

## LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA CRISTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA EN EL EVANGELIO DE TOMÁS

*Ramón Trevijano Echevarría*

Universidad Pontificia de Salamanca (España)

Nuestro documento puede usar el término «hijo» en corriente en las relaciones humanas, como cuando se mencionan los enfrentamientos entre padres e hijos (log. 16) o en la parábola del que, al morir, dejó el campo a su hijo (log. 109). Como semitismo tradicional se usa «hijos de los hombres» por «hombres» en el log. 28. Si bien la referencia al «Hijo del hombre» en el log. 86, con paralelo en la doble tradición (Mt 8, 20 / Lc 9, 58), remite claramente al Jesús terreno. Encontramos también dos usos cristológicos coincidentes con la tradición canónica. El primero es la sentencia sobre la blasfemia contra el Hijo (log. 44). El segundo es el caso del envío del Hijo en la parábola de los viñadores (log. 65). Hay una tercera ocasión, probable eco de una antigua referencia apologética (cf. Jn 8, 19), que pone en boca de Jesús la queja: «Al que conozca al Padre y a la Madre, le llamarán hijo de prostituta» (log. 105).

Pasamos del lenguaje neotestamentario al gnóstico cuando Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del Viviente (log. 37). Son reelaboraciones gnósticas las referencias directas a los gnósticos como hijos del Viviente (log. 3), hijos de la Luz y elegidos del Padre Viviente (log. 50). El semitismo «hijos de los hombres» (log. 28) y la variante «hijos del hombre» (log. 106) se emplean también en contextos de antropología gnóstica.

### PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

En los años inmediatos a la publicación del Evangelio de Tomás (= *EvTom*, de ahora en adelante) era corriente entenderlo como una combinación de dichos con paralelos en la tradición sinóptica, otros desconocidos del mismo tipo, y otros que parecían ser acuñaciones gnósticas para dar la clave de interpretación del conjunto. Desde el presupuesto, todavía muy

difundido por entonces, del carácter secundario de los escritos apócrifos respecto a los canónicos, se podía considerar que derivaba directamente de la tradición canónica (Lc parecía ser una de sus fuentes) o, a lo más, de la misma fuente «Q» de la que procedía la doble tradición (Mt/Lc).

Este consenso comenzó a quebrarse por un doble impacto. La tesis de W. Bauer, sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo, sosteniendo el pluralismo radical del cristianismo primitivo y que una de esas múltiples interpretaciones de lo referente a Jesús fue la que acabaría imponiéndose como «ortodoxia», a partir del siglo II, por una serie de factores políticos y sociales. La obra de Bauer había pasado casi desapercibida cuando se publicó en 1954; pero la segunda edición diez años después cayó en terreno abonado por la reciente publicación y la multiplicación de estudios sobre los documentos de Nag Hammadi, enlazados ahora con otros apócrifos conocidos ya desde el siglo XIX o antes. En línea con los planteamientos de la escuela histórica religiosa, que había sostenido desde comienzos del siglo XX que el gnosticismo había sido un movimiento religioso sincretista del que el cristianismo podía entenderse como una manifestación periférica, los nuevos documentos sirvieron para alegar que, por lo menos, el gnosticismo había influido al cristianismo desde sus mismos orígenes, y que el cristianismo primitivo había sido marcadamente pluralista. Esto se lograba con una cuidadosa anticipación de la fecha de esos documentos hasta el siglo I y aun antes del comienzo de la tradición canónica. H. Koester ha sido el principal propugnador de la nueva cronología de antigüedad y sucesión de fuentes, colocando en primera línea al «Documento Q» y al *EvTom*.

Se ha explicado la presunta falta de dichos apocalípticos en un primer estrato de Q apoyándose en una distinción entre la doctrina del Reino (como *proprium* del mensaje de Jesús) y la profetización de la repentina venida del Hijo del Hombre (Vielhauer). También en la tesis de Kloppenborg de que tradiciones sapienciales configuraban el escrito de base de Q (que sólo más tarde en una reelaboración habrían recibido un material ulterior de dichos con amenazas contra «esta generación»). Aunque ambos argumentaron sin incluir al *EvTom*, Zöckler ve corroborada su impresión de que el material de proverbios sapienciales, que Q y «Tomás» habrían utilizado en amplia medida, tenía una posición dominante al comienzo de la tradición. Según él esto apoya la propuesta de Koester de que el *EvTom* puede dar el testimonio más claro de este estadio temprano al no mostrar huellas de apocalíptica<sup>1</sup>. El interés por la pasión y

1. Cf. Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, (NHMS 47), Leiden 1999, 96-98, quien presenta un subrayado exclusivo de una «escatología realizada». Sostenemos que el *EvTom* polemiza contra la escatología apocalíptica de culminación en un futuro aún por descubrir, pero tiene una clara escatología de retorno a los orígenes. Cf. R. Trevijano, «La escatología del Evangelio de Tomás (logion 3)»: Salm 28 (1981) 414-441; «La reconversión de la escatología en protología (*EvTom* log. 18, 19, 24, 49 y 50)»: Salm 40 (1993) 133-163; reeditados en Id., *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, (FuP. Est. 2), Madrid 1997, 351-382 y 383-416.

muerte de Jesús y la cosmovisión apocalíptica son los dos aspectos distintivos de la tradición de dichos sinópticos en contraste con los de ‘Tomás’, que ha desempeñado así un importante papel en el cuestionamiento de la historicidad del Jesús sinóptico<sup>2</sup>.

Tal ha sido el contexto hermenéutico en que han proliferado estudios, particularmente los difundidos por la que alguno de sus integrantes denominó «escuela exegética americana» (Koester, Robinson, Hedrick, Crossan, etc). Desde estos presupuestos se han divulgado reconstrucciones un tanto peregrinas de los orígenes del cristianismo<sup>3</sup>, que ponen en cuestión el vínculo indisoluble entre Jesús, sus discípulos, la predicación primitiva y la tradición canónica. Creemos que esta vinculación entra en los datos de fe sobre realidades en el acontecer histórico que acaso no puedan demostrarse siempre desde la evidencia histórica; pero estamos seguros de que las explicaciones antagónicas son igualmente indemostrables científicamente, dado el carácter de nuestras fuentes y los muchos problemas cronológicos, literarios e históricos prácticamente insolubles<sup>4</sup>.

En lo que atañe a «Q» lo único cierto es que se trata de una denominación convencional para el material que tienen en común Mt y Lc y no se encuentra en Mc. El descubrimiento del *EvTom* como colección de «logia» mostró la posibilidad de que el material de «dichos» Q hubiese existido también como un documento unitario. Del *EvTom* ya se conocían fragmentos de una recensión griega gracias a los papiros de Oxyrhincus; pero nada semejante ha permitido comprobar la presunta existencia del documento «Q». Los mismos *logia* de tipo sinóptico antes desconocidos que se encuentran en el *EvTom* apuntan a un «Q» bastante más amplio que el reconstruido desde Mt y Lc. Pese a los numerosos estudios —marcadamente especulativos— sobre los estratos de «Q», su redacción, teología y comunidad que lo produjo, puede mantenerse la hi-

2. Cf. St. J. Patterson, «Understanding the Gospel of Thomas Today», en St. J. Patterson, J. M. Robinson y H.-G. Bethge (eds.), *The Fifth Gospel. The Gospel of Thomas Comes of Age*, Harrisburg 1998, 33-75, aquí 71-75.

3. F. García Bazán, «Rastros primitivos de filosofía cristiana: el Evangelio de Tomás y su estrato gnóstico de comprensión», en V. M. Fernández y C. M. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires 2005, 732-760, en 758, explica que «en su totalidad estas diversas manifestaciones de las creencias cristianas de los orígenes reconocen un mismo principio: la tradición oral que tiene por fuente última la palabra y los modelos de conducta —rituales o ritualizados— de Jesús de Nazaret conjuntamente con las diversas corrientes de interpretación que cristalizan en textos con sus comunidades de base: palabras conservadas por predicadores itinerantes, escritos apócrifos afines a los grupos ínfimos de parientes y discípulos inmediatos de Jesús, protocatólicos concordistas —que muy pronto llegará a ser la inmensa mayoría— y gnósticos dualistas».

4. Se suceden las hipótesis. A. D. De Conick, «The Original Gospel of Thomas»: VC 56 (2002) 167-199, ha explicado (*ibid.*, 198-199) el *EvTom* como un corpus en rodaje. Su núcleo sería uno de nuestros testigos más antiguos de la tradición de Jesús (sin relación literaria con Q). Ambos estaban familiarizados con dichos ampliamente apocalípticos que cada texto desarrolló a su manera. Q intensificando las expectativas apocalípticas y *EvTom* desintensificándolas con la adición de estratos posteriores. Añade que es muy posible que dichos que se encuentran en los estratos posteriores reflejen conocimiento de uno o más de los Sinópticos.

pótesis de que desconocemos la amplitud y variedad del material que Mt y Lc usaron además de Mc. La apoya el «muchos» de Lc 1, 1; demasiado hiperbólico para sólo un par de documentos.

El compilador del *EvTom* remite de entrada (log. 1) a una clave de interpretación que desborda el contenido de los textos que presenta. Los gnósticos que alegaban que sus doctrinas esotéricas se remontaban a las enseñanzas secretas de Jesús a discípulos privilegiados, disponían de un sumario de los principios fundamentales de doctrina y, por lo tanto, de interpretación, vigentes en el grupo que leía el documento. En el caso del *EvTom* apenas si tenemos otra documentación sobre el grupo en que fraguó y la enseñanza que transmitían que la misma colección de logia<sup>5</sup>. La clave queda, pues, en la misma compilación, particularmente en los dichos antes desconocidos. Son precisamente aquellos en los que se encuentran más ecos de doctrinas gnósticas y los que debieron servir de pauta de interpretación de los otros materiales casi coincidentes con la tradición eclesiástica.

El trasfondo gnóstico del documento había sido reconocido tras su descubrimiento casi por consenso de la primera generación de intérpretes. Pese a muchos intentos recientes por descartarlo (explicándolo por su orientación ascética<sup>6</sup> o su contenido encratita<sup>7</sup> o viéndolo como exponente de un cristianismo primitivo sapiencial<sup>8</sup> y protognóstico<sup>9</sup> o de una corriente mística visionaria<sup>10</sup>), creemos que un sistema próximo al

5. Cf. R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomas, logion 1)»: *Salm* 26 (1979) 51-74. Recopilado en *Id.*, *Estudios*, 151-178.

6. Según R. Valantasis, «Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory»: *J ECS* 7 (1999) 55-81, tal orientación busca una remodelación del propio yo (junto con nuevas relaciones sociales y nueva visión del mundo) mediante actuaciones específicas y sólo el dinamismo ascético permite dar coherencia a los 114 logia. Para las colecciones de dichos de Mt y Lc el relato de acontecimientos de la vida de Jesús provee un contexto interpretativo. En cambio en el caso del *EvTom* es el lector que busca quien debe descubrir y crear las estructuras de significado, activando así la agenda ascética del texto.

7. En la línea abierta por los estudios de G. Quispel, particularmente: «The 'Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'»: *NTS* 12 (1965-66) 371-382, que atribuye la composición a una antología, hecha por un encratita, del *EvHeb*, tradición de la que habían sido portadores cristianos palestinos, y del *EvEg*, llevado posteriormente a Siria Oriental por encratitas que veneraban a Judas Tomás; y «The Syrian Thomas and the Syrian Macarius»: *VC* 18 (1964) 226-235, que explica así su popularidad en el sector del cristianismo siríaco que reclamaba un encratismo profundo y chocante.

8. Cf. J. M. Robinson, «ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q», en *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann*, Tübingen 1964, 77-96; «The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi», en C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*, (Semeia 44), Atlanta, GA. 1988, 45-55.

9. Cf. H. Koester, «ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity»: *HTR* 58 (1965) 279-318; «Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven. Connecticut, March 28-31, 1978*. I. *The School of Valentinus*, Leiden 1980, 238-256; *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London 1990, 84 y 244-250.

10. A. D. De Conick, *Seek to see Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, (VC.S 33), Leiden 1996, 43-172. Posteriormente en *Voices of the Mystics. Early Christian Dis-*

gnosticismo valentiniano, siempre a partir de los mismos dichos, puede proporcionarnos la hermenéutica más apropiada<sup>11</sup> y que aquí queda la clave a la que remite el compilador del *EvTom* en el log. 1<sup>12</sup>.

## I. LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA CRISTOLÓGICA

### 1. *El Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza* (Log. 86)

(86) Jesús dijo: Las zorras / 48 1 tienen sus madrigueras y los pájaros poseen / sus nidos; pero el Hijo del hombre / no tiene donde reclinar su cabeza y / ponerse a descansar.

Tras un logion cristológico, sobre la imagen de la luz del Padre (log. 83) y dos antropológicos: el primero sobre las imágenes que llegaron a ser con el comienzo de los hombres (log. 84) y el segundo sobre el llegar a ser de Adán (log. 85) de elaboración gnóstica, el 86 vuelve a tener un paralelo en la tradición evangélica común, en este caso la doble tradición (Mt 8, 20 / Lc 9, 58), con una estructura antitética y un contenido que remite al Jesús terreno. En comparación con el texto «Q»<sup>13</sup>, tiene la adición «y descansar». Podría haber un contraste intencionado en la colocación de este logion tras el log. 85. En este último, Adán, que debe su existencia a un gran poder y una gran riqueza (probable alusión al Demiurgo)<sup>14</sup>, es prototipo de los meramente carnales, que buscan su realización en el

*course in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, (JSNT.S 157), Sheffield 2001, 86-108 sostiene que el autor de Jn, al dar una apreciación negativa de Tomás, polemiza contra la soteriología propia del *EvTom*, construida sobre las premisas de un misticismo visionario. Sostiene que según este texto los creyentes han de mantener un estilo de vida encrinita, un estado de continua purificación y de prontitud para el arriesgado ascenso a Dios.

11. Cf. R. Trevijano, «El Evangelio de Tomás. Introducción», en Íd., *Estudios*, 77-120.

12. Cf. R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)»: *Salm* 26 (1979) 51-74. Recogido en Íd., *Estudios*, 151-178.

13. Recordamos que por «Q» entendemos el material común a Mt y Lc que no se encuentra en Mc; tomado de escritos menores múltiples, pero no de una compilación tan claramente delimitada como el propio *EvTom*. Hemos adelantado la hipótesis de que «Tomás» es una recopilación desde dos materiales básicos. Uno, tipo Q, muy judeocristiano, cuyos transmisores pudieron ser los «cristianos de Santiago». Otro, también tipo Q, pero muy reelaborado o también inventado, por un sector gnóstico de «cristianos de Tomás». Cf. R. Trevijano, «Santiago el Justo y Tomás el Mellizo (Evangelio de Tomás, Log. 12 y 13)»: *Salm* 39 (1992) 193-215. Recogido en Íd., *Estudios*, 285-320.

14. R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn 2004, 302-311, quiere interpretarlo desde la tradición judía sobre Adán antes de la caída y las consecuencias de esta (Gn 3, 16-24); pero nuestro documento no remite al pecado de Gn 3, 1-13, sino a la caída mitológica (cf. log. 29). Estimamos que los indicios de alusiones a un mito gnóstico como el valentiniano tienen un valor acumulativo. Aunque no haya alusiones explícitas a la figura del Demiurgo, sí hay una clara descalificación del testimonio profético del Antiguo Testamento (log. 52). Por ello disentimos de R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London 2003, 52, quien reconoce que «Tomás» tiene en común algunos rasgos esenciales con la ideología gnóstica clásica, pero no ha dado el paso decisivo de distanciar radicalmente el Dios trascendente del

poder y la riqueza. En cambio el gnóstico puede sufrir persecuciones y pasar hambre (log. 68 y 69). En tanto que el Adán terreno debe su origen al Demiurgo, el gnóstico pertenece al Padre. Por eso se le puede presentar como prototipo el Jesús que afirmaba no tener ni donde reclinar su cabeza. La añadidura «ni ponerse a descansar», puede aludir, como en otros documentos gnósticos, a ese reposo escatológico que queda fuera de este mundo material. Como en la tradición canónica, Hijo del hombre remite a Jesús. El compilador mantiene el título por fidelidad a su tradición; pero, como vemos por el log. 106 (hacer de dos uno es llegar a ser hijo del hombre), no encuentra dificultad en darle un contenido gnóstico<sup>15</sup>. Jesús se desentiende y se muestra desprendido de los afanes (log. 36, 72), comodidades (log. 78, 86), riquezas (log. 54, 64) y relaciones familiares (log. 16, 25, 99, 101). Esta desvinculación del mundo, sublimada por una comprensión mítica de la propia existencia, es la comprensión gnóstica de «cargar la cruz» (log. 55). Se precisa haber sufrido para encontrar la vida (log. 58). Aun sin el kerigma del Cristo crucificado, la valoración de las situaciones de sufrimiento, rupturas y marginación, podía servir a los sectarios para atraer a fieles de la Gran Iglesia.

## 2. *El Hijo en la parábola de los viñadores homicidas* (Log. 65)

(65) 45 1 Él dijo: Un hombre honrado tenía / un viñedo. Lo arrendó a unos campesinos / para que lo trabajaran y recibir su fruto / de ellos. Envío a su siervo para / 5 que los campesinos le diesen el fruto / del viñedo. Ellos echaron mano del siervo / y le golpearon. Poco más y lo matan. / El siervo fue y lo dijo a su señor. / Su señor dijo: acaso no le conocieron. / 10 Envío a otro siervo. Lo campesinos golpearon / al otro. Entonces el señor envió a / su hijo. Él dijo: Acaso respetarán / a mi hijo. Aquellos campesinos, / en cuanto conocieron que era el heredero / 15 del viñedo, lo cogieron y le dieron muerte. / El que tenga oídos, que oiga.

La parábola de los viñadores, transmitida por la triple tradición sinóptica (Mc 12, 1-9/Mt 21, 33-41/Lc 20, 9-16) es recogida también por el *EvTom*. La narración es aquí más simple y esquemática que las de los sinópticos y queda más cerca de Lc que de los otros dos. Omite significativamente la alusión a Is 5, 1-2. Ignora la aplicación cristológica de la cita del Sal 118, 22(-23) en Mc 12, 10/Mt 21, 42/Lc 20, 17. La tradición gnóstica o su compilador son acaso los responsables de que la cita del salmo haya quedado despojada de toda referencia explícita a la Escritura. Falta así mismo la referencia controversial a la reacción de los príncipes de los sacerdotes, escribas y fariseos (Mt 21, 45-46/Lc 20, 19)<sup>16</sup>. Todo

creador y del mundo creado. Por eso prefiere el término «gnostizante», aunque ve la trayectoria del *EvTom* en línea hacia la interpretación más radical del Génesis.

15. Cf. R. Trevijano, «La cristología del Evangelio de Tomás», en Íd., *Estudios*, 207-270, aquí 248-49.

16. El redactor gnóstico ha podido prescindir de esta conclusión porque no le interesa en

esto corresponde al encuadre de la parábola en los sinópticos, donde la versión de Mc es la forma presumiblemente más antigua. En contraposición a la expansión, relativamente frecuente, de rasgos alegóricos (destacada por Jülicher, Bultmann y Jeremias en sus estudios sobre las parábolas), en el log. 65 encontramos una reducción desalegorizante. Puede sospecharse que reducción y ampliación se dieron de modo análogo en el proceso de transmisión. A la reducción en Lc y el *EvTom* (o sus fuentes) puede haber correspondido la expansión en la transmisión premarcana. Mt muestra la tendencia a una mayor alegorización. La parábola de los renteros homicidas en su versión más corta del log. 65 presenta precisamente la forma que estudiosos anteriores a su descubrimiento (como C. H. Dodd) postularon como trasfondo de la tradición sinóptica.

El *EvTom* conoce la muerte de Jesús, pero no la siente. Está al tanto del uso primitivo cristiano de calificar como cruz todo sufrimiento (log. 55), pero, como otros sucesos de la vida de Jesús, su muerte carece de importancia para Tomás. No se entra en su vida, pasión y muerte. Lo esencial es ofrecer un dicho de Jesús. Son sus palabras las que proporcionan servicios decisivos al que es capaz de redención. Muy propio del gnosticismo que centra la salvación en un conocimiento antroposófico. Nada prueba que la primera producción literaria del cristianismo hayan sido documentos como el presunto Documento «Q» y el *EvTom*. Un cristianismo incipiente limitado a una colección de dichos es tan inverosímil como que los primeros cristianos se hayan convertido a un libro de proverbios y no a una persona como Jesús<sup>17</sup>. La desviación del kerigma pascual hacia intereses «sapienciales» gnósticos es más bien un fenómeno secundario. El alejamiento gradual del centro cristiano (el Dios crucificado y resucitado) acabará por llevar a últimas consecuencias enteramente paganas.

El redactor quiere que la parábola sirva de incentivo a una comprensión gnóstica. Por eso vuelve a recoger la exhortación a escuchar que ha utilizado ya en log. 24, 63 y luego en el 96 (y con formulación más amplia en log. 8 y 21). En este contexto interpretativo cabe que los campesinos que no dan el fruto (cf. log. 45) sean los hombres incapaces de darlo por ser gnósticamente muertos: desde una perspectiva valentiniana, las criaturas puramente carnales del Demiurgo. Los mismos que maltrataron a reveladores celestes del pasado. El Señor es el Padre que tiene en cuenta que la humanidad no ha despertado todavía a la gnosis y, para darse a conocer a los suyos, envía como revelador perfecto a su Hijo; pero, precisamente por reconocerle como heredero, los campesinos le dan

absoluto el tema histórico salvífico del traslado de la elección de Israel al nuevo pueblo de los cristianos. No hay alusión ni a la caída de Jerusalén, ni al rechazo de Israel, ni a la vocación de los gentiles. Ello hace pensar que deriva de una fuente judeocristiana; pero aún en esta versión Jesús se designa como Hijo y anuncia su muerte.

17. Cf. R. Trevijano, «El Jesús de la historia y el Jesús terreno de los evangelios», en A. Cordovilla, J. M. Sánchez Caro y S. del Cura (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 319-346, aquí 323.

muerte. Acaso la parábola pretende advertir al gnóstico de que su condición divina no le garantiza en absoluto la seguridad en esta vida terrena. Al cristiano corriente atraído a la secta, la alusión al Cristo crucificado le puede tranquilizar frente al posible temor a un cambio de religión.

### 3. *La blasfemia contra el Padre, el Hijo y el Espíritu* (Log. 44)

(44) Jesús dijo: Al que blasfeme / contra el Padre, le será perdonado y / al que blasfeme contra el Hijo, le será perdonado; / pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo / 30 no le será perdonado ni en la tierra / ni en el cielo.

El logion corresponde también a la triple tradición (Mc 3, 28-29 / Mt 12, 31-32 / Lc 12, 10). Sólo que el Espíritu Santo de la tradición canónica ha de ser entendido aquí como la verdadera Madre dadora de la vida del log. 101<sup>18</sup>: una creación gnóstica<sup>19</sup> que contrapone la madre que le engendró (filiación carnal) y madre verdadera que le dio la vida (filiación divina). Queda claro el contraste entre la madre terrena y la Madre divina. Tanto desde el contexto de la documentación gnóstica como teniendo en cuenta la tradición siríaca<sup>20</sup> se entiende que el Padre y la Madre, que Jesús considera como sus padres verdaderos, sean Dios Padre y el Espíritu Santo<sup>21</sup>.

La teología siríaca anterior a la influencia de Nicea mantiene la representación del Espíritu Santo bajo forma maternal (*ruha* es femenino). Los *HechTom*, Bardesanes (citado por Efrén) y Afraates (comentando Gn 2, 24) coinciden en este punto.

En documentos gnósticos se encuentra con frecuencia la mitologización de una tríada primordial. Según los Ofitas de Ireneo<sup>22</sup>, la integran

18. El log. 44 tiene en cuenta la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero en el log. 101 es discernible otro esquema trinitario, reconstruible, en cuanto al sentido, por Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto* 67, 4 y 80, 1-2 (el Padre, la Madre de arriba, Cristo Salvador).

19. Como de costumbre en su hermenéutica, Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 351-354, descarta la interpretación gnóstica del logion, que quiere entender a la luz del contraste del log. 55 y textos como Lc 14, 26 y Mt 10, 37 con la familia terrena, es decir, la precedencia de los valores espirituales sobre los terrenos.

20. Si bien se acepta comúnmente que el *EvTom* fue compuesto primero en griego, siguen ofreciéndose datos a favor de un origen siríaco. Cf. N. Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta, GA. 2002, 29-170; «NHC II,2 and the Oxyrhynchus Fragments (P. Oxy 1, 654, 655): overlooked Evidence for a Syriac Gospel of Thomas»: VC 58 (2004) 138-151. Concluye que el supuesto *EvTom* siríaco no permitiría datar el documento antes de mediados del siglo II y que, dada la fecha tardía, es de esperar que el *EvTom* nos diga más sobre la primitiva cristiandad siríaca que sobre tradiciones orales transmitidas desde Jesús. Por su parte J. H. Wood, «The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction»: NTS 51 (2005) 579-595, arguye que el *EvTom*, como otra literatura cristiana del siglo II, parece tomar de los cuatro canónicos y puede no ser un testigo del Jesús histórico sino uno de los testigos más tempranos de la colección de los cuatro evangelios.

21. Cf. Trevijano, «La cristología», 237-238.

22. Cf. Ireneo, *AHI*, 30, 1-2, (SC 264), 364, 1-366, 26.

el Padre del universo, llamado Primer Hombre, el Hijo del Hombre (el Segundo Hombre) y el Espíritu Santo (denominado Primera Hembra). El Primer Hombre, juntamente con su Hijo, lleno de gozo por la belleza del Espíritu, la Hembra, la ilumina y engendra de ella una luz incorruptible, el tercer varón, Cristo, que resulta así Hijo del Primer y del Segundo Hombre y del Espíritu Santo, la Primera Hembra, llamada también Madre de los Vivientes.

En la Barbelo-gnosis, según Ireneo<sup>23</sup>, el Espíritu Santo queda a un nivel más bajo pues queda identificado con Sophía, el eón que cae de la esfera divina, pero que llega a ser la Madre de los espirituales. También entre los Valentinianos de Ireneo, Sophía es llamada Espíritu Santo<sup>24</sup>. Sophía es la Madre cuya caída ha desequilibrado el Pléroma. Cristo y el Espíritu Santo son la nueva pareja de eones emitida por el Unigénito para consolidar el Pléroma, restableciendo el orden entre los eones<sup>25</sup>. En otra reseña sobre los Valentinianos de Hipólito<sup>26</sup>, Jesús, el hombre nuevo, ha nacido del Espíritu Santo y del Altísimo, es decir, de Sophía y del Demiurgo. Éste creó el cuerpo y el Espíritu Santo proporcionó la substancia espiritual. En los pasajes citados, el Espíritu juega un papel subordinado<sup>27</sup>.

En cambio hay documentos en que el descrito como Espíritu Santo es el ser primordial, del que los eones mismos proceden, o una de sus primeras emanaciones. En el *Evangelio de los Egipcios* (= *EvEg*, de ahora en adelante) se habla del Espíritu, grande, invisible, eterno y de su Hijo Unigénito<sup>28</sup>. El mismo *EvEg* ha mencionado antes tres poderes que procedieron del silencio vivo del Padre incorruptible, desconocido, que son el Padre, la Madre y el Hijo<sup>29</sup>. En el *Evangelio de la Verdad* (= *EvVer*), el Padre revela su seno, que es el Espíritu Santo, y lo escondido de él, que es el Hijo<sup>30</sup>. Entre las variaciones de la *Trimorphica Protennoia* (= *TriProt*), nos encontramos con que la Voz, que se origina del Pensamiento, existe como tres permanencias: el Padre, la Madre, el Hijo<sup>31</sup>. En *Sophia Jesu Christi* (= *SophiaJC*), el Primer Hombre, Generador, Mente, con su consorte Sophía, revela a su Primogénito andrógino, cuyo nombre masculino es Primer Generador, Hijo de Dios; y su nombre femenino es Primera

23. Cf. Ireneo, *AH I*, 29, 4, (SC 264), 362, 52-66.

24. Cf. Ireneo, *AH I*, 5, 3, (SC 264), 82, 54-56.

25. Cf. Ireneo, *AH I*, 2, 5, (SC 264), 44, 71-76. Hipólito (*Ref VI*, 31, 2-4) recoge también esta descripción.

26. *Ref VI*, 35, 3-7, *Los gnósticos*, tr. J. Montserrat Torrents, II, Madrid 1983, 155-156.

27. Cf. R. Trevijano, «La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás (Logg. 55, 99. 101 y 105)», en J. Rius-Camps, J. Sánchez Bosch y S. Pié i Ninot (eds.), *In Medio Ecclesiae. Miscel·lània en homenatge a I. Gomà i Civit*, Barcelona 1989, 257-266 (= *Revista Catalana de Teologia* 14 [1989]). También en Trevijano, *Estudios*, 271-284, aquí 278-279.

28. *EvEg*, NHC III, 2, 64, 24-26.

29. NHC III, 2, 41, 7-12.

30. NHC I, 3, 24, 9-14.

31. *TriProt*, NHC XIII, 1, 37, 20-22.

engendradora, Sophía, Madre del universo. El Primogénito es llamado Cristo<sup>32</sup>. Para nuestra comprensión de *EvTom* log. 101, nos interesa notar que el *Evangelio de Felipe* (= *EvPhil*) insiste en que los espirituales son realmente engendrados por el Espíritu Santo<sup>33</sup>. El Espíritu dado a Adán es su Madre<sup>34</sup>. Adán llegó a ser de dos vírgenes: del Espíritu y de la tierra virgen<sup>35</sup>.

El carácter de virgen andrógina de la componente femenina de Dios puede retrotraerse a representaciones matriarcales de las religiones naturistas del Próximo Oriente antiguo. Es una representación que ha pasado del pensamiento pagano al gnosticismo. Ese aspecto femenino de Dios es también uno de los fundamentos del sistema de *Hipóstasis de los Arcontes* (= *HipArc*). El Espíritu Santo es el aspecto de Dios que actúa en el mundo<sup>36</sup>. El Espíritu es la Madre de Adán; pero es también la «Madre de los vivientes»<sup>37</sup>. Adquirir gnosis es apartarse del Dios del Génesis hacia Dios, la Madre. Queda en pie la clara contraposición entre la generación carnal, que trasmite esta vida terrena y la verdadera vida espiritual<sup>38</sup>.

#### 4. *El Hijo al que llamarán hijo de prostituta* (Log. 105)

(105) Jesús dijo: Al / que conozca al padre y a la madre lo llamarán / hijo de prostituta.

En el log. 105 encontramos una trasposición gnóstica de un ataque judío o pagano contra Jesús. Jn 7, 41 puede ser ya una respuesta a esta calumnia, que se insinúa tardíamente en fuentes judías. La tergiversación del misterio del nacimiento de Jesús podría quedar también en el trasfondo del relato de Mt 1, 18-25, en la medida en que la intención del evangelista fuera apologética; pero opinamos que es, más que otra cosa, una predicación directa de la filiación divina. Sin embargo esa tergiversación que denunciaba en Jesús un hijo adulterino fue por mucho tiempo un tema polémico de actualidad. El *Discurso Verdadero* de Celso, hacia el año 170, conservado fragmentariamente en su refutación por Orígenes, recoge la leyenda de que Jesús era hijo adulterino de una campesina y de un soldado llamado Pantera<sup>39</sup>. Es verosímil que este nombre derive de una reacción polémica a la proclamación cristiana del nacimiento de Jesús de una Virgen (en griego *parthénos*)<sup>40</sup>. Es probable que surgiese en

32. *Sophia*JC, NHC III 4, 104, 5-21.

33. *EvPhil*, NHC II, 3, 69, 4-6.

34. *EvPhil*, NHC II, 3, 70, 24-25.

35. *EvPhil*, NHC II, 3, 71, 16-18.

36. *HipArc*, II, 4, 89, 31-90, 1; 90, 10-13.

37. *HipArc*, II, 4, 89, 11-15.

38. Cf. Trevijano, «La cristología», 239-240.

39. Orígenes, *Contra Celsum* I, 28 (SC 132), 150, 6-152, 18; I, 32 (SC 132), 162, 1-8.

40. Lo considera probable R. E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to Ancient Evidence*, Grand Rapids, Michigan 2000, 117.

el ámbito del judaísmo de lengua griega. La literatura rabínica de lengua hebrea no vincula a Jesús con Ben Pandera antes de fines del siglo IV o más bien después: cuando la política religiosa bizantina represora del judaísmo de los siglos V al VII llevó a ver no ya al politeísmo pagano sino al cristianismo como la bestia apocalíptica del cuarto reino universal de Dn 7, 23.

La toma de posición del log. 105 contrasta la acusación de ignorancia del propio padre con el hecho de que Jesús es el que conoce al Padre. Puede que el redactor gnóstico haya modificado doblemente un «agraphon» original. Primero, al añadir la mención de la Madre divina, citada ya en el log. 101, conforme al papel que atribuye al Espíritu Santo. El Padre y la Madre verdaderos de Jesús, los únicos dignos de amor, no son José y María, sino el Padre celeste y el Espíritu Santo: concebido como Madre celeste o «según el pneuma» de Jesús (log. 101). En segundo lugar, al redactar el dicho en futuro, Jesús se queja del rechazo afrentoso que sufrirá el gnóstico. Así convierte la situación de Jesús en prototipo de la de todos los gnósticos. El log. 105 ha reformulado el tema gnósticamente y parece aplicarlo a todo gnóstico que reconozca su origen divino. A su reclamo de conocer al Padre y a la Madre (el Padre y el Espíritu/Sofía) se le responde con el insulto de hijo de prostituta<sup>41</sup>. La función de los discípulos en el *EvTom* es la de ser un paradigma del proceso de asimilación de la gnosis<sup>42</sup>.

### 5. *El Hijo del Viviente* (Log. 37)

(37) 39 27 Sus discípulos dijeron: ¿Qué / día te revelarás a nosotros y qué / día te veremos? Jesús dijo: Cuando / 30 os desnudéis y no / os avergoncéis y toméis vuestros vestidos / y los pongáis bajo vuestros pies / como los niños pequeños y / los pisoteéis, entonces veréis / 40 1 al Hijo del Viviente y no / temeréis.

La cristología se integra con la soteriología cuando, en el log. 37, los discípulos le dicen a Jesús: ¿Qué día nos aparecerás y qué día te veremos? Les responde que cuando pierdan el pudor, se desvistan y pisoteen sus vestidos como niños pequeños; pues entonces verán al Hijo del Viviente y no tendrán temor. El «vestido» es una metáfora del cuerpo físico dado a Adán tras la caída, que en el esquema soteriológico, ha de ser renunciado y apartado al hacerse asexual y volverse como Adán cuando era niño inocente. El «desnudarse» es, en última instancia, la muerte, que libera a los discípulos del campo del mundo material. En el log. 37, queda como futura la mudanza del cuerpo en la muerte y el ascenso del alma a la es-

41. Cf. Trevijano, «La Madre de Jesús», 281-282.

42. Cf. R. Trevijano, «La incompreensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XVIII/1*, Oxford 1982, 243-250. También en *Íd.*, *Estudios*, 195-206.

fera celeste. Es una reiteración del tema del despojo del mundo y del retorno a la unidad originaria, que se encuentran ya en los log. 22 y 27. El objetivo de la existencia cristiana según el *EvTom* es el retorno al origen pretemporal del propio ser: volver al Reino del que procedemos<sup>43</sup>.

El Viviente es en primer lugar el Padre, el Padre de Jesús que a su vez es el Hijo del Viviente por antonomasia. Jesús mismo es llamado el Viviente en la introducción de la colección de dichos y se presenta como tal a sus discípulos, en contraste con los profetas muertos (log. 52) y cuando reclama que le contemplen (log. 59). El Padre lo es también de todos los gnósticos, que cuando lleguen a conocerse y ser conocidos, sabrán que son los hijos del Padre Viviente (log. 3). Los que en el log. 50 confiesan ser los hijos de la Luz y los elegidos del Padre Viviente. Así el que vive como salido del Viviente no verá ni muerte ni temor (log. 111). Los vivientes no morirán porque, pese a la muerte física aparente, son imperecederos y se reintegrarán en la unidad divina<sup>44</sup>.

El adelanto en el camino gnóstico se trasluce en un creciente reconocimiento de quién es Jesús (log. 61) y de la identificación del gnóstico con él (log. 24)<sup>45</sup>, así como en una reconversión de la escatología en protología (log. 22, 27, 37 y 50). El rechazo de la escatología apocalíptica (log. 3, 37, 51 y 113) lleva a poner el acento en mitos de los orígenes (log. 18 y 105)<sup>46</sup>. Pero, por mucho que quiera insistirse en un retorno a los orígenes, este dar la vuelta de lo andado, implica un fin. Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, el gnóstico ha de imaginar un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49)<sup>47</sup>.

## II. LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA

### 1. *Los que llegan a saberse los hijos del Padre viviente* (Log. 3)

(3) 32 19 Jesús dijo: Si / 20 os dicen vuestros guías: / Mirad, el Reino está en el cielo, / entonces los pájaros del cielo os precederán. / Si os dicen:

43. Cf. E. Rau, «Jenseit von Raum, Zeit und Gemeinschaft. 'Christ-Sein' nach dem Thomas-Evangelium»: NT 45 (2003) 138-159, aquí 156.

44. Cf. Trevijano, «La cristología», 215-217.

45. Contra la interpretación de Th. Zöckler, «Light within the Human Person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24»: JBL 120 (2001) 487-499, quien sostiene que el trasfondo del log. 24 no es ni judío ni gnóstico sino que tiene su paralelo más próximo en Q (Mt 6, 22-23/Lc 11, 34-36), que recuerda a los humanos la singular capacidad que queda en ellos mismos. Que si uno constata la capacidad de luz que tiene en sí mismo y la tarea por realizar no hay necesidad de buscar a Jesús en su lugar celeste. Es decir, entendemos, un simple humanismo puro y duro.

46. Cf. R. Trevijano, «Las cuestiones fundamentales gnósticas», en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a A. Orbe, S.J.*, Santiago de Compostela 1990, 243-256. Recopilado en Íd., *Estudios*, 133-150, aquí 144.

47. Cf. Trevijano, «La escatología», 381.

Está en el mar, / entonces los peces os precederán. / 25 Pero el Reino está dentro de vosotros y / está fuera de vosotros. Cuando lleguéis / a conocer entonces seréis conocidos / y sabréis que vosotros sois / 33 1 los hijos del Padre Viviente. Pero si / vosotros no os conocéis, entonces vosotros / estáis en pobreza y vosotros / 5 sois la pobreza.

El log. 3 es un dicho apocalíptico que polemiza contra la escatología de futuro sostenida por los eclesiásticos. Tras el rechazo, viene una proclamación que puede haberse inspirado en Lc 17, 20-21; ya que la creación de este logion puede ser posterior a la difusión de los Sinópticos. El subrayado de la immanencia de lo divino en nuestro mundo («el Reino está dentro de vosotros») no va reñido con el remitir a una transcendencia. Los gnósticos del presente («vosotros») saben que ha habido quienes les han precedido y un ámbito de reencuentro exterior a nuestro mundo.

La aseveración central del log. 3 sobre el Reino, que está dentro y fuera de los interpelados, queda condicionada a la captación gnóstica. Como dice el log. 113 el Reino del Padre está difundido en la tierra y los hombres no lo ven. El conocimiento es un reclamo insistente en todo el documento (log. 3, 5, 18, 46, 69). El logion 3 tiene por objeto el conocimiento de sí mismo<sup>48</sup>. Se trata de un conocimiento de lo divino, que lleva a saberse hijo del Padre viviente; el log. 3 caracteriza el conocimiento gnóstico por ser un conocimiento mutuo de los hijos con el Padre que vive<sup>49</sup>. Afirma que su carencia es una prueba de que no sólo se está en la pobreza, sino que se es en sí mismo pobreza. El que no se conoce como gnóstico, no es espiritual, celeste, divino, sino sólo material, terreno, carnal<sup>50</sup>.

Es un conocimiento que conlleva identificación personal. No es una ideología o una ciencia teórica. Hay quienes pueden estar al tanto de elementos básicos de una mitología gnóstica (el Pléroma de los valentinianos, el Todo del *EvTom*) y ser ajenos a esa identidad divina. Por eso el que cree conocer al Todo, si está privado del conocimiento de sí mismo, está privado del Todo (log. 67). El Todo es la esfera de lo divino, a la que pertenece el verdadero gnóstico (log. 2). La formulación del log. 67 es paradójica. Si alguien conoce lo divino, ha de ser por estar integrado en

48. Como lo declaran otros documentos con diferente grado de impronta gnóstica. Así, según *Tratado Tripartito* (= *TraTri*), NHC I, 5, 123, 3-11, cuando la redención fue proclamada, el hombre perfecto recibió conocimiento hasta el punto de volver a su estado unitario, al lugar de donde vino. Cada uno, por su obra y su conocimiento, revelará su naturaleza (*Sobre el origen del mundo*, NHC II, 5, 127, 14-17). El gemelo del Salvador no debe permanecer ignorante de sí mismo (*Libro de Tomás, el Atleta*, NHC II, 7, 138, 7-13). Será llamado: «El que se conoce a sí mismo» (138, 14-18). Cuando el hombre se conozca a sí mismo y a Dios será salvo (*Testimonio de la Verdad*, NHC IX, 3, 44, 30-45, 6). Inicio de la perfección es el conocimiento del hombre; perfección completa, el conocimiento de Dios (Hipólito, *Ref V*, 8, 38, en *Los gnósticos*, 54).

49. Uno que tiene conocimiento es uno cuyo nombre ha pronunciado el Padre; pues aquél cuyo nombre no ha sido pronunciado es ignorante (*EvVer*, NHC I, 3, 21, 25-37).

50. Cf. Trevijano, «La escatología», *Estudios*, 374.

ello. En principio, no se puede conocer gnóticamente al Todo sin conocerse a sí mismo como parte de él. La paradoja se explica si se contraponen un conocimiento teórico, distanciado, a uno práctico, asimilante. Es probable que la frase vaya dirigida contra los heresiólogos, enterados de las mitologías gnósticas tanto o más que muchos sectarios; pero no por ello participantes de la gnosis.

La gnosis nos llega mediante el conocimiento de Jesús, quien ejerce de Salvador aunque no reciba este título, que se ha situado ante nosotros (log. 91)<sup>51</sup>. Aquí la respuesta de Jesús contraponen el simple conocimiento cosmológico a la cristología gnóstica. Lo mismo que en el log. 5, se trata del conocimiento de Jesús, imagen, revelador e idéntico al Padre. Conocimiento que, según el log. 5, trae consigo el de los misterios ocultos. Pero los que interrogan en el log. 91 (el gnóstico puede estar pensando en los eclesiásticos) no han sabido apreciar el tiempo de revelación<sup>52</sup>. Conociendo, pues, la realidad suprema que tenemos delante, todo lo escondido será desvelado. El log. 5 desarrolla y precisa el log. 3. El primer grado de conocimiento es el conocimiento de sí<sup>53</sup>. Segundo grado del conocimiento, lo que está escondido (los misterios). Para eso se precisa la revelación que otorga Jesús a quienes llegan a conocerle. El conocimiento de sí mismo, como procedente del origen divino, el conocimiento del Salvador, como aquel que da a conocer la identidad con lo divino, implica o acarrea el conocimiento de otras realidades, que vienen a ser sinónimas: la Verdad (log. 78), el Reino (log. 46), el Padre (log. 69) o el Padre y la Madre (log. 105). Este último implica el de toda una mitología que explica por qué los hijos del Padre, partículas de lo divino, han llegado a parar a la alienación de la existencia intramundana. En consecuencia, también el conocimiento de la realidad negativa del mundo (log. 56 y 80). Según el log. 56 conocer el mundo en perspectiva gnóstica es captar su carácter material, carnal, corrupto y percedero. Verlo como un cadáver. Este mundo no es digno del que lo ha reconocido como alienación, pobreza o vacío. El logion es uno de los que mejor describen la actitud gnóstica frente al mundo. Es un tema tan capital que no es extraño que encontremos una reduplicación de este dicho en el log. 80. La única

51. La tercera parte del *TraTri* (NHC I, 5, 113, 2-138, 25) describe cómo el Salvador vino al mundo para librar a la humanidad de la muerte y «restaurar todas las cosas» al Padre. El *Segundo Tratado del Gran Set* (NHC VII, 2, 49, 10-70, 12) presenta la historia de la comisión del Salvador por la asamblea celeste, su descenso a la tierra, el encuentro con los poderes mundanos y su retorno al Pléroma.

52. Hay una gran diferencia entre la revelación al que ha llegado a ser y al que era defectuoso. A los que están fuera, el Salvador se reveló rápidamente y de modo chocante. Se retiró más allá de ellos sin dejar que lo vieran (*TraTri*, NHC I, 5, 90, 1-13). La humanidad vino a ser en tres tipos esenciales: el espiritual, el psíquico y el material. Cada uno de los tres tipos es conocido por su fruto. No eran conocidos de entrada, sino sólo a la venida del Salvador: que brilló sobre los santos y reveló lo que cada uno era (118, 14-28).

53. La sección principal del *Apócrifo de Santiago* (NHC I, 2, 2, 17-15, 6) refiere un diálogo entre Santiago, Pedro y el Cristo resucitado. El Salvador dice a los apóstoles que quiere que se conozcan a sí mismos y vivan como hijos de Dios, llenos del Reino.

variante es que donde aquél dice cadáver, éste dice cuerpo. Está clara la identificación de lo corpóreo, corrupto y perecedero con un cadáver.

Frente a toda imagería apocalíptica, el gnóstico se aferra a la idea de que lo divino está ya anclado en el hombre (log. 3 y 113). Pero por mucho que insista en la captación actual de esa realidad oculta en el hombre y en el mundo, en esa gnosis que da seguridad y libera de la ignorancia, el temor y la angustia, el gnóstico no puede perder de vista la necesidad de una separación final entre su yo profundo y todo lo que le resulta alienante (log. 57). Conoce el fin quien ha descubierto cuál fue su comienzo (log. 18). Una «escatología realizada» exclusivamente en el aquí y ahora es incompatible con los datos del *EvTom*<sup>54</sup>.

El final del log. 3 contiene todo un manifiesto gnóstico. Se identifica la salvación con el conocimiento de la realidad divina, que se reconoce como propia. Alcanzar ese conocimiento, es reconocerse espiritual, hijo, pues, del Padre: el dios supremo, trascendente, desconocido. Conocimiento y realidad divina guardan una mutua relación necesaria. El que no llega a reconocerse, en la perspectiva gnóstica, carece de esa realidad, de esa riqueza. No sólo está inmerso en la pobreza de la materialidad, sino que forma parte de ella. El log. 29 aclara este concepto de pobreza al plantear desde un dualismo radical la alternativa entre carne/cuerpo<sup>55</sup> y espíritu. Sería sorprendente, viene a decir, que lo carnal existiese por razón de lo espiritual; pero más sorprendente todavía sería a la inversa. El gnóstico opta por la primera solución, al explicar mitológicamente que una caída en el orden espiritual dio origen a todo lo material<sup>56</sup>. Sólo el mito puede explicar lo actualmente constatable: que la gran riqueza de lo espiritual se encuentre ahora alienada en la pobreza de lo material<sup>57</sup>.

54. Zöckler, *Jesu Lehren*, 211, afirma, a partir de una escueta negación del carácter gnóstico del log. 18, que no hay un viaje tras la muerte, ni un hogar en el más allá, ni memorización de frases liberadoras para facilitar el ascenso; el sentido del fin se aclara de lleno aquí y ahora. Sostiene así que no se halla nada de una culminación y redención última que haya que esperar tras esta existencia.

55. El *EvPhil* (NHC II, 3, 56, 26-30) polemiza contra los que temen resucitar desnudos (sin carne) y no saben que quienes están desnudos son los que llevan la carne. En el *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5, 143, 15-23) a la pregunta de Mateo: de qué seremos revestidos cuando salgamos de la corrupción de la carne, responde que los hijos de la verdad serán benditos cuando queden desnudos. La *Doctrina de Silvano* (NHC VII, 4, 93, 34-94, 4) pide al hombre que se vuelva, más bien, hacia su lado humano (mente-alma) que hacia su lado animal (lo carnal). Según el *Apócrifo de Santiago* (NHC I, 2, 11, 38-12, 9) es el espíritu el que repara al alma, pero el cuerpo el que la mata. Para la *Enseñanza Autorizada* (= *DoctAut*) (NHC VI, 3, 23, 12-22) cuando el alma espiritual fue arrojada al cuerpo, llegó a hermanarse con la lujuria, odio y envidia; pues el cuerpo vino de la lujuria y ésta de la sustancia material.

56. Como muestras de mitos gnósticos de la creación, puede verse el de los basilidianos (Hipólito, *Ref VII*, 21, 4-5), los carpocratianos (Ireneo, *AHI*, 25, 1-4), el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino (Hipólito, *Ref VI*, 34, 8). En los textos de Nag Hammadi, *EvVer* (NHC I, 3, 17, 10-21; 24, 28-25, 3), *TraTri* (NHC I, 5, 76, 2-113, 1).

57. La *DoctAut* (NHC VI, 3, 27, 25-32) dice que nuestra alma está enferma porque habita una casa de pobreza, mientras que la materia golpea a sus ojos queriendo volverla ciega. Por esta razón ella busca la palabra y la aplica a sus ojos como medicina.

La pobreza queda contrastada a la riqueza del espíritu. Se refiere a la carne y a lo corporal tanto en el log. 29 como en el log. 3. Los otros usos del término «rico» en el *EvTom* (log. 63, 81 y 110) no parecen tener este sentido metafórico equivalente a espiritual: como tampoco la alusión al gran poder y riqueza del demiurgo en log. 85. «Pobre» mantiene, pues, un sentido ambiguo; pues el log. 54 declara felices a los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos. La ideología encratita podía ser tanto lujo de intelectuales como consuelo de marginados sociales<sup>58</sup>.

## 2. *Los que se confiesan hijos y elegidos del Padre viviente* (Log. 50)

Jesús dijo: Si os preguntan: ¿de dónde venís?, decidles: Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes. Si os preguntan: ¿quiénes sois?, decid: Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente. Si os preguntan: ¿cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?, decidles: Es un movimiento y un reposo (NHC II, 2, 41, 30-42, 7).

Lo característico del log. 50 es que las preguntas formuladas y respondidas corresponden a las cuestiones fundamentales gnósticas. En el paso del bautismo eclesiástico a la gnosis, el gnóstico Teodoto está convencido de que la plena liberación supone conocer la respuesta adecuada a esas cuestiones sobre nuestro verdadero origen y destino<sup>59</sup>. Cuestiones como las que, en *Sophia de Jesucristo*, los discípulos plantean al Salvador sobre el origen del universo y el secreto de su santo plan<sup>60</sup> y que atañen a los discípulos como vínculo de un proceso que va de un pasado a un futuro metahistórico y abarca el presente<sup>61</sup>. Lo que en *Libro de Tomás, el Atleta* se plantea a un perfecto para que, redescubriéndose a sí mismo, pueda identificarse con Dios<sup>62</sup>. Dado que el grupo gnóstico era más una escuela que una iglesia, hay textos, como en *El Concepto de nuestro Gran Poder*, que invitan a pensar en un maestro que interpela a los alumnos<sup>63</sup>. Otras veces, como en la *Carta de Pedro a Felipe*, el cuestionario podría haber sido planteado para una homilía en la comunidad<sup>64</sup>. Ahora bien el planteamiento de las cuestiones fundamentales no puede circunscribirse al ámbito gnóstico. Éste se refleja en las respuestas.

En el log. 50 el cuestionario y sus respuestas expresan la autocomprensión del gnóstico. Si se supone que los que preguntan son otros no

58. Cf. Trevijano, «La escatología», 378-379.

59. Cf. *Excerpta ex Theodoto* 78, 2, (SC 23), 202.

60. *SophiaJc*, NHC III, 4, 91, 1-9.

61. *SophiaJc*, NHC III, 4, 117, 8-12.

62. *Libro de Tomás, el Atleta*, NHC II, 7, 138, 1-19.

63. *ConcGrPod*, NHC VI, 4, 36, 27-37, 5. Este apocalipsis cristiano gnóstico da su respuesta a las cuestiones fundamentales dividiendo la historia de salvación en varios períodos principales.

64. *CartPeFel*, NHC VIII, 2, 134, 18-135, 2. Son cuestiones sobre la plenitud y degradación en la esfera divina, el porqué de la situación en este mundo, la perspectiva escatológica y su fundamento ético.

gnósticos, textos como este han podido cumplir la función de profesión de fe gnóstica, tanto en el seno de la comunidad como en contraste con los de fuera. Puede entenderse también como un catecismo básico. Es muy significativo que el retorno de los gnósticos al lugar de origen no depende de la propia venida y regreso de Jesús o del revelador; sino que son ellos los que han llegado a conocer lo que son y por eso tienen la capacidad de volver a su origen. Si se cuenta con que los que interrogan son las potestades celestes que los discípulos habrán de afrontar una vez liberados de sus cuerpos, el texto está remitiendo al mito de la ascensión celeste del alma, en el que la literatura gnóstica ha seguido una ruta abierta por la apocalíptica judía<sup>65</sup>. Nos parece un tanto forzado sostener que ese interrogatorio corresponde a un ascenso místico<sup>66</sup>.

El log. 50 puede entenderse como una muestra del diálogo entre los Arcontes y los elegidos, como el que se da en el *Apocalipsis copto de Pablo*, donde el Anciano del séptimo cielo (el Dios del Antiguo Testamento) intenta retener a Pablo y ponerle a su servicio. El Anciano plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender; pero el Apóstol, instruido por el Espíritu, le da la señal misteriosa que le franquea el ascenso, en tanto que el Anciano vuelve su rostro hacia abajo como ensimismándose en su propia creación<sup>67</sup>. No queda claro en qué consiste la señal; pero lo más probable es que nos remita a un sacramentalismo gnóstico como el expuesto en el *Evangelio de Felipe*. El Apóstol pasa de la Hebdomada a la Ogdóada y sigue subiendo por el noveno hasta el décimo cielo, que debe ser el equivalente al Pléroma valentiniano<sup>68</sup>.

Ahora bien, en el *Apocalipsis Copto de Pablo* no se trata de la consumación final, puesto que Pablo ha de cumplir todavía su función apostólica sobre la tierra (23, 13-17) y en ésta prosigue el ciclo de reencarnaciones (21, 19-21). Pablo es aquí el prototipo del gnóstico que aspira a regresar a su patria celeste<sup>69</sup>. Está claro que el documento es una cons-

65. La *DoctAut*, NHC VI, 3, 22, 1-35, 24 enseña también cómo el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste. *Zostrianos* (NHC VIII, 1, 1, 1-132, 9) sigue un esquema de revelación que parece inspirado en los escritos apocalípticos judíos que describen la «ascensio ad coelum» de los patriarcas. Por su identificación con las «glorias» al comienzo de su viaje celeste, *Zostriano* puede sobrepasar la oposición de los arcontes. La idea estaba ya anunciada en el *II Henoc*, en la hostilidad de los ángeles de Dios a la vista del ascenso privilegiado de un hombre.

66. De Conick, *Seek to see Him*, 62-63 y *Voices of the Mystics*, 93-95 reitera que tal interrogatorio tras la muerte es característico de algunas tradiciones egipcias, órficas y gnósticas; pero, puesto que el log. 50 no nos indica que el contexto sea la muerte, supone un contexto *pre mortem* basado en su interpretación del log. 59 como un reclamo del ascenso místico antes de la muerte y del log. 84 como referido a la experiencia mística transformante, para la cual encuentra paralelos en la literatura mística del judaísmo. La cuestión queda en la distinción entre construcción de un relato de visión apocalíptica y reseña de una experiencia mística.

67. *ApocPabl*, NHC V, 2, 23, 1-24, 1.

68. Cf. R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (NHC V, 2, 17, 19-24, 9). Traducción y comentario», en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado*, Salamanca 1981, 217-236. Recopilado en *Íd.*, *Estudios Paulinos*, (Plenitudo Temporis 8), Salamanca 2002, 451-473.

69. Cf. R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (2 Cor 12, 1-4) y sus primeras interpretaciones», en *Estudios Paulinos*, 475-506, aquí 486.

trucción apocalíptica tardía y no la reseña de una experiencia visionaria mística. El *Evangelio de María*<sup>70</sup> describe una revelación sobre el ascenso del alma, interrogada por las potestades. También *Enseñanza Autorizada*<sup>71</sup>, expresión de un gnosticismo ya muy descristianizado, enseña cómo el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste. Las preguntas y respuestas son sólo el encuadre de las explicaciones provistas por un conocimiento gnóstico<sup>72</sup>.

La mitología de los orígenes, propia de la secta en que fraguó nuestra recopilación, queda expresada, aunque con un lenguaje puramente alusivo, en el log. 50. Aparece clara la equivalencia entre el Reino (cf. log. 3), citado en el logion 49, donde se dice que los solitarios y elegidos encontrarán el Reino porque han salido de él y de nuevo irán allí, y la Luz, que dentro de un hombre de luz ilumina al mundo entero (log. 24). La Luz no es sólo el Reino sino también el Revelador, que se describe aquí como autoengendrado. La Luz que ha procedido de sí misma<sup>73</sup> y se ha situado establemente para revelarse (como Jesús para mostrarse en medio del mundo según el log. 28). Pero aquí la revelación no es la que compete al Revelador por antonomasia, sino a los calificados como sus imágenes. Las imágenes (log. 84) se refieren a esa luz que es la semejanza del Padre escondida en los espirituales. Como en otros documentos gnósticos queda en el fondo una especulación que remite los dos conceptos de Gn 1, 26 (imagen y semejanza) al hombre interior, en contraposición al hombre exterior de Gn 2, 7 que no merece interés<sup>74</sup>. Los dos conceptos no designan dos lados fuertemente dualísticos; sino lo aparente y lo oculto de una fuerza divina, en cuanto que lo escondido se realiza en una manifestación que le hace llegar a ser imagen.

El que se ve realizado como imagen es el gnóstico que entra en el Reino (log. 22). Estas imágenes son las que constituyen el medio de revelación para los demás hombres, por la luz en ellas escondida, aunque la revelación primera se dé por el que es primordialmente imagen de la luz del Padre. Hasta tal punto que su manifestación acaba por esconder lo que tiene de imagen (log. 53).

70. *EvMar, Papyrus Berolinensis* 8502, 1, 15, 1 - 17, 7.

71. *DoctAut*, NHC VI, 3, 22, 1-35, 24.

72. Cf. Trevijano, «Las cuestiones», 133-150.

73. De Conick, *Seek to see Him*, 95-96, entiende las respuestas provistas en el log. 50 como una mezcla de tradiciones herméticas y judías. Señala que Judaísmo y Hermetismo conocían una antropogonía en que el origen del hombre era la Luz y que su destino era el retorno a esa Luz. Por nuestra parte entendemos el hermetismo como una corriente gnóstica pagana descristianizada.

74. E. H. Pagels, «Exegesis of Genesis 1 in the Gospel of Thomas and John»: *JBL* 118 (1999) 477-496; *ibid.*, 479-480, sostiene que el modelo básico de la exégesis de Gn de 'Tomás' era muy conocido y participado por diferentes grupos de lectores del Gn, sin que por ello la teología de 'Tomás' sea característicamente gnóstica. Admite sin embargo que esta exégesis va más lejos de lo común en los círculos judeohelenista, rabínicos y herméticos, pues se retrotrae al tiempo antes de la creación cósmica, como en diversos tratados de Nag Hammadi y los ophitas y sethianos de Ireneo.

Por ser imágenes, los gnósticos pueden reconocerse como hijos y elegidos del Padre viviente. En el log. 50 elección y preexistencia están estrechamente vinculados. Si el log. 49 vinculaba solitarios y elegidos, por el log. 50 queda claro que uno no es elegido porque se haga solitario. La elección no es consecuencia de una opción ética, sino a la inversa: porque uno es ya hijo, se reconoce como elegido y se sitúa en la vida como solitario. La insistencia del log. 50 recae también sobre la filiación divina del gnóstico. La naturaleza del hombre de luz consiste en ser la manifestación acabada, la copia perfecta del macrocosmos pleromático. Los discípulos, como hombres de luz, provienen del mismo lugar en que la Luz se ha manifestado por primera vez. Los pneumáticos, como elegidos, son preexistentes en los pensamientos del Padre. En la *Carta a Rheginos* o *Tratado sobre la Resurrección*<sup>75</sup> el Todo es la suma de los pneumáticos. Estaban incluidos en el Pléroma antes de la creación del mundo. Su salvación está prefijada.

La paradoja de que el signo del Padre sea un movimiento y un reposo, se explica si tenemos en cuenta que el reposo (como muestran los log. 51, 60 y 90) es uno de los conceptos claves de la «escatología» del *EvTom*, como lo es en general de la doctrina valentiniana. Corresponde al carácter de los logia del *EvTom* que no desarrollen esta especulación, sino sólo la aludan. Que el descanso es el objetivo último del gnóstico, la redención, queda claro en el dicho atribuido por Clemente Alejandrino al *Evangelio de los Hebreos*<sup>76</sup> y que es una variante de *EvTom* (log. 2). Aunque es raro encontrar tal descripción de etapas. Los textos gnósticos ponen más énfasis en destacar el carácter trascendente del reposo, que se expresa sobre todo mediante su localización en la esfera divina<sup>77</sup>.

La concepción del descanso encuentra diferente expresión, según la concepción de conjunto de cada escrito. No hay una concepción gnóstica unitaria sobre la Ἀνάπαυσις, aunque sea un concepto específicamente gnóstico.

Sólo los verdaderos hijos de Dios pueden ganar la eternidad de ese modo. En la *Oración del Apóstol Pablo* (NHC I, 1) queda clara la estrecha vinculación entre reposo y pléroma. En el *TraTri* (NHC I, 5) el proceso al conocimiento y al descanso y contemplación queda descrito claramente en la figura de Sophía (prototipo del pneumático). El *EvPhil* (NHC II, 3) habla del descanso de los pneumáticos tras su muerte, el descanso escatológico. La concepción valentiniana de la cámara nupcial, que obra la unidad pleromática y asegura el ascenso al pléroma, presta importantes connotaciones a la representación del descanso. Si bien en el *EvVer* (NHC I, 3), como corresponde a su «escatología realizada», el

75. *Resurr*, NHC I, 4, 46, 35-47, 1; 47, 26-28.

76. *Stromateus* II, 9, 45, 5 (GCS II, 137, 4-6), con atribución explícita al *EvHeb*, y V, 14, 96, 3.

77. Cf. Trevijano, «La reconversión», 410-412.

concepto de descanso se refiere a la existencia (terrena) del pneumático y a la existencia trascendente del Padre.

El movimiento (KIM) resulta más aventurado de explicar porque el término no se repite en nuestro documento<sup>78</sup>. Es probable que el concepto englobe todos los procesos que tienen su origen en el Padre (según diversas mitologías gnósticas y claramente en la valentiniana) y garantizan el retorno a la unidad original con él. Así, en el peculiar valentinianismo del *TraTri*, el Logos es movimiento y el movimiento del Logos es la causa de un sistema destinado a salir afuera<sup>79</sup>. El Logos, que hace aquí el papel de Sophía, usa al Arconte para embellecer y trabajar las cosas de abajo y como una boca para decir lo que ha de ser profetizado. El Arconte se complace con su creación, hermosa, buena y admirable, como si fuera su propia idea, sin caer en la cuenta de que es movido desde dentro por el Espíritu de un modo determinado para lo que éste quiere<sup>80</sup>. El movimiento, por lo tanto, es también el de la creación<sup>81</sup>. El Logos a su vez vuelve a sí mismo tras su movimiento<sup>82</sup>. En *Trimórfica Protennoia*, Barbelo, el Primer Pensamiento del Padre, es el redentor celeste. Se presenta como el pensamiento que habita en la luz, el movimiento que habita en el Todo<sup>83</sup>. Se mueve en cada creatura, siendo el intangible que habita en el intangible<sup>84</sup>. Es la vida de su Epinoia que habita dentro de cada poder y cada movimiento eterno: en las luces invisibles y en los arcontes y ángeles así como en cada alma<sup>85</sup>. En *DoctAut* es la imagen del Dios invisible la que es movida<sup>86</sup>.

El devenir del gnóstico ha sido un movimiento desde su origen divino hasta su reintegración en el reposo divino. La soteriología gnóstica lejos de ser una línea progresiva en el plan creador y salvador de Dios, como en san Ireneo, es una exigencia de restauración de la misma naturaleza divina.

### III. SUMARIO

Hay en el *EvTom* referencias a Jesús como «Hijo del hombre» (log. 86) o simplemente como «el Hijo» (log. 44 y log. 65), que tienen paralelos en la tradición canónica. Sólo en este ámbito podemos descubrir su contexto original, aunque se plantea la cuestión del significado que pudieron tener para el compilador de la obra. Otros usos doctrinales del término hijo se

78. Salvo la referencia a los árboles del paraíso «que no se mueven» en el log. 19.

79. NHC I, 5, 77, 6-11.

80. *TraTri*, I, 5, 100, 31-101, 5.

81. *TraTri*, I, 5, 109, 9-10.

82. *TraTri*, I, 5, 115, 25-29.

83. *TriProt*, NHC XIII 1, 35, 1-3.

84. *TriProt*, NHC XIII, 1, 35, 10-12.

85. *TriProt*, NHC XIII, 1, 35, 12-18.

86. NHC VI, 6, 56, 10-13.

encuentran en los dichos antes desconocidos. Cuando Jesús se presenta a sí mismo como Hijo del Viviente (log. 37) o son sus discípulos los que pueden reconocerse como hijos del Padre Viviente (log. 3) o hijos de la Luz y elegidos del Padre viviente (log. 50), es preciso buscar otro contexto interpretativo. No creemos que baste el encratismo, ni el ascetismo, ni un misticismo visionario, ni un primitivo cristianismo puramente sapiencial y protognóstico para una explicación coherente del conjunto, sino que hay que buscar por el lado de un gnosticismo emparentado con el de Valentín o el de las corrientes siríacas que desembocan en Bardesanes y Mani. Jesús es el revelador y el modelo supremo de la identificación del yo profundo con el Padre celeste de quien sabe apropiarse su mensaje. La filiación de los que se reconocen hijos no es gracia de adopción sino propia de su origen divino y garantía de su retorno al mismo.