos ellos maestros gnósticos y, por tanto, heréticos.
2. La lista de los diez obispos citados por Eusebio como sucesores de Marcos y antecesores de Demetrio es un mero eco legendario sin base real.
3. Bauer, asimismo, se ve obligado a afirmar por petición de principio que la literatura cristiana hallada en Egipto como el *Evangelio de los hebreos* o el *Evangelio de los egipcios* son productos, en sus palabras de “movements resting on syncretic gnostic foundations” (trad. inglesa *apud* PEARSON 1990: 197).
4. La *Epístola de Bernabé* es caracterizada como un “a thoroughly grotesque allegorization” y defiende para ella un carácter marcadamente gnóstico y un contenido cristológico con aire docético.

Sobre el carácter de estos documentos ya hemos discutido anteriormente llegando a la conclusión de que ninguno de ellos es gnóstico *sensu stricto*, por más que puedan compartir elementos semejantes con las corrientes gnósticas del período. En este sentido, habría que decir que Bauer está en lo cierto cuando reseña que los cristianos de Alejandría más antiguos de los que tenemos noticia histórica evidentemente son los “here-siarcas” Basíldes y Valentín. No obstante, el valor y significado de esta evidencia no está tan claro.

La dificultad explicativa más grave en todo esto parte de la propia metodología con la que opera el propio Bauer a la hora de formular su tesis, ya que muchas de las conclusiones a las que llega para confirmar el carácter herético del cristianismo naciente en el Egipto de la segunda mitad del siglo I d.C. se basan en inferencias indirectas extrapoladas a la

situación de Alejandría en tiempos de Adriano (117-138 d.C.), época en la que estos maestros comenzaban a despuntar. Además, perfila el resultado de su cuadro histórico con inferencias extraídas de los grupos gnósticos del siglo II d.C.

Como vemos, Bauer traiciona su propia tarea historiográfica haciendo generalizaciones que pecan de cierto religiocentrismo de tinte protestante en el contenido, deslegitimando, a su vez, las conclusiones que alcanza, ya que todas ellas tratan de dar forma a un cristianismo original *ad hoc* a través de la interpretación –subjetiva u objetiva– de hechos atribuibles a fases posteriores de la evolución del pensamiento religioso de las comunidades cristianas.

Consciente del déficit de estas explicaciones, Pearson en varias de sus contribuciones ha tratado de llenar de contenido las lagunas hermenéuticas detectadas en la hipótesis de Bauer y, para ello, ha tratado de indagar en la prehistoria de la herejía con un repaso a la posición del gnosticismo en los primeros tiempos del cristianismo egipcio.

#### 4.2 Valentín

Epifanio de Sálamis nos transmite la reseña biográfica de Valentín (o Valentino). Nació en las inmediaciones de Alejandría, seguramente su vida se extendió entre el año 100-175 d.C. En Alejandría recibió sus contrastados conocimientos sobre retórica y griego y entró en contacto con el gnosticismo. A ojos de las fuentes apologistas, los valentinianos no pasaron desapercibidos. Ireneo consideró a los valentinianos como el movimiento herético más peligroso para la iglesia. Sus alertas sobre la peligrosidad de este fenómeno estaban bien fundadas, ya que en un lapso de tiempo brevísimo las ideas valentinianas se dispersaron por todo el Mediterráneo y Asia Menor. De los pocos extractos que conservamos de la obra de Valentín podemos colegir que fue un extraordinario maestro, poeta, un hombre tocado por la mística de la trascendencia y un pastor de almas. Su mérito fundamental, del que ya se percató el propio Tertuliano, fue el de ser capaz de adaptar un abigarrado, sincrético, teosófico y filosófico sistema gnóstico a una nueva versión de la teología cristiana que gozó de un gran número de convertidos desde un principio. Ya desde mediados de la segunda centuria d.C. somos testigos de la riqueza de pensamiento de su sistema que dio pie a que sus ideas se fragmentaran dividiéndose en dos escuelas, la oriental y occidental. La última de ellas parece haber permanecido muy próxima a las enseñanzas del maestro, mientras que la occidental desarrolló ciertas innovaciones que se atribuyen a

su discípulo Ptolomeo en aspectos relativos a la cristología y a la soteriología. Por otra lado, como es natural en los procesos incipientes de conformación ideológica, se constatan debates intragrupalos entre los seguidores de Valentín, a los que el propio maestro no se refería como miembros de una escuela, sino más bien como miembros de una comunidad eclesial (ἐκκλησία). El servilismo comunitario fue uno de los aspectos más destacados de las comunidades valentinianas. El carácter sincrético del grupo se observa en el ámbito del ritual. Se registran testimonios de prácticas rituales entre las que destaca la práctica de una especie de rito místico de iniciación y paso desarrollado en cinco etapas muy delimitadas y en el establecimiento de la práctica eucarística. Sin embargo, constatamos diferencias notables en el ámbito ritual en la tradición bilingüe greco-copta en la que se han legado los escritos valentinianos. Las fuentes para el conocimiento de las tradiciones valentinianas no se agotan en sí mismas, sino que también se pueden valorar en otros escritos como las instrucciones rituales para acceder al Más Allá que se conservan en el *Primer Apocalipsis de Santiago* o, incluso, en otras fuentes coptas. La tradición valentiniana será de largo alcance. La última mención en fuentes cristianas alusiva a este grupo se fecha en tiempos de Justiniano II (692 d.C.), pero esta fecha no representa el fin de la historia, ya que los cristianos gnósticos de hoy incluso usan materiales gnósticos de raigambre valentiniana en su práctica cotidiana.

Tomando como punto de partida el mito sobre la que se sustenta la esencia del grupo gnóstico de los valentinianos vemos que tiene paralelos claros con el mito contenido en el *Apócrifo de Juan*. Estas versiones sintetizan, a su vez, una revisión del mito de Seth, de amplio predicamento entre los grupos gnósticos<sup>45</sup>. Las dificultades interpretativas de estos pasajes se amplifican más si se advierte que la médula del mito valentiniano, muy fragmentariamente conservado, resulta de una refección llevada a cabo por el discípulo Ptolomeo, al que seguramente añadió elementos de fuentes pregnósticas cristianas.

Hasta ahora no hemos incidido en algo que se impone como fundamental para nuestro trabajo. El gnosticismo valentiniano no puede describirse como una entidad uniforme, sino que, todo lo contrario, se manifiesta conectado con toda una serie de elementos heterogéneos proce-

---

<sup>45</sup> Las prominentes y frecuentes alusiones a Seth en la literatura gnóstica constituyen un lugar común dentro del aparatage sistemático de los grupos gnósticos "clásicos", sobre todo para la interpretación de pasajes clave en la relectura gnóstica del Antiguo Testamento (especialmente de Gen. 4.25-5.1-3).

dentes en su mayor parte de la filosofía griega helenística. El pensamiento valentiniano se sitúa en la línea del platonismo medio, pero más importante claramente es su vinculación con fuentes cristianas. Los fragmentos directos del propio Valentín editados por LAYTON reflejan que este tomó como modelos la versión canónica de Mateo (frag. 2), las epístolas paulinas (referencias intertextuales a Roma en los frags. 5 y 6 LAYTON) y probablemente también usó el *Evangelio de Juan*. De hecho, en una de las homilías valentianas hay una referencia explícita a la θεοῦ ἐκκλησίᾳ, lo cual puede implicar una especie de corpus normativo o fijado de Escrituras desde comienzos del siglo II d.C. Los trazos delineados aquí sobre Valentín, influirán, no cabe duda, en nuestra interpretación del peculiar cristianismo alejandrino.

### 4.3 *Basíledes*

Basíledes puede ser considerado como el primer filósofo cristiano del que tenemos noticia. Se sabe muy poco de su vida y trayectoria, aunque, sin duda, una formación y actividad alejandrinas no se le pueden negar. Sus enseñanzas se desarrollaron a partir del reinado de Antonino Pío. Se reconstruye una fase importante de su formación en Antioquía, donde con toda probabilidad se topó con formas clásicas de gnosticismo que quizá recibió de su contacto con Saturnino. Como no podía ser de otro modo sus influencias son numerosas. Parece que conoció también elementos gnósticos procedentes esta vez de los círculos judíos de Alejandría. Se detectan influencias importantes de las escuelas de παιδεία helenística de la época de corte estoico y neoplatónico. Al igual que Valentín, tuvo a su alcance fuentes neotestamentarias, que se convertirían en canónicas, de manera directa. Fue el primer autor que escribió comentarios sobre los escritos cristianos primitivos dispuestos en su obra en veinticuatro volúmenes *Exegetica* que desafortunadamente no nos ha llegado. La variante gnóstica de Basíledes parece que no tuvo el éxito de los valentinos, pues no hay datos que confirmen que saliese fuera de Egipto. Su vigencia se constata hasta finales del siglo IV d.C., de acuerdo con el comentario de Epifanio (*Panarion* 24). La mayor parte de los pasajes utilizados por Basíledes proceden de fuentes producidas tras su paso por Alejandría. En su obra también se deja notar la presencia del *Evangelio de Marcos* (frag. G LAYTON) y del epistolario paulino (frag. F LAYTON).

A tenor de todo esto, debemos recalcar que la utilización de fuentes cristianas no gnósticas convierte la gnosis de Basíledes en otro testimonio



digno de tener en cuenta en nuestra propuesta de perfil del cristianismo naciente egipcio.

#### 4.4 *La forma del cristianismo primitivo en Alejandría*

En la visión de conjunto que hemos hecho de los primeros maestros gnósticos de formación y contenidos cristianos hemos detectado la presencia de elementos pregnósticos en Alejandría, tanto para los sistemas de Basílides como para el de Valentín. Pero también hemos visto el papel fundamental que han desempeñado los escritos no gnósticos, es decir, las versiones del NT que luego serán fijadas como normativas. Esta situación nos podría llevar a interpretar que, de acuerdo con la terminología y usos de Bauer, en la Alejandría de este período podríamos reconstruir la existencia de grupos cristianos no gnósticos, es decir, no representantes de una desviación herética y que, *mutatis mutandis*, estos podrían representar lo que el propio autor subjetivamente denomina “ortodoxia” o, al menos, “proto-ortodoxia”, incurriendo, como hemos dicho, en un severo anacronismo terminológico. Por todo ello, lo más prudente sería reconocer que en la época de Valentín, Basílides y Carpócrates había en Alejandría toda una variedad de manifestaciones del cristianismo en gestación que a la luz del tipo de literatura que producían, del tipo de tradiciones que asimilaban y de los textos que tenían como objeto de imitación intertextual, nos permitiría plantear ciertas conclusiones sobre la existencia de grupos gnósticos y no gnósticos entre los cristianos. Esta afirmación debe mantenerse incluso si, como sugiere Bauer, no tenemos en cuenta una prueba indirecta aislada de presencia de ramas ortodoxas en Alejandría. El único dato que tenemos para fundamentar esto radica en la existencia de Agripa Castor y sus “ortodoxos” contemporáneos de los que nos habla Eusebio:

πλείστων οὖν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ τῆς ἀληθείας ὑπεραγωνιζομένων λογικώτερόν τε τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχοῦντων, ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τοῖς μετέπειτα προφυλακτικὰς αὐτῶν δὴ τούτων τῶν δηλωθεισῶν αἰρέσεων παρεῖχον ἐφόδους· ὧν εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν ἐν τοῖς τότε γνωριμωτάτου συγγραφέως Ἀγρίππα Κάστορος ἰκανώτατος κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος, τὴν δεινότητα τῆς τάνδρὸς ἀποκαλύπτων γοητείας (Eus. *HE* 4.7.5-7)  
 “mientras la *mayor parte de los miembros de la ἐκκλησία* en aquel tiempo estaban combatiendo por la Verdad y luchando de manera muy razonada por la gloria de los apóstoles y de la iglesia, ya había algunos que mediante sus escritos proporcionaron para sus sucesores recursos de

defensa contra las herejías. De entre estos uno sólo nos ha llegado a nosotros, una poderosísima refutación contra Basílides de Agripa Castor, un escritor muy famoso en su época, descubriendo la astucia de la impostura de este individuo”<sup>46</sup>.

Desgraciadamente no contamos con otras alusiones a Agripa Castor ni de otros miembros de estos grupos que perseguían con tal acritud los postulados heréticos de las enseñanzas de Basílides.

Llegados a un punto en el que hemos dado por sentada la existencia de grupos cristianos no gnósticos en el alba del siglo II d.C. resulta oportuno preguntarnos por la cantidad y presencia de los mismos en el seno de la sociedad alejandrina. Para tal fin, son de bastante utilidad los maestros heréticos que hemos venido caracterizando en este capítulo. Los valentinos nos aportan algunos datos aunque ciertamente encerrados bajo una críptica terminología filosófica transmitida por Eusebio. Podría decirse que los gnósticos espirituales (πνευματικοί) constituían una elite social de pocos miembros, mientras que los cristianos físicos (φυσικοί) representaban una masa de población considerable. Las designaciones antiguas hablan por sí mismas: los πνευματικοί eran considerados los ἐκλεκτοί “los escogidos”, mientras que los φυσικοί se debían a sus intermediarios y eran denominados κλητοί “los llamados”.

Los grupos gnósticos fueron engrosando sus filas mediante la adopción de nuevos convertidos procedentes de las masas de los cristianos *físicos*. Ya hemos visto cómo ellos hacían uso simultáneamente de las escrituras cristianas evangélicas no gnósticas con el fin de lograr su verdadera interpretación. En este contexto surgieron los primeros comentarios al Nuevo Testamento que precisamente saldrían de cálamos y papiros alejandrinos. A mayor abundamiento, el importante argumento de la sucesión apostólica también se vio confirmado en la actitud de los seguidores de Valentín o Basílides quienes, por ejemplo, afirmaban que habían here-

---

<sup>46</sup> Hemos señalado en nuestra traducción en cursiva un pasaje porque refleja el carácter marcado de la traducción y el “religiosocentrismo” con el que opera el traductor. Más allá de la identificación clara de este grupo como “ortodoxo”, término que igual que su antónimo nos parece de uso anacrónico, hay que reconocer un posicionamiento subjetivo injustificado de Lake en su traducción estándar de la muy autorizada colección de textos clásicos de la *Loeb Classical Library*: “now while most of the orthodox at that time were struggling for the truth, and fighting with great eloquence...”. La idea de una ideología comunitaria ortodoxa, fija y universal frente a variantes amenazantes y que no representan el valor de esa tendencia de la “recta opinión” no debería haberse filtrado en la versión del original genitivo absoluto ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν (litt. ‘varones de iglesia’).

dado sus enseñanzas del magisterio del apóstol Pedro a través de la mediación de un tal Glaucas.

Evaluada algunas tendencias generales y conscientes de los riesgos que conlleva una propuesta de estas características nos disponemos a proponer aquellos aspectos centrales que consideramos débiles en la argumentación de BAUER (1934), retomando muchos de los argumentos invocados por Pearson en varios lugares de su prolífica contribución al tema.

(A) Bauer estaba equivocado:

1. En la cuestión fundamental de los orígenes heréticos entendidos del cristianismo de Egipto, al menos, tal y como él lo manifiesta,
2. En la estimación del número de cristianos gnósticos y no gnósticos que él barajaba para ese período.
3. El contacto entre Alejandría y Roma, más allá de las diferentes versiones de la leyenda de Marcos, no tuvo lugar antes del obispado de Demetrio.

Sin embargo,

(B) Bauer sigue siendo una aportación relativamente útil:

1. Al atribuir importancia significativa al papel del obispo Demetrio en el establecimiento de la ortodoxia alejandrina.
2. Los grupos heréticos que aparecen en escena durante el siglo II d.C. tuvieron una importancia determinante, al menos, hasta el surgimiento de la figura cristiana de Panteno, portador de ideas estoicas, quien floreció en tiempos del Emperador Cómodo (180-192) y que a la postre llegaría a ser el líder original de la famosa escuela catequética de Alejandría. Posiblemente Panteno participó activamente en la eliminación de las influencias gnósticas, representando definitivamente un nuevo carácter más ortodoxo y estoico en el cristianismo de la zona.

Finalmente, en esta línea de evolución del pensamiento marcadamente "pro-ortodoxa" también participará Clemente, quien fue el primer miembro de la primera iglesia patriarcal en reclamar el término γνωστικός, adoptando este término a partir de designaciones de grupos heréticos. Así, se demuestra que sobre una personalidad como Clemente, discípulo del gran Panteno, se han cernido numerosas opiniones destinadas a poner en entredicho una verdadera adhesión a la ortodoxia, al imputársele una importante tendencia tolerante a reconocer como válidas diversas fuentes de diverso origen que van desde los propios poetas paganos,

pasando por la filosofía y llegando, nada más y nada menos, que a nuestras “herejías” cristianas, sin mostrar una actitud en exceso hostil hacia las enseñanzas, por ejemplo, de Basílides y Valentín. No obstante esto, hay que valorar la complejidad inherente a un autor antiguo que en casos de haber generado una vasta y variada obra, como testimonia la propia producción de Clemente, en ocasiones se permite el lujo de extraer conclusiones en cierto modo contradictorias. Dicho esto, la postura ortodoxa de Clemente parece fuera de toda duda, máxime cuando podemos contar con declaraciones eclesiológicas de unidad tan claras, así como de distanciamiento de las herejías, como las que presiden el siguiente pasaje:

οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι. πιστευτέον οὖν τοῖς βεβαίως ἔχομένοις τῆς ἀληθείας (Cl. Str. 7.15.90) “así, tampoco nosotros en modo alguno debemos transgredir la norma (litt. el canon) de la Iglesia. Ante todo, nosotros debemos observar la confesión de las cuestiones más importantes, aunque *los otros la transgreden*, pues deben recibir crédito aquellos que se aferran firmemente a la Verdad”<sup>47</sup>.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En los apartados anteriores hemos intentado realizar un bosquejo sobre las escasas y dificultosas fuentes documentales y, en menor medida, arqueológicas que directa o indirectamente puedan reflejar el carácter del cristianismo alejandrino de los orígenes. Partimos de la constatación significativa de la ausencia de alusiones directas en la literatura neotestamentaria canónica que nos permitan observar cuál era el carácter del cristianismo de esa época, salvo algunos datos del grupo de los alejandrinos y las referencias a un acompañante en la misión paulina llamado Apolo.<sup>48</sup> Tras el detalle de las fuentes directas e indirectas y la alusión

---

<sup>47</sup> En otro pasaje próximo (Str. 7.17.107) Clemente atribuye de una manera muy taxativa un origen antiquísimo a la unidad de la Iglesia que llega a postular que las herejías no son más que evoluciones tardías degeneradas que se han desviado de la más antigua y compacta unidad original de la Iglesia.

<sup>48</sup> No debe concedérsele mucho crédito a la justificación de Pablo realizada en Gál 2,7-9 y basada en el acuerdo con Pedro con el fin de dividirse el trabajo, de forma tal que a Pablo le corresponde en turno la misión sobre los gentiles, mientras que Pedro debería encargarse de proclamar el Evangelio entre los judíos. En Alejandría en esa época se

al material papirológico con sus significativas prácticas paleográficas, nos hemos detenido en una tradición extraordinariamente asentada en el estudio de la tradición fundacional de la comunidad alejandrina atribuida de manera consolidada por el cristianismo copto posterior. Sus versiones y el modo en que reconstruye los hechos nos permiten valorar este testimonio como una muestra más de los “mitos de identidad” que se hallan en las primeras fases de consolidación grupal y que apelan constantemente a una tradición de cohesión de los lazos de unión de una comunidad. Esto es especialmente característico en los casos de los grupos religiosos.

Un repaso a la plural y multiforme sociedad alejandrina nos ha parecido necesario y por eso hemos tratado adecuadamente este aspecto en uno de nuestros apartados. Se calcula que durante el siglo I d.C. un tercio aproximado del millón de habitantes que tenía la ciudad eran judíos. En la época que nos interesa Alejandría estaba dividida en cinco barrios según Filón (de los cuales al menos dos serían de judíos).

Desde la época de Alejandro Magno y hasta la época del emperador romano Claudio (37-41) la convivencia de judíos, griegos y otros grupos étnicos no provocó revueltas gracias al ambiente cosmopolita y plural que reinaba en la ciudad desde los tiempos resplandecientes de la Biblioteca y el Museo. La situación cambió radicalmente cuando el dominio romano se consolidó, pues Roma no estaba dispuesta a otorgar a los judíos la preciada ciudadanía romana. Los judíos ahora representaban una entidad foránea por lo que comenzó a haber tensiones entre judíos y griegos que desembocaron en grandes conflictos durante la visita del rey judío Agripa I a la ciudad a su regreso de la celebración de la subida al trono de Calígula en Roma. Tal fue la agitación que se produjo que muchos de los judíos que padecieron este *progrom* se vieron obligados a abandonar sus casas y acabaron concentrados en el barrio, considerado un nuevo gueto judío. La literatura de la época que hemos analizado nos ha ayudado a ver la continuación de las opiniones respectivas sobre los grupos de cristianos que interactuaban en Alejandría en estos primeros siglos con la intención de hacer una filiación de sus tradiciones.

---

calcula que vivía medio millón de gentiles y ni Pedro ni ningún otro apóstol se constata que pasaran por allí. Que Pablo decidiera no ir a Alejandría debió deberse al peligroso ambiente antijudío que reinaba en la metrópoli tras la hostil situación que se estaba viviendo en la ciudad después del *progrom* del año 38. Este ambiente de hostilidad para los primeros judeocristianos alejandrinos pudo ser la causa de la huida de Apolo a otros ambientes más propicios para la difusión de sus ideas como Éfeso o Corinto.

Entre estos grupos hemos destacado en un capítulo independiente las tendencias gnósticas de diferente tipología y etiquetado que se observan en el ambiente alejandrino del período. Hemos observado a través de los testimonios de las escuelas de Valentín y Basílides el alto grado de heterogeneidad de elementos constitutivos y de sincretismo religioso que se puede vislumbrar en su estructura original. Finalmente, hemos defendido la idea de la existencia de corrientes gnósticas precristianas en la configuración del heterogéneo y primitivo cristianismo alejandrino en su configuración paulatina que comenzará a asentarse a finales del siglo II d.C.

Dicho esto, hay que reconocer que cualquier tentativa que tenga por objeto extraer a partir de los variopintos testimonios documentales apócrifos, gnósticos o no gnósticos, comunidades portadoras del mensaje cristiano paralelas en un tiempo y lugar de acción (judeocristianos, pagano-cristianos, cristianos gnósticos, no gnósticos, etc.) resulta una empresa especialmente complicada<sup>49</sup>.

Por otra parte, la decisión de aislar los testimonios tal como nosotros hemos hecho corre el riesgo de que demos carta de naturaleza a la existencia de ciertos tipos de cristianismo que, en realidad, sólo estaban conformados por un escaso número de miembros y cuyo peso en la comunidad era más bien débil.

Así, en definitiva, pese a la prudencia argumental que nos imponen los pocos datos que podemos manejar en este ejercicio histórico, sin embargo, con todo lo visto estamos en condiciones de afirmar que el cristianismo alejandrino del siglo II d.C. (y seguramente también de finales del siglo I d.C.) era un movimiento social heterogéneo en el que, a pesar de su diversidad fomentada por el sustrato del judaísmo helenístico y a ciertas controversias interpretativas y a las tensiones naturales que se producen en los primeros pasos de conformación grupal, se observan tendencias incipientes que ponen el énfasis en el reforzamiento de la idea de sentimiento de pertenencia a un mismo grupo religioso. Así, y contraponiéndonos en bastantes puntos a la línea explicativa de Bauer que nos ha servido de punto de partida y de piedra de toque teórica de manera constante, consideramos que podría ser más conveniente hablar de grupos, tendencias o corrientes en el cristianismo alejandrino más antiguo que de

---

<sup>49</sup> Los términos “paganocristiano” o “judeocristiano” son de uso ampliamente aceptado entre los historiadores del NT, sin embargo, se aplican mal a la situación de Alejandría, ya que esta se desarrolló en un clima especialmente cosmopolita en lo intelectual e imbuida en el ya *per se* sincretizante judaísmo helenístico. A falta de mejor solución o consenso generalizado, no obstante, he optado por utilizar puntualmente estos términos.

“cristianismos heréticos u ortodoxos”, dicotomía que ya hemos desestimado por inoperativa a lo largo de nuestra síntesis. Los grupos sociales en sus primeras fases de ratificación identitaria se articulan de manera heterogénea. El ambiente social es por naturaleza divergente y poco compacto, máxime cuando existe una tradición (en este caso el judaísmo) de la que uno se ha de alejar. Por si fuera poco, hubo corrientes filosóficas y teosóficas de carácter sincrético y sabor religioso muy diversas (vagamente denominadas gnósticas) que tuvieron contacto con el mensaje evangélico y que en ocasiones opusieron resistencia al mensaje predicado por los primeros cristianos proponiendo otra vía de salvación para el hombre, pero que en otras, seguramente por un pasado pregnóstico, dejaron su poso indeleble en la configuración de una peculiar forma contemplativa de mensaje cristiano que, ni siquiera con la configuración de la *Gran Iglesia* (esta sí ya investida de ortodoxia), se desvanecería del todo.

En resumidas cuentas, las primeras comunidades cristianas en Alejandría y, a la postre, en el resto de Egipto se forjaron alentadas por una continua tensión de un modo que sencillamente puede denotarse a través del manido oxímoron de *continuidad discontinua*, con el que podemos definir esa diversidad multifactorial de entidades de las que fueron privilegiados testigos estos cristianos. Durante las páginas precedentes, hemos insistido en las discontinuidades y novedades que suponía la nueva propuesta del cristianismo, frente a las formas del judaísmo helenístico precedentes o a la reinterpretación del complejo fenómeno religioso gnóstico que rezumaba por entonces en cualquier actividad intelectual.

Ahora, en nuestras reflexiones finales, estamos en condiciones de suponer que después del año 117 a.C. –verdadera fecha eje para muchos de los cambios sociales que hemos venido utilizando– continuamos teniendo grupos de seguidores de Jesús que vivían en Alejandría y que este cristianismo conservaba características en la forma y el contenido que recuerdan a las formas típicas del judaísmo alejandrino, de carácter helenístico, inmediatamente precedente<sup>50</sup>. Repasemos algunas informaciones también sintetizadas por LUTTIKHUIZEN (2007). Siguiendo el orden de nuestra exposición, comenzamos también por una referencia al valor probatorio de la literatura en papiro:

1. Los papiros cristianos de Egipto hallados fuera de Alejandría datan del siglo II son de carácter literario. Se han encontrado, más tarde,

---

<sup>50</sup> Para el estudio del trasfondo socio-económico del cristianismo de los dos primeros siglos en Egipto es útil el estudio de GREEN (1986: 100-113).

diez papiros bíblicos de los cuales seis presentan un contenido que más tarde será “canonizado” en la Biblia. Por ciertos rasgos formales como la forma del código, el uso de convenciones paleográficas peculiares como las abreviaturas (vid. *supra*), etc. se puede llegar a la conclusión de que estos materiales fueron utilizados por los cristianos, ya fuese como material litúrgico en las celebraciones, ya como material “de base” para la enseñanza en las escuelas pre-catequéticas. Se incluyen pasajes del Pentateuco y de los Salmos. Está claro, por otra parte, que los cristianos asimilaban diversas partes de la *Tanaj* judía. No es baladí recalcar esta costumbre cristiana, ya que en ese mismo período se constatan severas críticas procedentes de círculos cristianos contra las Escrituras judías en Alejandría.

2. Las guerras judaicas habían dinamizado una actitud secesionista de los judíos respecto a cualquier forma no plenamente asentada en su tradición y, en concreto, tanto de la *Septuaginta* como del arriesgado y novedoso alegorismo propuesto por Filón. La enorme repercusión que este último tuvo sobre los cristianos y, posteriormente, sobre la famosa escuela teológica alejandrina, se debe a la actividad de seguidores de Jesús anteriores a la revuelta judía del año 117 d.C.

3. Hay referencias indirectas transmitidas por Clemente y Orígenes a un texto conocido como el *Evangelio de los hebreos* que se nos ha conservado fragmentariamente. En este escrito se otorga gran protagonismo a Santiago, el hermano del Señor. El papel de Santiago en el cristianismo primitivo es esencial. No olvidemos que tras la resurrección fue el primero al que se le presentó Jesús. Eco de la relevancia de Santiago la transmite Pablo en el propio Pablo (Gal 2) de donde se puede inferir cómo este Evangelio era utilizado por un círculo de fieles cristianos que seguían siendo fieles a la Torá. La misma alusión al título de *hebreos* en el Evangelio parece que puede hacer referencia a judeocristianos de habla griega. Lo que está claro es que este evangelio tenía una visión judeocristiana muy particular de la persona y la misión de Jesús. Tampoco está muy clara la fecha exacta de su composición. Sería muy interesante comprobar si este fue compuesto realmente antes o después de 117.

4. En cuanto a la organización eclesial, cabe decir que en las comunidades cristianas de origen judío en la Alejandría del siglo II la figura del maestro anciano (πρεσβύτερος) desempeñó, al igual que en las comunidades judías, un papel importante. El modelo de organización más jerárquico del obispo de origen no judío y basado especialmente en la estructura jerárquica del ejército romano se implantó en Alejandría mucho más



tarde que en otras ciudades mucho mejor situadas en el esquema idealizado de *Hechos*. Un siglo después todavía se perpetúa esta tradición antigua en la elección de las nuevas cabezas de la Iglesia, al mantener la tradición de que los ancianos eligieran a alguien de su propio entorno, sin que intervinieran obispos de otras diócesis.

5. El grado de influencia judaizante al que la comunidad cristiana estaba expuesta era, como transmiten Orígenes y Clemente, extraordinario y constante. Eusebio conocía aún un escrito al respecto que se dedicaba exclusivamente a esta cuestión (cf. Eus. *HE* 6.1.3.3). El propio Orígenes advierte del peligro de la circuncisión y de los ayunos, seguramente como medida disuasoria ante las costumbres de ciertos cristianos que se aproximaban de manera demasiado peligrosa a las prácticas y ritos de la comunidad cristiana. En resumen, queda claro que los cristianos hasta el siglo II d.C., al menos de forma parcial, se sentían atraídos por la tradición judía.

Ya es momento de poner colofón a este estudio. La poca consistencia de muchos datos, su carácter necesariamente indirecto, y, en ocasiones, la falta total de los mismos ha obstaculizado enormemente nuestro conato de dar cuenta de las características de la comunidad alejandrina más antigua. Más allá de las conclusiones parciales que se han ido recopilando a lo largo de los apartados anteriores, queda claro que, como mínimo antes de la institucionalización definitiva de la iglesia con el obispo Demetrio, la naturaleza del cristianismo alejandrino era plural y heterogénea con corrientes diversas que ponen el énfasis en diversas formas de acceso y respuesta a la gran cuestión de la salvación del hombre sustentadas bajo la autoridad del mensaje divino emanado directamente del testimonio de Jesús, que manejan diferentes variantes sincréticas y poliédricas del pensamiento cristiano basadas, a su vez, en textos que representan visiones alternativas de la esencia fundante del cristianismo y que se distancian en mayor o menor grado de las tradiciones judías helenísticas imperantes. Dentro de este mosaico conceptual, merece ser destacado el papel jugado por el gnosticismo. La propia naturaleza compleja y no uniforme de las ideas gnósticas también en formación en esos mismos rincones del mundo dilató más aún los fenómenos de asimilación de elementos dispares en la teología de los primeros cristianos de Egipto, otorgándole su característico tono espiritual, ya fuese de origen gnóstico o no gnóstico, sobre el que nunca se insistirá bastante. No obstante, Bauer exageró desmedidamente el papel desarrollado por el gnosticismo dentro de los subgrupos de cristianos presentes en la ciudad originalmente. La terminología ampliamente

te extendida basada en la oposición herejía vs. ortodoxia hemos comprobado que tampoco se corresponde con la realidad de una comunidad en continuo desarrollo religioso, tal como se puede reconstruir en el panorama de los siglos I y II d.C.

Esta riqueza de factores constante es una consecuencia natural del carácter propio de la ciudad, siempre abocada a una reinterpretación continua en clave intelectual desde el primer período ptolemaico. De hecho, si el judaísmo helenístico tuvo un aire especial en Alejandría, no es de extrañar que el cristianismo o los cristianismos que allí surgieron gozasen de tan especial estatuto, como podemos comprobar si hacemos el ejercicio de compararlo con otras manifestaciones del mismo fenómeno en otras áreas que pertenecen a la “norma ortodoxa”, tal como nos la presenta idealmente el tan comentado esquema de los *Hechos de los Apóstoles*.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, R. (2010): *Así comenzó el cristianismo*, Estella.
- BAGNALL, R. (2009): *Early Christian Books in Egypt*, Princenton University Press.
- BARNARD (1966): *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, New York.
- BAUER, (1934): *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen.
- BEATRICE, F. (1995): “Apollo of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Origins of Encratism”, en *ANRW II*, 26, 1232-1273.
- BORGEN, P. (1996): *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T&T Clark LTD.
- CRESPO, E. (1988): “La carta de Claudio a los alejandrinos (*P.Lond* 1912): un tipo de koiné en el Egipto de época de Claudio”, *Minerva* 2, 213-232.
- DORIVAL, G. (1999) : *Les débuts du christianisme à Alexandrie*, en Leclant, J. & Vian des Rives, R. (Préambule), *Alexandrie : une mégapole cosmopolite. Actes du 9e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 et 3 octobre 1998*, Paris, 1999, 137-174 (= *Cahiers de la Villa Kérylos* 9).
- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (1993): “Un monasterio pitagórico: los terapeutas”, *Gerión* 11, pp. 245-269.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. (1987): *Orígenes de la Iglesia alejandrina*, UPSA.
- GREEN, H.A. (1986): “The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt”, en Pearson B.A. & Goehring, L. *The Roots of Egyptian Christianity*. SAC. Philadelphia.

- GRIGGS, W. (1991): *Early Egyptian Christianity, From its Origin to 451 CE, Leiden.*
- HILHORST, A., Van Kooten G. (Eds.), *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (pp. 429-441). Leiden.
- JAKAB, A. (2001): *Ecclesia alexandrina, Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II et III siècles)*, Bern.
- KOESTER (2000) : *History and Literature of Early Christianity*, Berlin.
- KYRTATAS, D. (1987) : *The social structure of Early christian communities*, London.
- LAYTON, B: (1987): *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations*, Garden City.
- LEFEVRE, M : (1907): *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d’Égypte*, Cairo.
- LÖHR, W.A. (1996): *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
- LUTHIKKUIZEN, L. (2007): *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, Córdoba.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J. (1995): *The Jews of Egypt from Rameses II to Emperor Hadrian*, Philadelphie et Jérusalem.
- METZGER, B. (1990): *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, UBS.
- MEINARDUS, O.F. (1986): *The Holy Family in Egypt*, CAIRO.
- MEINARDUS, O.F. (2006): *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*, El Cairo: CUP.
- NALDINI, M. (1968): *Il Cristianesimo in Egitto: Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole.
- PEARSON, B.A. (1984): “Christians and Jews in First-Century Alexandria.” *HTR* 79, pp. 206-216.
- PEARSON, B.A. and Goehring, J.E., (eds.) (1986): *The Roots of Egyptian Christianity*. SAC. Philadelphia.
- PEARSON, B.A. (1990): *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. SAC. Minneapolis.
- PEARSON, B.A. S.v. “Christianity in Egypt”, en *The Anchor Bible Dictionary*. Freedman, D.N. et al. (eds.), New York: Double-day, 1992.
- PEARSON, B.A. (1997): *The Emergence of Christian Religion: Essays on Early Christianity*, Trinity Press International.
- PEARSON, B.A. (2004): *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt (Studies in Antiquity and Christianity)* (2004), T & T Clark Publishers.
- PEARSON, B.A. (2007): *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, New York.

- PELÁEZ, J. (2006): "El judaísmo helenístico: el caso de Alejandría", en Piñero, A. (coord.), *Biblia y Helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, El Almendro: Córdoba.
- PIÑERO, A. (2007): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi II*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi III*, Madrid.
- PIÑERO, A. (2009): *Todos los Evangelios*, EDAF.
- ROBERTS, C.H. (1979): *Manuscript, Society and Belief in early Christian Egypt*, London,
- SÁNCHEZ OTERO, A. (1956): *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid.
- TRACKZOW, B. (1993): *Topography in Ancient Alexandria*, Warsaw.
- TREVIJANO, R. (1971): "The Early Christian Church at Alexandria", *Studia Patristica* 12, 471-477.