Filiación IV
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Filiación IV
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
16, 17 y 18 de noviembre de 2009
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

EDITORIAL TROTTA
FUNDACIÓN SAN JUSTINO

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez 9
Abreviaturas utilizadas 13

CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la *Eneida*: *Vicente Cristóbal* 17
El misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio: *Vicente Cristóbal* 35
Modelos de madres en las *Metamorfosis* de Ovidio: *María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias* 59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: *Véronique Boudon-Millot* 85
Alejandro de Afrodisia y la generación del universo: *Andrea Rescigno* . . . 101

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: *Heinz-Josef Fabry* 125

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: *Bernard Pouderon* 151
La filiación en la *Oratio ad Graecos* de Taciano: *Andrés Sáez Gutiérrez* . . 171
La filiación en la *Epistula Apostolorum*: *Enrico Norelli* 207
Cristo Padre en la literatura martirial: *Patricio de Navascués Benlloch* . . . 235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: *Manuel Aroztegui Esnaola* 257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: *Attilio Mastrocinque* 291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano preniceno: *Margherita Cecchelli* 301

Índice bíblico 323
Índice onomástico 327

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

LA FILIACIÓN EN LA *EPISTULA APOSTOLORUM*

Enrico Norelli

Facultad Autónoma de Teología Protestante (Ginebra)

Tradición textual y contenido del escrito

Recuerdo sólo brevemente algunos datos relativos a la *Epistula apostolorum* (= *EpAp*)[1]. Compuesta en griego, sólo se conserva íntegra en una versión en etiópico clásico (geez), probablemente (pero no es seguro) realizada a partir de una traducción en árabe. Dicha versión etiópica fue publicada por Louis Guerrier (con la colaboración de Sylvain Grébaut) en 1913 sobre la base de cinco manuscritos[2]; de ella se conocen hoy 14 y una nueva edición crítica sería necesaria[3]. Los manuscritos en geez contienen una sucesión de tres escritos: (1) la versión etiópica de un «Testamento del Señor», en parte escatológico, en parte de disciplina eclesiás-

1. Para la historia del descubrimiento y de la identificación de los varios testigos, cf. en particular P. Vanovermeire, *«Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples». Etude sur l'apocryphe, connu sous le nom d' «Epistula Apostolorum», premier témoin de l'influence littéraire du quatrième Evangile sur la littérature chrétienne de la première moitié du second siècle*. Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en théologie, Institut Catholique de Paris, Faculté de Théologie 1962, 7-11.

2. L. Guerrier, con la colaboración de S. Grébaut, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte éthiopien édité et traduit en français* (PO IX 3), Paris-Fribourg en Brisgau 1913, 141 [1] - 236 [96].

3. Lista de los manuscritos, que van desde los siglos XV/XVI al siglo XX, en J. V. Hills, *The Epistle of the Apostles* (Early Christian Apocrypha 2), Santa Rosa, California 2009, 6-7. En su libro de 1990 (cf. nota 14), Hills declaraba preparar una nueva edición de la *EpAp*, pero no habla más de ello en 2009; a la espera, hay que referirse a las variantes presentadas, en traducción, en un aparato a pie de página en este volumen. Sin argumentar, Hills informa (pp. 7-8) que los manuscritos se dividen en dos familias, designadas por él como 1 y 2, de las cuales la 1 contiene en general las lecturas primitivas que, por lo general, coinciden con el copto, frente a la familia 2; añade, sin embargo, que también los manuscritos de la familia 1 están a menudo corrompidos o contaminados con manuscritos de la familia 2 y que tres manuscritos de esta última contienen lecturas excelentes. En las pp. 8-12, Hills ofrece, con numerosos ejemplos, los criterios seguidos por él para constituir el texto traducido.

tica, correspondiente a los dos primeros libros del así llamado Octateuco de Clemente siríaco, editados en dicha lengua, con una traducción latina, por Ignatius Ephraem II Rahmani[4]; la versión geez ha sido publicada por Robert Beylot con una traducción francesa[5]; (2) un discurso escatológico pronunciado por Cristo resucitado; (3) un escrito de los apóstoles que contiene diálogos que ellos mantienen con el Resucitado. Los dos últimos escritos fueron publicados por Guerrier y Grébaut como una unidad bajo el título *Testamento de nuestro Señor y nuestro Salvador Jesucristo*, aunque quedaba claro que con el capítulo 12 de su numeración comienza un escrito diverso a cuanto precede. Sólo este último escrito (c. 12-62 de la edición de Guerrier y Grébaut) ha sido reconocido como aquél que corresponde al texto del siglo II parcialmente conservado en copto y en latín y designado corrientemente, a partir de Carl Schmidt, como *Epistula apostolorum*[6].

Largas partes de la obra se han conservado en una versión copta akhmímica (con algunas formas subakhmímicas) contenida en un papiro de los siglos IV-V, conservado en el Institut Français d'Archéologie Orientale de El Cairo; cuando se dispone de ella, ha de ser preferida por lo general al etiópico, puesto que fue realizada directamente a partir del griego[7]. Fue editada y traducida en 1919 por Carl Schmidt, quien la publicó junto a una traducción del etiópico llevada a cabo por Isaak Wajnberg y a un amplio estudio de la obra[8]. Por fin, un folio de códice palimpsesto de los

4. Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Moguntiae 1899 (reimpr. Hildesheim 1968).

5. Robert Beylot, *Testamentum Domini éthiopien. Édition et traduction*, Louvain 1984.

6. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*», discute la distinción de los tres escritos (pp. 12-39) y los paralelos entre ellos con el fin de estudiar sus relaciones literarias (pp. 40-113). Para él, el título correcto que hay que atribuir al escrito que nos interesa no es *Epistula apostolorum*, creado por Schmidt, sino el que está al inicio del texto (c. 12, p. 188 de la edición de Guerrier y Grébaut): «Libro que Jesucristo ha revelado a sus discípulos», detrás del cual él supone el griego Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν τοῖς ἀποστόλοις. Si dejamos aparte el problema de la retroversión griega, Vanovermeire tiene razón ciertamente al indicar el inicio del actual c. 12 como título originario o al menos como el más antiguo que podemos conocer; por practicidad conservo, sin embargo, la designación corriente. Literalmente el título geez presenta: «Lo que reveló Jesucristo a sus discípulos, *maṣḥaf*». Alguno ha traducido el último término como «carta», de donde: «Lo que Jesucristo ha revelado a sus discípulos en forma de carta». Así, H. Duensing, *Epistula Apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Texte herausgegeben* (Kleine Texte 152), Bonn 1925, p. 5: «Was Jesus Christus seinen Jüngern als einen Brief offenbart hat und wie Jesus Christus offenbart hat den Brief des Kollegiums der Apostels», etc. Esto es posible; sin embargo, como nota Hills, *The Epistle of the Apostles*, p. 21, «carta» es traducido en geez por lo general con otro término, por ejemplo en los títulos y en los colofones de las cartas del Nuevo Testamento, mientras que en los textos neotestamentarios βίβλος es siempre traducido con *maṣḥaf*.

7. Hills, *The Epistle*, pp. 5-6, subraya que por lo general etiópico y copto concuerdan, aunque en algunos puntos parecen atestiguar diferencias ya presentes en sus modelos y que provienen tal vez del texto griego (ejemplos en las pp. 11-12).

8. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisches-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts […] Übersetzung des äthiopischen Textes von Dr. Isaak Wajnberg* (TU 43), Leipzig 1919.

siglos V-VI, proveniente de Bobbio y conservado en la Hofbibliothek de Viena en el momento de la identificación y después en la Biblioteca Nacional de Nápoles, contiene algunos fragmentos de una versión latina[9].

La obra se abre como una carta de los Once apóstoles, pero se desarrolla como un diálogo del Señor resucitado con ellos, durante el cual él comunica una serie de revelaciones para que las transmitan a los futuros creyentes, en oposición a las doctrinas falsas de Simón y Cerinto[10]. El escrito de los apóstoles se abre con una confesión de fe en Jesucristo, de quien se subraya su obra creadora, después la encarnación y diversos episodios de su vida. Viene a continuación el cuadro narrativo de la revelación: la mañana de Pascua, María y las otras mujeres se dirigen a decir a los discípulos que han encontrado la tumba de Jesús, pero ellos no las creen; ellas vuelven entonces a lamentarse junto al Resucitado, el cual las acompaña al lugar en el que están los discípulos, a quienes proporciona las pruebas de la realidad de su cuerpo. Sigue una serie de revelaciones, provocadas por preguntas de los discípulos: éstas conciernen la manera en la que la encarnación ha tenido lugar, la exhortación a celebrar la Pascua, el retorno del Señor, la misión de los discípulos, la resurrección de la carne con el alma y el espíritu, el descenso de Cristo a los infiernos con la predicación a los justos muertos y su bautismo, el destino final de los justos y el juicio. Tras una predicción de la vocación de Pablo y de su apostolado, son descritos los malvados de los últimos tiempos y la modalidad del juicio universal. Siguen instrucciones para la guía de las comunidades y, siempre en relación con ella, una interpretación de la parábola de las diez vírgenes (Mt 25), en la que las cinco que se duermen representan el dormirse, en una parte de los creyentes, de las virtudes del conocimiento, de la inteligencia, de la obediencia, de la paciencia y de la misericordia (c. 43/54-45/56). Los últimos capítulos se ocupan de la corrección fraterna y el hecho de que cuantos no la acepten predicarán

9. Primera edición: J. Bick, «Wiener Palimpseste. I. Teil: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis»: *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 159/7 (1908) 90-99. Edición mejorada e identificación definitiva en E. Hauler, «Zu den neuen lateinischen Bruchstücke der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreiben in Cod. Vindob. No. 16»: *Wiener Studien* 30 (1908) 308-340. Descripción y edición, sobre la base de los trabajos de Bick y Hauler, en Schmidt, *Gespräche Jesu*, pp. 20-22. Traducción inglesa en Hills, *The Epistle of the Apostles*, 12-13.

10. Nombrados por este orden en 1/12, 1 (solo texto etiópico), en orden inverso en 7/18, 1 (texto etiópico y copto). Como muy tarde hacia la mitad del siglo II son considerados entre los primeros «heréticos». Sobre el primero, entre la vasta bibliografía, cf. últimamente A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions* (Studies in the History of Christian Traditions 125), Leiden-Boston 2005. Para las fuentes sobre el segundo, cf. ahora C. Gianotto, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi* (Testi cristiani del primo millennio 48), Milano 95-100 (síntesis); índice s.v. (testimonios antiguos en traducción italiana). Mantengo, como muchos editores y traductores, la doble numeración de los capítulos de la *EpAp*: la primera cifra se refiere a la *EpAp* propiamente dicha (el número 1 corresponde al capítulo 12 de Guerrier y Grébaut); la segunda cifra corresponde a la numeración de Guerrier y Grébaut. Entre las dos hay siempre una diferencia de once.

doctrinas extrañas y perseguirán a quienes los hayan reprendido. El texto termina con la Ascensión del Señor[11].

Los estudios de conjunto sobre la *EpAp* no son muy numerosos. Por lo que respecta a las monografías, tras las monumentales investigaciones de Schmidt en el volumen de 1919, el cual reivindicaba el carácter católico del escrito, hay que reseñar una tesis inédita de Pedro Vanovermeire de 1962[12]; un volumen de Manfred Hornschuh, *Studien zur Epistula apostolorum*, de 1965[13]; una monografía de Julian Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*[14], que contiene un análisis cuidadoso de la composición del texto y un intento de reconstituir, a través de su mensaje, la situación de la comunidad a la que éste se dirige; un volumen pequeño de Jacques-Noël Pérès de 1994 que contiene una traducción francesa con introducción y notas[15].

Sobre la fecha y el área de composición del texto no se ha encontrado todavía verdadero consenso. Schmidt situaba la obra en Asia Menor en la segunda mitad del siglo II; en importantes recensiones al libro de éste, Gustave Bardy y Hans Lietzmann optaron, por el contrario, por Alejandría. También Hornschuh sitúa la obra en Egipto, en torno al año 120. Vanovermeire discutió largamente todos los argumentos adoptados antes de él y concluyó que las fechas de la Parusía mencionadas en el c. 17/28 (después de 120 años según el copto y 150 según el geez) convergen con otros testimonios que hablan de una espera del fin del mundo en torno al año 150 de nuestra era, lo que situaría el escrito en la primera mitad del siglo II, probablemente entre el 130 y 140[16]. En cuanto al lugar, salomó-

11. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*», pp. 114-163, estudia las relaciones entre las versiones, además de la estructura y la unidad literaria del escrito. Concluye que el texto transmitido en geez y en copto pertenece a una versión interpolada, aunque a poca distancia del texto primitivo: los añadidos respecto a este último comprenderían en cualquier caso los capítulos 31/42; 33 a/44 a; 36 a/47 a; 39/50; 50 a/61 a. Por lo que respecta al género literario, el mismo estudioso considera el escrito como constituido por la sucesión de una narración evangélica y de un apocalipsis, lo que hace impropia su caracterización como carta (pp. 165-170).

12. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*».

13. M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* (Patristische Texte und Studien 5), Berlin 1965.

14. J. V. Hills, *Tradition and Composition in the* Epistula Apostolorum (Harvard Theological Studies 57), Cambridge, Mass. 2008 (reimprensión, con nuevo prefacio y bibliografía ampliada, de la edición: Minneapolis 1990). Hills atribuye la obra al género «diálogo de revelación» (pp. 10-36), ilustrando, sin embargo, con justicia, cómo el escrito pone en relación este género con el género evangelio. Cf. también sobre este género literario J. Hartenstein, *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (Texte und Untersuchungen 146), Berlin 2000.

15. J.-N. Pérès, *L'Épître des apôtres accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ*. Présentation et traduction de l'éthiopien (Apocryphes 5), Turnhout 1994. Pérès ha retomado la traducción, con una breve introducción y un aparato de notas reducido, en «Epître des apôtres», en F. Bovon, P. Geoltrain (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens* I (Bibliothèque de la Pléiade 442), Paris 1997 (y reimpresiones), 357-392.

16. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*», 200-239. Pero en la conclusión habla de «la fin du premier quart du second siècle» (p. 304; cf. p. 303: «la période de trêve qui a suivi le martyre d'Ignace d'Antioche»).

nicamente atribuye el escrito primitivo a Asia Menor y las interpolaciones a Egipto[17]. Pérès se alinea respecto a la datación con Schmidt, añadiendo «disons entre 160 et 170» y no toma partido por lo que concierne al lugar de origen[18]. En su introducción a la traducción de la *EpAp* para la quinta edición de *Neutestamentliche Apokryphen* editados por Wilhelm Schneemelcher (1987), retomada con modificaciones en la revisión de la obra de conjunto realizada por Christoph Markschies y Jens Schröter (2012), Detlef Müller sitúa «contenido y forma de la tradición» en el Egipto inferior (tal vez, pero no necesariamente en Alejandría, donde el escrito habría sido difundido en cualquier caso) hacia la mitad del siglo II[19]. Hills alude al consenso en relación con la composición en Egipto o Asia Menor en la segunda mitad del siglo II[20], mencionando a Hornschuh como excepción aislada por lo que respecta a la datación. En realidad, por no hablar de Vanovermeire, Charles E. Hill ha argumentado en 1999 a favor de una composición en Asia Menor poco antes del año 120 o poco después del 140[21]; y poco antes Alistair Stewart-Sykes había tratado de documentar contactos con la teología asiática, en particular con el contexto en el cual nace el montanismo, dejando abierta la cuestión de la fecha, pero considerándola en cualquier caso anterior al nacimiento del montanismo[22]. Yo no me voy a ocupar aquí de estos problemas, limitándome a considerar la *EpAp* como un texto del siglo II[23].

La profesión de fe inicial

En esta sede sólo me podré ocupar de algunos aspectos de la cristología. ¿Quién es el Hijo de Dios? Lo dice una especie de profesión de fe de los

17. *Ibid.*, 240-254.
18. *L'Épître des apôtres*, 21-22.
19. C. Detlef, G. Müller, «Epistula Apostolorum», en W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung. I: Evangelien*, Tübingen 1987, 206-207; Id., «Epistula Apostolorum», en Ch. Markschies, J. Schröter (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. I: Evangelien und Verwandtes*, Tübingen 2012, 1064.
20. *The Epistle of the Apostles*, p. 3. En *Tradition and Composition*, p. 9, habla de un consenso para la mitad del siglo II, en Asia Menor, Egipto o en Siria.
21. Ch. E. Hill, «The *Epistula Apostolorum*: An Asian Tract from the Time of Polycarp»: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 1-53.
22. A. Stewart-Sykes, «The Asian Context of the New Prophecy and of *Epistula Apostolorum*»: *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 416-438. No todos los argumentos son convincentes; a mi juicio, la asimilación de la *EpAp* a una colección de profecías, como las que se redactaban en el montanismo, es particularmente débil.
23. Entre las contribuciones recientes, recuerdo además la de D. D. Hannah, «The Four-Gospel 'Canon' in the *Epistula Apostolorum*»: *Journal of Theological Studies* N.S. 59 (2008) 598-633, el cual trata de mostrar que la *EpAp* constituye un testimonio anterior al año 150 de la colección normativa de los cuatro evangelios que después han permanecido definitivos en el canon; y que no usa otros evangelios. En la p. 610 nota 32, Hannah anuncia que está preparando una nueva edición de la *EpAp*.

Once, situada como apertura de su discurso e introducida por la fórmula solemne «esto sabemos». Para esta parte sólo existe el etiópico, que traduzco del modo más literal posible de la edición de Guerrier / Grébaut[24]:

> Esto sabemos[25]:
> nuestro Señor y nuestro Redentor Jesucristo (es) el SEÑOR[26], hijo del SEÑOR,
> que ha sido enviado por el SEÑOR, el soberano de todo el mundo, el autor y el creador de lo que con todo nombre es llamado[27] (cf. Ef 1, 21),
> que está por encima de todas las potencias, señor de los señores y rey de los reyes (Ap 17, 14; 19, 16; cf. 1 Tm 6, 15), potente de los potentes, celeste que (está) por encima de los querubines (cf. Dn 3, 55) y serafines y está sentado a la derecha del trono del Padre (cf. Sal 110, 1 = Mt 22, 44; Mt 26, 64; Mc 16, 19; Hch 2, 33; 5, 31; Hb 1, 3; 8, 1 [con mención del trono]; 12, 2 [idem]),
> que con su palabra ha dado órdenes a los cielos y ha fabricado la tierra y lo que hay en ella y ha delimitado el mar para que no transgreda los límites (Jb 38, 10-11; Pr 8, 29) y para que los abismos y las fuentes emerjan y fluyan sobre la tierra, por el día y por la noche,
> que ha establecido el sol y la luna y las estrellas en el cielo,
> que ha separado la luz y las tinieblas (Gn 1, 14),
> que ha dado órdenes a la gehenna y ordena en un abrir y cerrar de ojos la lluvia del invierno, niebla, hielo y granizo y los días cada uno a su tiempo,
> que agita y fortalece,
> que ha hecho al ser humano a su imagen y semejanza (Gn 1, 26-27);
> que con los padres antiguos (= los patriarcas) y los profetas ha hablado (cf. Hb 1, 1) en parábolas y en verdad,
> que los apóstoles han predicado
> y los discípulos han tocado (Jn 20, 24-29; *EpAp* 11-12).

24. *Le Testament en Galilée*, 189-190, c. 3/14. En la traducción de Hills no encuentro variantes verdaderamente significativas para este paso.

25. Para la insistencia, en una fórmula de fe, sobre «sabemos que» puesto en boca de los discípulos de Jesús, Hills, *The Epistle of the Apostles*, 84, en la nota a este paso, reenvía a la fórmula atribuida a «los bienaventurados presbíteros» de Esmirna en Hipólito, *Contra Noeto* 1, 7.

26. Para permitir al lector distinguir los términos, traduzco con «Señor» el término geez *'əgzi'*; con «SEÑOR» el término *'əgzi'ab(ə)ḥēr*, literalmente «Señor de la tierra», usado comunmente para «Dios»; y con «Dios» el término *'amlāk* (de la raíz *malaka*, «poseer, tomar posesión, gobernar, reinar»). Para la transliteración de los términos etiópicos me atengo al sistema de W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 2006 (donde todos los lemas están transcritos; véanse los principios generales en las pp. XX-XXI).

27. *Gabbār wafaṭāri zabakʷəllu səm yəssamay*: Guerrier, *Le Testament en Galilée*, 189: «l'auteur et le créateur (de toutes choses) dont le nom est prononcé par tous les êtres»; Wajnberg, en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 237: «dem (der) Schaffer und Schöpfer, der mit allen Namen genannt wird»; Duensing, *Epistula Apostolorum*, 5: «dem Scaffer und Schöpfer dessen, was mit jedem namen benannt wird»; Müller, «Epistula Apostolorum» (1987), 207-208 = 2012, 1065: «dem Schaffer und Schöpfer dessen, was mit jedem Namen benannt wird»; Pérès, *L'Epître des Apôtres*, 63 «auteur et créateur de tout ce qui est nommé d'un nom»; Hills, *The Epistle of the Apostles*, 22 «the maker and creator of what is named with every name». Un influjo de Ef 1, 21 ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς […] καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου es admitido por numerosos traductores.

Y el SEÑOR, el Señor, el Hijo del SEÑOR, (lo) creemos la Palabra que vino a ser carne (cf. Jn 1, 14) de María,
de la santa Virgen en su cuerpo fue llevado,
del Espíritu Santo, no en concupiscencia de carne sino por voluntad del Señor (cf. Jn 1, 13) fue generado
y fue envuelto en pañales (cf. Lc 2, 7) en Belén y fue conocido (o: fue revelado),
y que fue educado y creció (cf. Lc 2, 40),
mientras nosotros observábamos.

Para comprender la cristología del escrito, es importante saber a quién se refieren los enunciados de este pasaje, desgraciadamente sólo conservado en geez y para el cual la comparación con el copto es, pues, imposible. Para Carl Schmidt[28] se trata siempre de Cristo, mientras que Gustave Bardy en su recensión a Schmidt[29] consideraba muy dudoso que se le atribuyese a Cristo la obra de la creación y estimaba «plus prudent de ne pas vouloir démêler cette inextricable confusion». Hornschuh[30] parece compartir esta actitud. En el pasaje en cuestión hay ciertamente, como sucede a menudo en geez, prefijos relativos y conjunciones que no corresponden necesariamente a nuestra lógica; pero esto no hace en absoluto imposible, a mi juicio, intentar buscar una solución, sobre todo cuando la importancia para el autor de esta confesión cristológica resulta evidente. Parece obvio y es admitido naturalmente por Bardy, que «está sentado a la derecha del trono del Padre» sólo puede referirse al Hijo; ahora bien, el verbo inicial de esta frase, *wayənabbər*, está conectado a cuanto precede por una conjunción y no ofrece motivo para creer que no tenga el mismo sujeto de la frase inmediatamente precedente. En tal caso, al Hijo se aplica la expresión «potente de los potentes, celeste que (está) por encima de los querubines y serafines», la cual forma parte de la unidad «que está por encima de todas las potencias, señor de los señores y rey de los reyes, potente de los potentes, celeste que (está) por encima de los querubines y serafines»: esta última, de hecho, insiste sobre la superioridad y sobre el poder divino respecto a todo el resto de poderes de entidades sea espirituales sea humanas. En otros términos, no tendría sentido atribuir al Hijo la expresión «celeste que (está) por encima de los querubines y serafines» y al Padre las que la preceden: «que está por encima de todas las potencias, señor de los señores y rey de los reyes, potente de los potentes»[31]. El bloque de texto que en la traducción que hemos dado se inicia con «que está por encima de todas las potencias» parece, pues, que ha de ser referido al Hijo. Por lo demás, es interesante

28. Schmidt, *Gespräche Jesu*, 265-273.
29. G. Bardy [Recensión del libro de Schmidt, *Gespräche Jesu*]: *Revue Biblique* 30 (1921) 110-134, sobre este punto 120.
30. *Studien*, 31 n. 2.
31. Esta es también, si entiendo bien, la opción de D. Müller, pp. 207-208, y la de Hills, p. 23.

constatar que el título ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, aplicado a Dios por 1 Tm 6, 15[32], es transferido a Cristo por Ap 17, 14 (ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων).

Al mismo tiempo, tanto Duensing como Müller aplican a Dios Padre, el «Señor» que ha enviado al Hijo, los títulos «el soberano de todo el mundo, el autor y el creador (de lo que) con todo nombre es llamado»; después aplican al Hijo todo lo que sigue hasta «trono del Padre». Hills aplica al Padre la expresión «el soberano de todo el mundo»[33], pero, si he comprendido bien, aplica al Hijo cuanto sigue hasta «es llamado». Por otra parte, precisamente si la alusión a Ef 1, 21 es correcta, como parece, nos podemos preguntar si todos los títulos, a partir de «el soberano de todo el mundo», no han de ser referidos al Hijo, dado que Ef 1, 20-22 afirma precisamente que Dios ha resucitado a Jesús y lo ha sentado a su derecha por encima de toda potencia y de todo lo que es llamado con un nombre; y que le ha sometido todas las cosas. Sin embargo, no insisto sobre este punto.

Delicado es el antecedente de las oraciones de relativo que siguen a la mención del trono del Padre: el *za-ba-qālu* que sigue a la palabra «Padre» puede ser traducido «el cual con su palabra» ha dado órdenes a los cielos...; o bien «mediante la palabra del cual» ha dado órdenes a los cielos… En el segundo caso, el sujeto del verbo «ha dado órdenes» debe ser el de la frase precedente, es decir, el Hijo y la palabra tiene que ser la del Padre[34]; el Hijo debería entonces permanecer como sujeto de todas las frases que siguen, relativas a la creación y al gobierno del mundo, a la inspiración de los patriarcas y profetas; y como objeto de la frase conclusiva «que los apóstoles han predicado y los discípulos han tocado». En el primer caso[35], el relativo *za-*, sujeto de «ha dado órdenes», podría ser tanto el Padre como el Hijo. Si es el Padre, éste sería entonces el sujeto de las acciones sucesivas, las cuales efectivamente en la tradición bíblica pertenecen a Dios. Sin embargo, cuando se llega a las dos últimas, «que con los padres antiguos (= los patriarcas) y los profetas ha hablado en parábolas y en verdad, que los apóstoles han predicado y los discípulos han tocado», la primera puede atribuirse al Padre, pero ha sido atribuida corrientemente al Logos por los autores cristianos (cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 90, 2 etc.); y la segunda sólo puede referirse al Logos encarnado.

Así pues, si el sujeto de «que con su palabra» es el Padre; y si por otro lado la cláusula «que los apóstoles han predicado y los discípulos han

32. Βασιλεὺς τῶν βασιλέων es título de Dios en los libros de los Macabeos (2 M 13, 4; 3 M 5, 35, donde subraya el poder ejercido por el Dios de Israel sobre los soberanos terrenos).

33. Hills traduce con «omnipotente» la expresión que he traducido literalmente «el soberano de todo el mundo».

34. Así, Guerrier, p. 189: «par la parole de qui (le Seigneur) a commandé aux cieux»; Hills, p. 23: «by whose word he commanded the heavens».

35. Así Duensing, p. 5, y Müller (1987, p. 208 = 2012, p. 1066): «der durch sein Wort den Himmel gebot»; Pérès, pp. 63-64: «qui par sa parole a commandé aux cieux».

tocado» concierne con seguridad al Hijo, ¿dónde se produce el cambio de antecedente de los pronombres relativos? Detlef Müller parece referir al Hijo sólo la última expresión, traduciendo así el final del período: «der durch die Patriarchen und Propheten in Bildern geredet hat und in Wahrheit durch den, den die Apostel verkündigt und die Jünger betastet haben»[36]. En esta interpretación, el sentido es claro: Dios (Padre) ha hablado a los seres humanos primero en imágenes, es decir, en forma velada; después de modo claro y explícito mediante el Hijo encarnado: volveremos sobre este tema. Esto exige, sin embargo, que el simple relativo *za-* de *za-ḥawārəyāt* sea interpretado como «por medio de aquél que», mientras que para este significado se esperaría más bien algo como *ba-za-ḥawārəyāt*[37]. Así pues, parece preferible traducir «que los apóstoles han predicado» situando este pronombre relativo en el mismo plano de los «que» (*za-*) precedentes, aunque estos tengan función de sujeto. Sin embargo, existe también la posibilidad de comprender «que con los padres antiguos (= los patriarcas) y los profetas ha hablado en parábolas y que en verdad los apóstoles han predicado y los discípulos han tocado»: la oposición entre la situación antes de Cristo y la de su época y la de sus discípulos no se referiría entonces tanto a dos diversas modalidades de revelación —primero velada, después abierta—, sino más bien a dos diversas modalidades de presencia del Logos, el cual se da a conocer primero inspirando a los patriarcas y profetas (que pueden vehicular sólo un conocimiento indirecto de él) y después se da conocer a través de una persona viva, que los discípulos pueden contar «verdaderamente» por haberlo conocido y tocado de manera inmediata y concreta.

La continuación del texto proporcionará inmediatamente dos ejemplos de este conocimiento concreto: el nacimiento (hasta el c. 3) y el episodio de Jesús con el maestro de escuela (c. 4), seguidos de una síntesis de los milagros de Jesús, comenzando por las bodas de Caná (c. 5)[38]. Ciertamente no es una casualidad que, contrariamente al dato canónico —que sin embargo aquí es usado: Lc 2, 7, para los pañales en los que fue envuelto— y absurdamente según la lógica de los evangelios, los Once se proponen como testigos directos hasta del nacimiento de Jesús en Belén y de su primera infancia: «Fue generado y fue envuelto en pañales en Belén y fue conocido (o: fue revelado), fue educado y creció, *mientras nosotros observábamos*». Como otros han subrayado[39], este rasgo sirve para situar toda la vida de Jesús —y no sólo su ministerio público, como exigía el evangelista Lucas, Hch 1, 21-22— en el ámbito del testimonio ocular de los discípulos y por tanto para reforzar la legitimidad de su testimonio

36. Müller, «Epistula Apostolorum», 1987, 208 = 2012, 1066.

37. De hecho, Duensing, *Epistula Apostolorum*, p. 6, hace notar que se debe insertar *ba-* antes de *za-ḥawārəyāt*.

38. El género y la forma de los c. 4-5 han sido muy bien estudiados por Hills, *Tradition and Composition*, 37-66.

39. Hornschuh, *Studien*, 57.

de Jesús. Hay que añadir que probablemente sirve también a este fin la última frase del breve c. 4, dedicado al episodio de Jesús en la escuela: «verdadero fue el hecho que fue realizado»[40], donde el término para «verdadero» o «verdadero y real», *'amān*, es el mismo del *wa-ba-'amān*, «en verdad» del c. 3, comentado aquí anteriormente.

Así pues, es difícil establecer si los enunciados relativos a la obra creadora y de gobierno de Dios, contenidos en la segunda parte del pasaje que estamos analizando (desde «que con su palabra ha dado órdenes a los cielos» hasta «que ha hecho al ser humano a su imagen y semejanza») aluden a Dios Padre o bien al Hijo. Ciertamente, en la tradición se refieren al Padre. Se ha hecho notar por parte de los estudiosos la afinidad entre estas líneas y los desarrollos sobre el orden cósmico contenidos en *1 Clemente* 20, 2-10, documento de la iglesia de Roma compuesto hacia el final del siglo I, en el cual temáticas filosóficas, sobre todo estoicas, y judías[41] convergen para describir «la paz y la concordia» que reinan en el cosmos y que son indicadas como ejemplo para la comunidad de Corinto[42]. *EpAp* 3 depende de la misma tradición, sin duda más bien en su forma judía, la cual subraya no tanto el orden cósmico cuanto la obediencia de la creación a Dios. ¿Transfiere *EpAp* estos enunciados al Hijo de Dios? No puede ser afirmado con certeza. Sin embargo, el pasaje que hemos examinado pone ciertamente el acento en la potencia del Hijo ya en su preexistencia; hay que notar que, mientras los pasajes que hemos traído a colación a propósito del hecho de que él está sentado a la derecha del (trono del) Padre hacen de esta sesión una consecuencia de la resurrección, nuestro texto parece presentarla como una condición ya anterior a su envío a este mundo. Jesucristo es Dios e Hijo de Dios antes de ser enviado y es ya entonces el potente de los potentes, el celeste que está sentado por encima de los querubines y serafines. En tal situación, no sería sorprendente que el texto subrayara su papel en la obra de la creación, aquí presentada como una manifestación de soberano poder y potencia, como muestran expresiones como «ha dado órdenes» (*'azzaza*, dos veces), «ha delimitado», «ordena», «agita y fortifica».

¿Pero se puede decir que es el Hijo quien ha creado al hombre a su imagen y semejanza? Sin duda. Según el pasaje célebre de Pr 8, 22-31, la Sabiduría ha sido producida por Dios para asistirlo en la creación: este pasaje presenta contactos con el nuestro, porque menciona los cielos, los abismos, las fuentes, la imposición al mar de límites que no sobrepasa.

40. La frase presenta dificultades gramaticales, cf. Wajnberg en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 29, aparato *ad locum*; pero el sentido es este.

41. Cf. Sal 148, 6; y más en particular *Henoch* 2, 1 - 5, 3; *Testamento de Neftalí* 3, 2; *Salmos de Salomón* 18, 10-12.

42. Cf. en particular A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* (Handbuch zum Neuen Testament 17. Die Apostolischen Väter I), Tübingen 1992, 76-77; y sobre todo H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2), Göttingen 1998, 249-274 (comentario a *1 Clemente* 20, 1-12).

Sb 9, 9 retoma la idea de la Sabiduría que está presente cuando Dios crea el mundo. Las antiguas exégesis de Gn 1, 26-27 desarrollan la idea de una hipóstasis mediadora con específica referencia a la creación del hombre. Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 25, afirma que el modelo que hay que imaginar a partir del cual ha sido creado el hombre según Gn 1, 27 es el Logos de Dios, que para él se identifica con el mundo inteligible. Según 2 *Henoch* 30, 8 (recensión B), cuando Dios usa el plural «hacemos» se vuelve a su Sabiduría. Entre los autores cristianos, sin salir del siglo II, bastará recordar la *Epístola de Bernabé* 5, 5, según la cual Dios ha dicho «hagamos un hombre según nuestra imagen y semejanza» (Gn 1, 26) al «Señor de todo el universo», el cual ha aceptado sufrir por nuestra alma/vida; Justino mártir, *Diálogo con Trifón* 62, 2-4, el cual, rechazando las interpretaciones de los maestros hebreos según las cuales Dios habría hablado consigo mismo, con los elementos, con los ángeles, afirma que ha hablado al Hijo creado por él antes de todas las criaturas; Ireneo de Lyon, según el cual el Padre habla al Logos que hace al hombre y posteriormente lo rehará (AH V, 15, 4) y que es el Ángel del gran consejo de Isaías 9, 5 (*Epideixis* 55); en otro lugar Ireneo afirma que Dios ha hablado al Hijo y al Espíritu, que son sus dos manos (AH IV, praef., 4; IV, 20, 1; V, 1, 3); y en el mismo sentido se había expresado ya Teófilo de Antioquía, declarando que Dios hablaba a su Logos y a su Sabiduría (*A Autólico* II, 18)[43]. Que el hombre es hecho no «imagen», sino «según la imagen (κατ' εἰκόνα)», es interpretado por Ireneo (*Epideixis* 22) y otros en el sentido de que el hombre es imagen del Hijo, que es imagen de Dios[44]. En conclusión, parece posible, por no decir probable, que el conjunto de los enunciados desde «que está por encima de todas las potencias» hasta «que los discípulos han tocado» se refiera al Hijo, al cual le es transferida así toda una serie de propiedades que tradicionalmente pertenecen al Padre.

Si esto es así, la *EpAp* se abre con una solemne declaración de los Once destinada a poner de relieve la condición celeste del Hijo antes de la encarnación, su estar en el trono a la derecha del Padre, su superioridad absoluta respecto a cualquier otro poder celeste y terreno, su participación en las prerrogativas divinas y, probablemente, su obra como creador.

En cuanto a su origen, el pasaje nuclear se conserva en copto y en geez, pero en formas diversas. Conviene confrontar las dos versiones:

43. Otras referencias a autores sucesivos en M. Alexandre, *Le commencement du livre: Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique 3), Paris 1988, 172-173.

44. Cf. Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo* (BAC Normal 286), Madrid 1969, 107-117 y sobre el tema «a imagen y semejanza», el conjunto de las pp. 89-148. Se trata del final de los fragmentos conservados en latín (fol. 67v). En estas líneas no hay lagunas materiales, pero numerosas letras son de incierta lectura; me atengo al texto editado; véase el aparato en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 22.

Geez	*Copto, p. X líneas 3-10*	*Latín, col. VIII*[45]
17 Y él nos dijo: 'Estoy enteramente yo en el Padre y el Padre en mí'.	Entonces (τότε) él nos dijo: 'Yo estoy enteramente en mi Padre y mi Padre está en mí'.	Qui dicit nobis: Totus ego in Patre sum.
Y entonces le dijimos: '¿De verdad nos abandonarás hasta tu venida? ¿Dónde vamos a encontrar un maestro? Y él respondió y nos dijo: 'No sabéis, pues, que estaré aquí hasta ese momento y que también estaré allí junto a aquel que me ha enviado?'. Y le dijimos nosotros: 'Señor, es posible que tú estés aquí y allí?'. Y nos dijo: 'Estoy enteramente yo en el Padre y el Padre en mí,		Dico illi: Quid est quod derelinquis nos usque ad adventum tuu(m)? ubi autem possimus [
porque imagen suya y a partir de su forma y su potencia y su perfección y su luz;	respecto a la semejanza de la forma (μορφή) y de la potencia y de la perfección y de la luz	
y yo (soy) su Palabra perfecta.	y a partir de la medida perfecta y de la voz yo soy el Logos (λόγος),	
18 Esto es, cuando fue crucificado y murió y resucitó, diciendo esto, y la obra que fue hecha en la carne siendo él crucificado y su ascensión	he venido a ser para él una obra, que es esto.	
esto es, el cumplimiento del número y fue manifiesto[46] y su figura; y toda perfección ved (o: veréis) en mí, a causa de la salvación que tiene lugar en mí.	[Yo soy el pensam]iento perfecto en el typos (τύπος); he venido a ser en [el oc]tavo, que es la κυριακή.	

45. Se trata del final de los fragmentos conservados en latín (fol. 67v). En estas líneas no hay lagunas materiales, pero numerosas letras son de incierta lectura; me atengo al texto editado; vease el aparato en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 22.

46. Duensing: «y los prodigios»; Hills: «y prodigios»; cf. el desarrollo del texto principal.

Ambos textos contienen desgraciadamente muchas oscuridades y el geez es además rico en variantes[47] que influyen en el significado. En primer lugar, observamos que en el geez se repite, idéntica, la frase «estoy enteramente yo en el Padre y el Padre en mí», de evidente inspiración joánica[48], la cual aparece, por el contrario, una sola vez en el copto. Casos de este tipo son a menudo indicio de sucesiva interpolación de cuanto se encuentra entre dos enunciados idénticos, pero no se puede excluir que, por el contrario, haya sido el copto el que haya omitido algunas líneas por haplografía. El latín, que he reproducido para valorar esta variante, presenta aparentemente la misma lectura que el geez; esto demuestra que esta última no es una innovación del etiópico. Por lo que concierne a la crítica interna, Vanovermeire sostiene que el geez es más coherente con la insistencia de cuanto precede inmediatamente sobre el hecho de que Jesús iba a separarse de sus discípulos; el copto sería, pues, secundario, resultado de un error por homoteleuton[49]. Sin embargo, se podría también argumentar en sentido contrario. En las líneas inmediatamente precedentes al pasaje citado, el texto, más o menos concorde en las dos versiones, contiene una afirmación de Jesús sobre la próxima venida del Padre, seguida de una pregunta de los discípulos relativa a una aparente contradicción: primero Jesús ha dicho que vendría, ahora dice que vendrá aquél que lo ha enviado. A esto responde la declaración: yo estoy enteramente en el Padre y el Padre en mí. En este punto, la pregunta inmediatamente sucesiva de los discípulos en el geez parece poco coherente: ésta introduce otra cuestión, relativa al abandono en el que los discípulos se encontrarán tras su partida, lo que parece fuera de lugar en un contexto inmediato en el que se trata no de partida, sino al contrario, de retorno. La respuesta de Jesus bajo forma de pregunta retórica (hasta ese momento estaré contemporáneamente aquí y junto a aquél que me ha enviado) y la ulterior pregunta de los discípulos (¿es posible que tú estés aquí y allí?), por su parte, no retoman la cuestión de dónde encontrar un maestro en ausencia de Jesús, sino que reconducen en cierto modo el discurso hacia la unidad entre Jesús y el Padre, la cual resulta ahora el tema, de nuevo en paralelo con el copto. Aparentemente, la parte añadida en el geez no es coherente con el tema principal, mientras el copto es aquí más lineal. Queda en sentido contrario el testimonio del latín, al que hay dar un peso fuerte, aunque no es definitivo (geez y latín podrían provenir de un subarquetipo portador de variantes respecto al copto).

En las líneas que siguen se pueden notar paralelos, pero también claras diferencias. El contenido de la tercera sección de la sinopsis que

47. También limitándose a las señaladas en el aparato de Wajnberg en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 58-61. Hills, *The Epistle*, 41-42, no discute variantes del geez, pero su traducción presupone algunas elecciones ecdóticas diversas de las de Wajnberg.

48. Cf. Jn 10, 38; 14, 10.11.20; 17, 21.22.23; también *Hechos de Juan* 100.

49. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*», 120-122.

hemos propuesto parece querer precisar el modo de la unión entre el Padre y Jesús. Parece haber correspondencia entre *'əsma 'amsālu*, «porque imagen/semejanza suya»[50] y ϩⲛ̄ ⲡⲓⲛⲉ «a partir/por medio de la semejanza»: Jesús estaría afirmando que la unión entre él y el Padre está determinada por el hecho de que él es imagen del Padre en cuanto concierne forma, potencia, perfección y luz. En la sección sucesiva de la sinopsis, el copto contiene tanto el término «voz», ϩⲣⲁⲅ, como el término griego ⲗⲟⲅⲟⲥ: el sentido puede ser que Cristo es Logos en cuanto es medida (por tanto humanamente perceptible), pero perfecta, de la voz o palabra del Padre. El geez parece querer expresar la misma idea de forma abreviada y menos técnica usando una sola vez el término *qāl* «voz, palabra». Muy problemática es después la correspondencia entre las dos secciones siguientes de la sinopsis. En el copto, el término ϩⲱⲃ, «cosa, obra» parecería referirse al Logos en cuanto «obra», hipóstasis, en su condición divina, preexistente; el término correspondiente en el geez, *gəbra*, parece aludir en cambio a la «obra» cumplida en la Pasión y Resurrección, la «obra que fue hecha en la carne». En la última sección de la sinopsis, «el cumplimiento del número» en geez fue interpretado por Guerrier y por Wajnberg como «el final de los días» en los que debían cumplirse Pasión y Resurrección, mientras que Hills traduce «the work that was done in the flesh [...] was the perfection of the number and of the wonders and their type» (p. 42). He traducido literalmente *ta'amra*, pasivo de *'ammara*, «mostrar», por tanto, «ser manifiesto, ser mostrado como signo, hacer un signo»; tanto Duensing como Hills parecen haberlo traducido como el sustantivo plural *ta'ammər*, «signos, prodigios». Hills parece además sugerir una correspondencia entre «el cumplimiento (*fəṣṣāme*) del número», que él traduce precisamente «perfección del número» y el «perfecto» que se lee en el copto; el geez tiene inmediatamente después de nuevo la misma raíz en el término *fəṣṣāme*.

Hills traduce a continuación aquí *'amsāl* por «type» y, en nota, observa que debe de haber paralelismo con el ⲧⲩⲡⲟⲥ del copto. Esto es ciertamente probable, si bien pocas líneas antes *'amsāl* correspondía al copto ⲓⲛⲉ y ha sido traducido por «imagen». En el contexto copto, que —lo hemos observado— parece referirse íntegramente al origen del Logos en la preexistencia, la noción de *typos* alude probablemente a la relación entre el Hijo y el Padre en su dimensión celeste y debe servir para aclarar el origen del Hijo; si la integración de Schmidt [ⲡⲙⲉ]ⲩⲉ, «el pensamiento, el intelecto», es correcta, se ha de admitir que el Hijo es Logos en cuanto

50. Wajnberg en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 58 n. 5, sostiene que el texto originario geez presentaba la lectura *'əm-'amsālu*, «a partir de su imagen», dado que los términos inmediatamente sucesivos están precedidos por la preposición *'əm-*, la cual habría caído en el primer término por haplografía. Esto es posible, pero no me parece necesario, en cuanto que el geez puede ser comprendido: «porque yo soy su imagen por lo que respecta a su forma, su potencia, su perfección y su luz», lo que se correspondería con el copto. Duensing, *Epistula Apostolorum*, p. 15, enmienda como Wajnberg, pero en nota admite también la otra traducción.

pensamiento o intelecto del Padre. En este caso, ¿cuál es aquí el sentido de la alusión a la κυριακή? Esta es identificada con «el octavo» (numeral ϩⲙⲟⲩⲛ, «ocho», precedido por el prefijo ⲙⲁϩ que transforma el numeral en ordinal), lo que induce a admitir que el griego originario fuese ὀγδοάς. ¿Tiene que ver el nacimiento del Logos con la Ogdóada, nivel más alto del universo y lugar de reposo de los justos? Volveremos a este punto inmediatamente. El paralelo geez es muy poco claro, pero aparentemente continúa centrado en el conjunto encarnación, muerte y resurrección/ascensión, con el cual se pone en relación tanto la «perfección» como la salvación. Las menciones, en el copto, de la Ogdóada y de la κυριακή parecen sin más originarias[51]. ¿Habrá entendido el geez la Ogdóada, símbolo de perfección, como «cumplimiento/completitud/perfección del número», esto es, como el octavo día de la resurrección, en el cual los discípulos pueden ver a Cristo en su perfección de portador de salvación? En cualquier caso, no se ve por qué el copto habría eliminado el motivo de la carne, Pasión y muerte si lo hubiese encontrado en su modelo; es más probable que ello haya sido introducido secundariamente en el modelo de la versión etiópica (o en esta misma).

El pasaje debía, pues, tratar del origen del Logos. Retomemos las últimas frases (p. X del copto, líneas 7-10[52]): «Yo soy el Logos, he venido a ser (ⲛⲁϊϩⲱⲡⲉ) para él una obra, que es esto. [Yo soy el pensam]iento perfecto en el typos (τύπος); he venido a ser (ⲛⲉⲓϩⲱⲡⲉ) en [el oc]tavo, que es la κυριακή». Si, como es probable, el verbo ϩⲱⲡⲉ traduce γίνομαι, estos enunciados tematizan explícitamente el origen del Logos. Ya Schmidt[53] subrayó que la ogdóada / κυριακή no puede ser entendida solo en el sentido temporal del octavo día, sino que debe tener un sentido espacial en relación con la estructura del universo, con los siete cielos por encima de los cuales se encuentra el octavo, morada de Dios. Schmidt tenía también razón al recordar que una representación similar no implica en absoluto una concepción gnóstica. Hornschuh[54] añadió que la idea se explica en el trasfondo de la tradición sapiencial, porque para varios grupos gnósticos era corriente situar en la Ogdóada el personaje de Sophia, mientras que los escritos herméticos sitúan el equivalente de Sophia, el Nous, en la ὀγδοαδικὴ φύσις. En la cosmología, la ogdóada es el cielo de las estrellas fijas por encima de los siete cielos planetarios, y en cuanto caracterizada por ausencia de movimiento, representa el lugar del reposo, ἀνάπαυσις.

Sin embargo, no me convence la conclusión de Hornschuh[55], según la cual la *EpAp* habría transferido a Cristo concepciones de una doctrina

51. Así también Vanovermeire, *«Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples»*, 122-123.
52. Schmidt, *Gespräche Jesu*, 7*.
53. *Gespräche Jesu*, 275-281.
54. *Studien*, 35-37.
55. *Studien*, 37.

sapiencial gnóstica desarrollada a partir de premisas judías: no veo ninguna razón para hacer depender la Ogdóada de la *EpAp* de concepciones gnósticas. La dialéctica entre Hebdómada y Ogdóada estaba ciertamente presente en Ireneo, el cual en la *Epideixis* describe el universo como tierra circundada de siete cielos[56], pero quien, al mismo tiempo, según Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* V, 20, 1, había compuesto un tratado *Sobre la Ogdóada*, aunque ciertamente en este caso no podemos precisar los términos del mismo, pues se ha perdido[57]. Clemente de Alejandría, por su parte, alude al «misterio gnóstico de la Hebdómada y de la Ogdóada» (*Stromata* IV, 109, 2) y se refiere más veces a la relación entre las dos entidades como a un progreso en la vida del cristiano gnóstico, que no tiene nada que ver con los sistemas gnósticos llamados heterodoxos; baste reenviar aquí a *Stromata* VI, 108, 1, donde se afirma, a propósito de los «verdaderos israelitas, los puros de corazón, en los que no hay engaño», que «ellos no han permanecido en la quietud de la hebdómada, sino que se han asimilado a Dios con la bondad de la obra y se han elevado a la heredad de bien que es de la ogdóada, esperando la pura visión de una contemplación insaciable (οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν, ἐν οἷς δόλος οὐδείς, οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες)»[58]. Se puede

56. *Demostración de la predicación apostólica* 9; se pueden ver, por ejemplo, las notas de E. Peretto, *Ireneo di Lione. Epideixis. Antico catechismo degli adulti* (Cultura cristiana antica), Roma 1981, 78-79; E. Romero-Pose, *Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica. Introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe)*, 2.ª ed. revisada (FuP 2), Madrid 2001, 71-72.

57. Según Eusebio, Ireneo compuso el tratado después de que su antiguo compañero Florino hubiese caído en el valentinismo, a pesar del tratado *Sobre la monarquía o que Dios no es el creador de los males*, que Ireneo le había dirigido precedentemente. Cuanto Eusebio nos refiere de él —citando la conclusión que pedía a los futuros escribas verificar con cuidado y corregir las copias realizadas por ellos—, no nos informa sobre el contenido. Massuet, el editor de Ireneo en el siglo XVIII, había propuesto atribuir a este tratado un fragmento griego que comparaba el cuerpo de Jesús y el arca de la alianza, fragmento transmitido por Leoncio como tomado de Ireneo y reproducido en un manuscrito de París con la misma atribución y la indicación «contra Valentín», además de conservado en siríaco en una forma ampliada; se puede ver en W. W. Harvey, *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Haereses [...]*, II, Cantabrigiae, Typis academicis 1857, 479 (fragmento VIII: griego, con la nota correspondiente) y 454-455 (fragmento 25: siríaco); traducción italiana en E. Bellini, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, 2° ed. a cura di G. Maschio (Già e non ancora 320), Milano, Jaca Book 1997, p. 537 num. 8. Sobre el tratado *Sobre la Ogdóada* véase O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. 1: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, 2. Auflage, Freiburg i. B. 1913, reimpresión Darmstadt 1962 después 2007, p. 414, el cual ha invitado a la prudencia acerca de la atribución, recordando que el pasaje figura casi a la letra en el *Comentario a Daniel* de Hipólito 4, 24, 3. Puesto que el tratado era antivalentiniano, no podemos excluir que la ogdóada apareciese sólo como blanco polémico; en tal caso, caería cuanto he escrito en el texto principal sobre una dialéctica de hebdómada y ogdóada en Ireneo.

58. Se pueden ver las referencias a pasos paralelos en las notas de G. Pini, *Clemente di Alessandria. Gli stromati. Note di vera filosofia*, 2.ª ed. (Letture cristiane del primo millennio 40), Milano 2006, 681.

ver también *Stromata* VI, 138, 5-141, 6, donde, entre otras cosas, conectando especulaciones numéricas atribuidas por él a los pitagóricos con el Salmo 18, 2, Clemente hace de la hebdómada el símbolo de la creación y de la ogdóada el de Dios. Y si para los valentinianos la Ogdóada es el lugar de Sophia, se trata en ese caso de la Sophia decaída, que mora fuera del Pléroma, esto es, fuera de la dimensión realmente divina, en la que aquella volverá a entrar sólo al final de los tiempos. En *EpAp* parece claro que el lugar del origen del Logos no es concebido como externo a la esfera divina, y ni mucho menos como el producto de una caída, como sucede en los valentinianos. Según mi parecer, no es necesario pensar que la *EpAp* dependa de una transformación de doctrinas gnósticas, sino que determinados grupos gnósticos han insertado en su sistema especulaciones ya existentes sobre la Ogdóada, abajando, sin embargo, esta última, a un lugar intermedio, producido como consecuencia de una crisis en el interior del mundo divino, crisis que ha exigido la expulsión del elemento pasional fuera de dicho espacio.

A partir del pasaje examinado, conocemos, por lo demás, que el Logos / Hijo de Dios tiene, según la *EpAp*, un origen, el cual es, sin embargo, diverso del origen de todas las cosas creadas, las cuales, como hemos visto, han sido realizadas por él. Los datos que el pasaje proporciona acerca del modo de este origen son desgraciadamente escasos y bastante oscuros; hemos tratado, al menos, de indicarlos.

Potencia/poder

Este es el personaje que es enviado al mundo de abajo y se encarna, muere y resucita. De hecho, un motivo central de la revelación otorgada por el Resucitado a los discípulos en la *EpAp* es la relación entre mundo divino y mundo humano, relación orientada a la soteriología. En el c. 12, Cristo anuncia de este modo la revelación que va a transmitir: «Alzaos, os revelaré lo que (está) por encima del cielo y lo que (está) en los cielos y vuestro reposo que (está) en el reino de los cielos, porque mi Padre me ha dado el poder de ascenderos a vosotros y a aquellos que creen en mí» (así el copto; el geez lee: «Alzaos y os revelaré lo que está sobre la tierra y lo que está por encima del cielo y vuestra resurrección que (está) en el reino de los cielos, para la cual mi Padre me ha enviado, para que yo os ascienda a vosotros y a aquellos que creen en mí»). Pero la revelación de lo que está por encima del cielo (y en los cielos, según el copto) se limitará a cuanto es esencial para comprender el descenso del Hijo: la obra no parece mínimamente interesada en descripciones del mundo celeste en cuanto tal, sino sólo en la relación que la encarnación instituye entre estos dos niveles, como ahora veremos mejor.

En tal perspectiva, un concepto clave es el que hemos encontrado en el texto copto de esta última cita, es decir, el de «poder/potencia» (el copto en el c. 12/23 emplea el término griego ἐξουσία). Ya en el c. 3,

como hemos visto, la condición celeste de Cristo antes de la encarnación es descrita como posesión y ejercicio de poder: él es, entre otras cosas, el «potente de los potentes (*ḫāyāl*[59] *ḫāyyālān*)». En el c. 13/24, Cristo inicia así la narración de su descenso: «Sucedió, cuando decidí venir de parte del Padre de todo (y) atravesé los cielos, que me revestí de la sabiduría del Padre, me revestí de la fuerza de su potencia»[60]. El geez lee «revistiendo la sabiduría del Padre y vistiendo su fuerza, a partir de su fuerza». Y un poco más adelante (dice) (VI, 3-4): «El Padre me ha dado la potencia (δύναμις) de tal entidad (ⲁⲉⲓⲉⲓⲥ)» (latín: *talis data est po<t>estas mihi a patre*; geez: «Una tal potencia me ha sido dada por el Padre»).

Dos rasgos son claros: (1) la conexión entre descenso del Hijo y sabiduría divina, conexión repetida pocas líneas después: «de este modo he hecho mediante la sabiduría de la semejanza» así el copto VI, 9; el latín, aquí conservado, lee *sic enim feci per sapientiam <s>imilitudinis*, mientras el geez lee «así he hecho mediante la figura/imagen de su sabiduría»; el copto y el latín (pero en cierta medida también el geez) parecen expresar la idea de que el descenso escondido, con asimilación a los ángeles, descrita en el contexto, tiene lugar según la sabiduría divina, esto es, que ella es quien guía la encarnación del Hijo como instrumento de la salvación de los humanos; por lo demás, la sabiduría se conecta con la semejanza (ⲉⲓⲛⲉ) que, como hemos visto, expresa la relación del Hijo con el Padre; (2) en su misión, el Hijo se reviste de, esto es, asume una fuerza/potencia que le viene de la potencia del Padre y le permite descender escondidamente a través de los cielos y cumplir todo el resto de su obra salvífica. En el c. 15/26, Cristo promete mandar un ángel a liberar a Pedro: «enviaré, de hecho, mi potencia (δύναμις) en la figura (ϩⲛ̄ ⲡ[ⲉⲓ] ⲛⲉ) del ángel Gabriel» (así el copto VIII 5; el geez lee «en la forma de mi ángel [variante: del ángel]»). En el c. 16/27, los discípulos interrogan a Cristo sobre el modo de la parusía: «¿En qué tipo de potencia o en qué género de percepción vendrás?» (así el copto; el geez: «¿En qué potencia y figura vendrás?»). La «percepción», para la que el copto emplea el término griego αἴσθησις, indica aquí más bien lo que es percibido y por tanto, el modo en el que Cristo será percibido en su parusía. Schmidt[61] opone entre ellos potencia y percepción y sostiene que la pregunta significa: ¿verás en forma corpórea perceptible con los sentidos o en potencia divina? Hills[62] no excluye tal posibilidad, pero subraya, con razón,

59. Así con el manuscrito Or. 795, preferido por Wajnberg en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 27 aparato, contra *ḫāyl*, «potencia», de la edición de Guerrier (el cual traduce, por lo demás, «le Puissant des puissants»).

60. Así el copto V 6-9: para «fuerza», el texto presenta el término griego δύναμις; para «potencia» la palabra ϫⲓⲛ, desconocida fuera de aquí, la cual vuelve a aparecer en X 5 = c. 17 geez. El geez presenta aquí en ambos casos *hāyl*, «fuerza, potencia», y así también para ϫⲓⲛ en el c. 17.

61. *Gespräche Jesu*, 341.

62. *Tradition and Composition*, 99; cf. Hills, *The Epistle of the Apostles*, 39.

que los términos no son necesariamente antitéticos: remite a *EpAp* 15 (= VIII 5), citado aquí anteriormente, además de a Ireneo, *Epideixis* 62: según el profeta Amós, el Hijo de Dios resucitado «habría sido en la figura un hombre, pero en la potencia Dios».

Un poco más adelante, en el c. 17/28, Cristo designa la parusía como «la venida de mi Padre» y los discípulos le piden cómo puede hablar al mismo tiempo de su venida y de la de su Padre. Hemos traducido anteriormente, en sinopsis, la respuesta de Jesús, importante para la comprensión que nuestro autor tiene de la perfecta unión entre Padre e Hijo. Hills[63] duda que haya aquí dependencia del evangelio de Juan, en primer lugar porque la *EpAp* no muestra aquí conocimiento del contexto ni de las fórmulas introductorias de esta palabra en Jn (Jn 10, 38 «para que sepáis que…»; 14, 10 «¿no creéis que…?»); en segundo lugar porque la fórmula con «enteramente», ausente en las apariciones joánicas del concepto, pero presente en *EpAp*, se encuentra en *Hechos de Juan* 100: γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ᾽ ἐμοί, independientemente según Hills de Jn. Se puede objetar a Hills que precisamente su argumento debilita la afirmación de la independencia de los *Hechos de Juan* respecto al evangelio, porque en ellos la palabra es introducida precisamente por «que sepas, pues»; y por otra parte, que lo que distingue *Hechos de Juan* de Jn, además de «totalmente», es decir, el παρά en lugar de ἐν, no se encuentra en *EpAp*, que en esto se corresponde con Jn. Además, los *Hechos de Juan* están vinculados con un ambiente joánico. Es del todo posible que la variante del dicho con «enteramente» circulase en ambientes joánicos después del evangelio y no independientemente de él. En todo caso, a nosotros nos basta aquí mostrar la grandísima probabilidad que existe de que el dicho haya llegado a *EpAp* de la tradición joánica. Como habían visto acertadamente Junod y Kaestli[64], en la *EpAp* la fórmula con su acento sobre «totalmente en el Padre» «sert à montrer que la venue du Logos dans le monde ne porte nullement atteinte à sa nature divine» y análoga es la función del dicho en los *Hechos de Juan*.

La *EpAp*, sin embargo, extiende esta «naturaleza divina» del Logos, o —si queremos decirlo con palabras menos ligadas a una reflexión dogmática posterior— extiende su participación íntima y constante en la potencia de Dios, a todo el arco de la historia universal, como hemos visto, desde antes de la creación hasta la Parusía. Hemos observado, de hecho, que su unión con el Padre se enraíza en la obra de la creación (c. 3/14) y la podemos contemplar en el despliegue de la potencia divina en toda la obra de Jesús y en aquella con la que sostendrá a sus discípulos y en su venida al final. Completemos la exposición de los pasajes acerca de la potencia del Hijo. En el c. 21/ 32, Jesús declara: «en verdad os digo que

63. *Tradition and Composition*, 118.

64. E. Junod, J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis. Textus alii – Commentarius – Indices* (Corpus Christianorum. Series apocryphorum 2), Turnhout 1983, 671.

he recibido todo poder (*śəlṭān*) de mi Padre, para que reconduzca a la luz a quienes están en las tinieblas»[65]; a partir de Guerrier, los traductores remiten aquí por lo general a Mt 28, 18, donde la versión geez traduce ἐξουσία por *kʷennāne*, presentando aun así efectivamente la misma orientación a la misión. En la misma línea, al final del c. 30/41, Jesús promete a los Once «os daré mi paz y de mi espíritu os daré una potencia (ϭⲁⲙ), para que les profeticéis respecto a la vida eterna»[66]. Ambas versiones añaden que la potencia (el copto tiene aquí δύναμις) será dada también «a ellos» (geez) o «a los otros» (copto), esto es, verosímilmente, a cuantos sean convertidos por los apóstoles, para que puedan «darla a los gentiles» (geez) o bien «instruir a los otros gentiles» (copto).

En conclusión, parece que se puede decir que la noción de «potencia» es privilegiada por *EpAp* para responder al problema de la manifestación de Dios en este mundo. No falta, lo hemos visto, la noción de sabiduría, en conexión con la encarnación más que con la creación; no falta la noción de gloria, central en otros escritos protocristianos precisamente por la problemática de la presencia divina en los diversos niveles del universo creado[67]. En general, la noción de gloria es fundamental en las caracterizaciones del mundo divino y tal vez no es una casualidad que aparezca poco en este escrito, el cual, como ya hemos vislumbrado, está orientado más bien a las manifestaciones de la esfera divina en este mundo y no a aquella en cuanto tal. En *EpAp*, el mundo divino aparece esencialmente en enunciados tradicionales relativos a la Parusía, en el c. 16/27, asociado al esplendor (el copto no contiene por lo demás el término, sino que insiste en la luz): existe aquí una fuerte proximidad con material tradicional atestiguado también en el *Apocalipsis de Pedro*, c. 1.

Ciertamente no es una casualidad que esta insistencia en la potencia que el Hijo tiene en común con el Padre y que comunica a su vez a sus discípulos, se encuentre en un escrito que insiste en el sufrimiento de los justos en el tiempo presente. Julian Hills ha puesto en evidencia acertadamente que el contexto en el que *EpAp* debe de haber sido compuesta es el de una comunidad amenazada que se comprende a sí misma como mártir: en tal sentido él ha otorgado peso al pasaje del c. 15/26 en el que Cristo anuncia que vendrá, según el copto (IX 1), «con aquellos que

65. Así el geez. El copto, columna XV, es extremadamente lagunoso: he aquí una traducción de la reconstrucción de Schmidt (*Gespräche Jesu*, 75: ¡distinta de la que aparece en la p. 10*, donde sólo son completadas las palabras parcialmente conservadas!: «[Entonces él nos dijo: Verdaderamente yo] os digo a [vosotros, he recibido todo poder (ἐξουσία)] de [mi Padre, para que pueda reconducir a la luz a aquellos que] están en la tiniebla»); Hills, *The Epistula Apostolorum*, 48, sigue esta reconstrucción; en la nota a 21, 8, proporciona paralelos a la representación de la salvación como paso «de… a…» (en el geez hay otros cuatro «pasos» de este tipo, después del citado aquí).

66. Así el copto, XXVI, 11-13; el geez tiene «y os daré mi paz, mi espíritu y mi potencia; será para vosotros, para que crean» (el manuscrito B: «… mi espíritu y una potencia, para que crean»).

67. Así por ejemplo en la *Ascensión de Isaías*, cf. E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini n.s. 1), Bologna 1994, 249-252.

fueron matados a causa mía», según el geez «con mis heridas». Ambas ideas están atestiguadas en los primeros textos cristianos[68]. Sin embargo, Hills tiene probablemente razón cuando sostiene que el griego originario presentaba μετὰ τῶν τραυματιῶν, «con aquellos que han sido matados» (del sustantivo τραυματίας), leído por el traductor etiópico (o por un copista griego precedente) como τραυμάτων; otras alusiones a la persecución de los creyentes y su designación como mártires en los c. 36, 38 y 50 parecen confirmar este escenario[69].

Pero se puede ampliar todavía esta observación. El c. 15 se abre con la invitación de Jesús a celebrar la memoria de su muerte en Pascua, seguido inmediatamente por la predicción de que uno de los Once se encontrará en prisión mientras los otros celebrarán la fiesta, triste por no poder celebrarla con ellos; pero será liberado milagrosamente y podrá reunirse con ellos; después, al alba, terminado el memorial, será devuelto a la prisión, para después salir de ella y predicar. Se trata indudablemente del episodio de Pedro encarcelado por Herodes en Pascua, incluido en Hch 12, 1-7, con la diferencia de que en Hch Pedro no es devuelto a la prisión, sino que parte «hacia otro lugar», desapareciendo así del libro. Los discípulos preguntan entonces a Jesús: «Señor, ¿hay, pues, de nuevo necesidad de que tomemos y bebamos el cáliz?»[70]. Jesús responde que ello es necesario hasta el día en el que él vuelva, con sus heridas según el geez, con aquellos que han muerto por él según el copto; como precisa el c. 17/28, su retorno tendrá lugar entre Pentecostés y Pascua[71]. Encontramos aquí una comprensión de la Pascua de tipo cuartodecimano, como memoria de la muerte de Jesús más que de su resurrección[72], y tal vez también como celebración de un mártir[73].

68. Véanse las referencias en Schmidt, *Gespräche Jesu*, 57, aparatos; Hills, *The Epistle of the Apostles*, p. 38, nota a 15, 5.

69. Hills, *Tradition and Redaction*, 110-115; cf. Id., *The Epistle of the Apostles*, 88, nota a 15, 9, donde sin embargo es menos explícito acerca de la prioridad del copto.

70. Así el copto, VIII, 13-15; el geez lee: «Señor, ¿no has bebido tú tal vez la Pascua de modo completo? ¿Es necesario que lo hagamos nosotros de nuevo?».

71. Después de 120 años según el copto, 150 según el geez; no tratamos aquí este problema complicado que probablemente no contribuye a precisar la datación del escrito, cf. Hills, *Tradition and Redaction*, 116-117 nota 73; Id., *The Epistle of the Apostles*, p. 40 nota a 17, 2 y p. 93, nota a 51, 1. Según Hornschuh, *Studien*, 117-119, las consideraciones sobre este pasaje de L. Gry, «La date de la Parousie d'après l'Epistula Apostolorum»: *Revue Biblique* 49 (1940) 86-97, podrían proporcionar indicios a favor de una composición en la primera mitad del siglo II (que Hornschuh sostiene en cualquier caso la época probable de composición), pero no son decisivas. Para la posición de Vanovermeire, cf. *supra*, p. 210.

72. El paso decisivo está al inicio del c. 15/26: «y cuanto a vosotros, haced un día conmemorativo de mi muerte, esto es, Pascua» (así el geez; el copto, VII, 13-14, lee: «después de mi retorno al Padre, recordad mi muerte»). La cuestión había sido ya claramente establecida por Schmidt, *Gespräche Jesu*, pp. 368-370, que señalaba que era uno de los argumentos para la situación en Asia Menor. Entre los trabajos recientes, cf. J.-N. Pérès, «Un élément de christologie quartodécimane dans l'*Épître des Apôtres*: l'agape pascale comme occurrence de solidarité»: *Apocrypha* 13 (2002) 113-121; Hill, «The *Epistula Apostolorum*».

73. Según una sugerencia de C. C. Richardson, «A New Solution to the Quartodeciman Riddle»: *Journal of Theological Studies* n.s. 24 (1973) 74-84.

Pero me parece que encontramos algo más: todo el tiempo entre la Pasión y la Parusía es puesto bajo el signo de la cruz y del martirio: al inicio encontramos la crucifixión de Jesús, al final su retorno con la cruz (c. 16/27)[74] y con sus heridas o bien con cuantos han sufrido el martirio por él (cf. lo dicho anteriormente). La Pascua, celebrándose cada año, a partir de aquella en la que Pedro estaba en prisión, marca el ritmo de este tiempo, en el que la Pasión de Cristo se repite en sus fieles. El tiempo entero de la Iglesia va de una Pascua a otra. Este último rasgo es naturalmente tradicional, porque el Mesías era esperado por los hebreos para Pascua, pero la Pascua recibe aquí obviamente un significado totalmente diverso.

El nacimiento de Jesús

Antes de terminar, me gustaría asomarme un momento a algunos aspectos del episodio del nacimiento de Jesús en los c. 13/24 y 14/25. Como es sabido, encontramos aquí una aplicación del *descensus absconditus* del Señor celeste preexistente, el cual, para llegar al mundo, atraviesa los cielos asumiendo paulatinamente el aspecto de los ángeles que se encuentran en ellos[75]. El desarrollo tal vez más famoso de este tema está en la *Ascensión de Isaías*; la *EpAp* presenta analogías con ella, pero también diferencias importantes que no hay dejar escapar. Traduzcamos el copto:

> Entonces sucedió que, cuando decidí venir proveniendo del Padre de todo, pasé por los cielos, me revestí de la sabiduría (σοφία) del Padre y me revestí de la fuerza (δύναμις) de su potencia. Me encontré en el cielo y pasé junto a los arcángeles y a los ángeles en su aspecto (ⲉⲓⲛⲉ), como si fuese uno de ellos entre las dominaciones y las potencias. Pasé a través de ellos, poseyendo la sabiduría de aquél que me ha enviado. Y el jefe de los ángeles es Miguel y Gabriel y Uriel y Rafael; entonces, ellos me siguieron hasta el quinto firmamento, pues pensaban en su corazón que yo era uno de ellos. Pero el Padre me ha dado la potencia de esta entidad. [*Omito las líneas 4b-8*] Así he hecho la semejanza (ⲉⲓⲛⲉ) a través de la sabiduría (σοφία). Yo, de hecho, he venido a ser todo en todo, para cumplir el plan de salvación (οἰκονομία) del Padre y la gloria de aquél que me ha enviado y para volver a él. Sabed, pues, que el ángel Gabriel ha llevado a María el anuncio. Nosotros respondimos: Sí, Señor. Entonces él respondió y nos dijo: ¿no recordáis que os he dicho hace poco tiempo: he venido a ser ángel entre los ángeles y he venido a ser todo en todo? Nosotros le [dijimos]: Sí, Señor. Entonces respondió y nos dijo: Aquel día, en efecto, en el que asumí la forma del ángel Gabriel, me aparecí a María y [hablé] con

74. Cf. *Apocalipsis de Pedro* 1, 6; *Apocalipsis de Elías* 3, 3; *Oráculos sibilinos* 6, 26-28, y probablemente *Didachè* 16, 6.

75. Para una panorámica sintética del material sobre el *descensus absconditus* en general se puede ver todavía J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, traducción italiana (Collana di studi religiosi), Bologna 1974, 289-299 (la traducción italiana está revisada y puesta al día en relación con la primera edición francesa de 1958).

> ella. Su corazón me acogió y ella creyó; me formé (πλάσσειν) y entré en su cuerpo, vine a ser carne (σάρξ), puesto que yo solo fui para mí servidor (διάκονος) en María en un aspecto sensible (αἴσθησις) de figura (ⲉⲓⲛⲉ) de ángel (V, 6 - VII, 12)[76].

Hemos considerado ya las expresiones relativas a la potencia y a la sabiduría que hacen posible esta «economía». Hornschuh[77] se basa en la expresión «he venido a ser todo en todo» (atestiguada también en los fragmentos latinos: *ego eni(m) [i]n omnibus omnia fac{u}tus sum*, columnas VII 17 - VIII 1) para acercar la *EpAp* a textos herméticos y mágicos según los cuales el iniciado adquiere la capacidad de identificarse místicamente con el universo y con todo lo que está contenido en él, como también de elevarse por encima de los límites temporales. A mí me parece que el contexto sugiere una interpretación mucho más limitada[78]: gracias a la potencia y a la sabiduría de la que se ha revestido, el Hijo puede asimilarse a los ángeles de los varios cielos. En efecto, la continuación de la narración no avanza en absoluto en el sentido de una asimilación del Hijo a todos los elementos del mundo: al contrario, él se limita y entra en María tomando carne. El sentido, pues, me parece que es: en todos (los cielos) he venido a ser todas (las formas angélicas). Es verdad que hay una tensión entre esta idea —ejecutada coherentemente en la *Ascensión de Isaías*— y otra de la *EpAp* según la cual el Hijo se ha presentado a María bajo el aspecto de Gabriel: si Gabriel es un ángel de los más elevados, su puesto está en los cielos más altos y, por tanto, descendiendo a los inferiores, el Hijo debería haber abandonado la forma de Gabriel. Pero el autor ha querido probablemente conciliar la idea del descenso con la asimilación a los ángeles con la narración de la anunciación a María tal como está contenida en el evangelio de Lucas. Así parece pensar que el Hijo ha mantenido el aspecto de Gabriel, asumido en los cielos más altos y con él se ha presentado a

76. Reproduzco la sección correspondiente del fragmento latino según la reconstrucción de Bick y Hauler, tomándola de Schmidt, *Gespräche Jesu*, pp. 21-22; se trata de las columnas VI línea 3 – VIII línea 4, fol. 67rv (separo las líneas con // y renuncio a indicar con un punto debajo las letras de lectura dudosa): *Dum venio [per // patrem omni]po[tente(m) // transie]ns caelos, [sa// pientia ind]utu[s su(m) // patris et t]um vir[tute // sp(iritu)s s(an)c(t)i pe]r virt[ute(m) // patris]. Et [cora]m [arch//angelis et] angelis p[er//trans]iens in simil[i//tudinem] effigies il[lo]//rum quasi unus ex [il]//lis vir[tutes] et pot[es]//tates et principes [su(m) // transgressus] e[t ei//us, qui me misit, p] os[se//di sapientiam]. Ar[ch* **col. VII** *[ang]elus Michael et // [G]abriel et Uriel et Ra//[f]ael palam vomitati // [s]unt mihi usque ad // quintum caelum // [p]utantes me esse unu(m) // ex eis. Talis data est po//[t]estas mihi a patre // et tunc feci archan//gelos in stuporem // vocis ducere ipsos ad // [a] ltareum patris mei // [s]ervientes et replen//[t]es ministratione(m), // [u]sque quo irem ad eu(m) ; // [s]ic feci per sapientia(m) // [s]similitudinis. Ego eni(m) // [i]n omnibus omnia* **col. VIII** *fac{u}tus su, sim//ul ut voluntatem // patris mei laudem, // quia misit me i{n}ta*. El texto latino prosigue después directamente con el que hay en las otras versiones al inicio del c. 17/28: *An//no implente inter // pentecosten et az//yma erit adventus patris mei*. Cf. el copto, IX, 13-15: «Cuando se cumplan la centésima parte y la vigésima parte, entre Pentecostés y la fiesta de los ázimos, tendrá lugar la venida (παρουσία) del Padre»; el geez se corresponde con el copto, excepto la cifra que es de 150 años.

77. *Studien*, 40-48, sobre todo 44-45.

78. Que por lo demás Hornschuh menciona: *Studien*, 48.

María. Hornschuh[79] ha confrontado con nuestra narración un pasaje de la *Pistis Sophia*: «y los arcontes de los eones no me reconocieron, sino que pensaron que era el ángel Gabriel […] Hablé con ella en la forma de Gabriel y cuando ella se volvió a lo alto hacia mí, arrojé dentro de ella la primera potencia que había tomado de Barbelo, esto es, el cuerpo que he llevado a lo alto» (*Pistis Sophia* 8, 31-9, 2). Aquí, Cristo parece asumir precisamente la forma de Gabriel y mantenerla a través de todos los cielos hasta que se presenta a María. La unidad de tradición es clara, pero me parece igualmente claro que la *Pistis Sophia* reinterpreta en categorías gnósticas una lectura preexistente del anuncio a María y no es la *EpAp* la que despoja de los elementos específicamente gnósticos una lectura de tal anuncio sobre la base del mito gnóstico. Todavía más tardío que la *Pistis Sophia* (que proviene del siglo III) es un amuleto del siglo IV o V, citado también por Hornschuh (*ibid.*), en el cual Dios es designado como «aquél que ha venido por medio de Gabriel al vientre de María la virgen». La idea de que la anunciación ha producido el embarazo de María no implica por sí misma que el Hijo haya tomado el aspecto de Gabriel: dicha idea está atestiguada independientemente de esta última concepción. En todo caso, este amuleto no probaría más que la existencia de una tradición que conectaba anunciación e inicio del embarazo, tradición que ha sido retomada y reinterpretada de modos independientes por *EpAp* y por *Pistis Sophia*.

Puede ser interesante señalar aquí un documento publicado recientemente, que contiene una representación comparable a la de *EpAp*: se trata del Papiro inv. 270 de la Bibliothèque de Genève, del siglo VI[80]. Este contiene, en dos caras, respectivamente los vv. 1-9 y 10-17 del Salmo 36 según LXX[81] y, en los márgenes, tres secuencias de texto. Dos de estas notas marginales (numeradas por los editores 1 y 3) han sido copiadas

79. *Studien*, 47.

80. Edición y estudio en S. Gaffino Moeri [et alii], *Les papyrus de Genève. Quatrième volume. N.os 147-205: textes littéraires, semi-littéraires et documentaires*, Genève 2010, num. 149: «Texte marginal du codex de la *Septante* commentant une citation de *Luc* 1, 26-32», pp. 12-25. Como precisa la nota en la p. 12, he proporcionado una serie de indicaciones intepretativas que han sido integradas en el texto. Las críticas que me ha dirigido C. Clivaz, «Beyond the Category of 'Proto-Orthodox Christianity': An Enquiry into the Multivalence of Lk 1.35», en C. Clivaz [et alii] (ed.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 161-186, sobre este punto en particular 177-178, no me resultan claras. Por lo que respecta el P. Gen. inv. 270 (designado siempre por Clivaz como P. Gen. IV.149, en realidad número asignado a las notas marginales en la edición y no número del papiro), lo que he escrito es que en el siglo VI, época del papiro, representaciones cristológicas como estas «podían parecer extrañas si no claramente heréticas» —lo que me parece difícil de negar— y podían ser «todavía corrientes en ambientes 'marginales' o 'cerrados'» (p. 17). No se trata de un juicio de valor mío sobre tales ideas, sino de la actitud que los ambientes emparentados con las cristologías dominantes en la época podían tener respecto a aquéllos: obviamente, «marginales» no tiene aquí ninguna connotación valorativa, sino que pretende designar los círculos que representaban ideas, por lo que sabemos, no dominantes y cuyos testimonios, en la época en cuestión, son netamente minoritarios respecto a otros. Por otra parte, la categoría de «cristianismo proto-ortodoxo», que Clivaz critica en dicha contribución, me es extraña y estoy de acuerdo con ella en lo acertado de evitarla.

81. Editado en Gaffino Moeri [et alii], *Les papyrus de Genève* IV, no. 148, 6-11.

dos veces, en el recto y el verso del folio, respectivamente en los márgenes superior e inferior; la otra nota marginal, dividida en dos partes escritas en el margen superior del recto y en el verso, en paralelo a las dos versiones de la nota marginal 1, reproduce respectivamente Lc 1, 26-28 y Lc 1, 30-32, esto es, partes de la narración de la anunciación a María. Interesa aquí la nota marginal 1 en el recto, que transcribo en su segunda versión, más completa pero idéntica a la primera, de la edición (p. 20, omito los puntos escritos debajo que indican letras poco legibles), proporcionando una traducción de la misma:

> [εἰση]νέχ[θη ἐκ τῶν] παραδειγμ[άτων·]
> † ὁ λόγος ἀπεστάλη ἐν νεφέλ[η πυ]ρός·
> ὁ λόγος μὲν λείπων οὐρανὸν ἐπὶ γ[ῆ]ς ἐπιφ(αίνεται)
> Μ[α]ρίᾳ, κ(αὶ) τὸ γεννηθὲν ἐξ αὐτῆς ἐστιν Ἅγιον Π(νεῦ)μα,
> πυρὸς οὐσία ἀκατάληπτος, νοῦς ἄσφαλτος
> [σ]εσαρκομένος τοῦ μεγάλου αὐτοῦ Παντοκρ[ά]τ(ο)ρος,
> *vacat* λόγος ἅγιος.
>
> [(La cita siguiente) ha sido insert]ada de los ejemplos: [el Logos] fue enviado en una nube de fuego; [el Logos,] dejando el cielo, se manifiesta sobre la tierra a María, [y lo que] ha sido generado de ella es [Espíritu Sant]o, esencia de fuego, inaferrable, [intelecto infal]ible encarnado del gran [Omnipotente en persona - palabra san]ta[82].

La forma verbal ἀπεστάλη con el Logos como sujeto es la misma empleada en Lc 1, 26 en la narración de la anunciación, reproducida en el papiro en paralelo al texto traducido aquí, el cual es evidentemente una interpretación de aquella. Tal forma no permite dudar de que el Logos es aquí identificado con el ángel Gabriel. Así pues, tenemos en común con *EpAp* los puntos siguientes: el Logos, su descenso del cielo y su aparición a María bajo el aspecto de Gabriel. Por el contrario, la nota marginal no menciona el *descensus absconditus* con asimilación del Logos a los ángeles de los cielos: esto confirma que la *EpAp* —y, de modo diverso, la *Pistis Sophia*— ha reunido de modo secundario las dos representaciones. Encontramos una confirmación ulterior en el hecho de que la *Ascensión de Isaías*, por su parte, desarrolla de modo coherente el motivo del *descensus absconditus*, pero ignora completamente el anuncio a María y en general no parece presentar ningún contacto con la narración de Lucas[83].

Diverso es también en el papiro y en la *EpAp* el modo de la concepción. Para la *EpAp*, el Logos mismo «se forma»[84], esto es, asume forma

82. O bien: «Logos santo».

83. Sobre la narración del «nacimiento» de Jesús en *Ascensión de Isaías* 11, 2-15, se puede ver Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, 116-142 (sobre la relación entre tradición-redacción y la comparación con Mt 1, 18-25); E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 8), Turnhout 1995, 538-561 (comentario a 11, 2-15).

84. Si esta lectura es originaria, lo que no es seguro. El copto VII 9 presenta ⲁⲓ̅ⲣ̅ⲡ[ⲗ]ⲗⲥⲥⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲁ̈ⲓ, con el verbo griego πλάσσειν; Schmidt traduce «yo me formé» (p. 51); la frase es pues «su

humana y entra en el cuerpo de María haciéndose carne. La nota marginal, por el contrario, recibe un rasgo de Mateo: en efecto, su expresión τὸ γεννηθὲν ἐξ αὐτῆς ἐστιν ἅγιον Π(νεῦ)μα parece depender de Mt 1, 20 (anunciación angélica a José): τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου, naturalmente con una diferencia muy importante, porque en la nota marginal el concebido no lo es «del Espíritu Santo», sino que es «Espíritu Santo». Esto parece convertir este texto en un nuevo testimonio de la cristología pneumática, según la cual el principio divino en Jesús es el Espíritu Santo[85]. Señalo además que la nota marginal atestigua la referencia al nacimiento de Jesús de dos motivos sapienciales conectados con el Éxodo de Israel de Egipto y que se encuentran reunidos en el libro de la *Sabiduría*: el descenso de la Palabra de Dios en la noche del exterminio de los primogénitos de Egipto (Sb 18, 14-16 ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ′ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων […] εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς, que hay que confrontar con ὁ λόγος μὲν λείπων οὐρανὸν ἐπὶ γ[ῇ]ς ἐπιφ(αίνεται) de la nota marginal); y la columna de fuego del Éxodo, también ésta conectada con la Sabiduría en Sb 18, 1-4, donde, sin embargo, es llamada πυριφλεγῆ στῦλον frente a la νεφέλη πυρός del papiro (pero en el libro del Éxodo leemos στῦλος (τῆς) νεφέλης 13, 21; 14, 19; 19, 9, ο νεφέλη καὶ στῦλος τοῦ πυρός 13, 22; 14, 24)[86].

¿Es real la encarnación?

Una última observación a propósito de la realidad de la encarnación en *EpAp*. Hornschuh niega que Jesús haya tomado una verdadera carne humana: es verdad que la obra, aludiendo a Jn 1, 14, afirma que el Logos se ha hecho carne, pero esto significa sólo que lo ha hecho del mismo modo en el que antes había aparecido «en una forma perceptible de figura angélica» y por tanto en apariencia[87]; además «es verdad que ha nacido de la virgen María, pero este nacimiento no fue en último término

corazón me acogió y ella creyó; yo me formé y entré en su cuerpo». Pero el geez presenta: «su corazón acogió, ella creyó y rió; yo, la palabra, entré en ella y me hice carne». En otros términos, todos los manuscritos (como confirma Hills) presentan *śaḥaqat*, «ella rió», en lugar del copto «yo me formé». Schmidt y Wajnberg, en las notas respectivas al paso (*Gespräche Jesu*, 50-53), han pensado por tanto en un error de lectura en el copto que ha hecho sustituir ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ por ⲉⲅⲉⲗⲁⲥⲥⲉ; que ⲉⲅⲉⲗⲁⲥⲥⲉ no era la lectura primitiva sería mostrado por la incongruencia de una comparación implícita de María con Sara de Gn 18, 12, porque esta última había reído por falta de fe, mientras que aquí el texto afirma que María ha creído; sobre la recepción de la risa de Sara en el cristianismo antiguo, cf. Schmidt, *Gespräche Jesu*, 289-294. Sin embargo, ya Schmidt (p. 52) había citado un pasaje de los *Oráculos Sibilinos* (8, 466-469) según el cual María rió (de alegría), ἐγέλασσεν, cuando recibió el anuncio del ángel; y Hills, *The Epistle of the Apostles*, 88 nota a 14, 5, observa que el verbo geez puede significar también «sonreír» a causa de un conocimiento especial poseído por quien sonríe. El carácter originario de la lectura «me formé» permanece, pues, incierto.

85. Se puede ver al respecto M. Simonetti, «Cristologia pneumatica», en Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (SEA 44), Roma 1993, 23-52 (primera publicación: 1972).

86. Alguna observación mía al respecto en G. Moeri [et alii], *Les papyrus de Genève* IV, 18-19.

87. Hornschuh, *Studien*, pp. 48-49.

sino el juego de un gran encantador, capaz de transformarse en todos los aspectos»[88]. Y a la pregunta: ¿pero cómo puede, entonces, presentar su resurrección como prueba de la resurrección futura de los cuerpos humanos?, Hornschuh responde que Cristo ha tenido una carne, pero genéticamente diversa de la de los humanos. La lógica de la prueba sería entonces: como Dios ha resucitado la carne de Jesús, así podrá resucitar la de los humanos, aunque sean diversas.

Sin embargo, me parece que esta respuesta es inconcluyente, porque si las dos carnes son sustancialmente diversas, la resurrección de la primera no puede servir de ningún modo como argumento lógico para la resurrección de la segunda; y si el sentido fuese que Dios es capaz de resucitar la carne, no habría necesidad de probar tal principio con la resurrección de la carne de Jesús. En realidad, las afirmaciones de la *EpAp* son claras: en el c. 19/30, Jesús declara: «[He aquí que he] revestido [vuestra] carne, en la cual [yo] he nacido, estoy crucificado y resucitado»: «vuestra» no aparece a causa de un agujero en el papiro, pero Schmidt lo ha reconstruido (XII 4, p. 8*: [ⲧⲁ]ⲥⲁⲣⲝ) conforme al geez y Hornschuh mismo lo acepta en su traducción del pasaje, incluso sin señalar tampoco que es reconstruido[89], pero después no lo comenta; es más, pocas líneas después afirma formalmente «lo que él ha revestido no es la carne común», desmintiendo la evidencia del texto.

Ahora bien[90], yo mismo he insistido que en la *Ascensión de Isaías* la humanidad de Cristo es solo aparente, precisamente porque se encuentra en la misma línea de sus transformaciones en ángel, que son aparentes. Pero precisamente la comparación con la *Ascensión de Isaías* permite darse cuenta de la diferencia. Según la *Ascensión*, el Señor «descenderá y vendrá a ser según vuestro aspecto y creerán que es carne y hombre» (9, 13): la humanidad de Jesús responde a una lógica toda interna a la «soteriología del engaño», porque aquella debe provocar que el diablo, no reconociéndolo como lo que realmente es, lo haga condenar a muerte, de modo que él descienda a los infiernos, libere de ellos a los prisioneros y vuelva a subir glorioso al cielo (9, 14-18). El Padre ordena al Señor: «Sal y desciende a todos los cielos, después descenderás al firmamento y a este mundo; descenderás hasta el ángel que está en el Sheol [...] Y que ninguno de los ángeles de este mundo sepa que tú eres, junto a mí, el Señor de los siete cielos y de sus ángeles» (10, 8.11). Y el «nacimiento»

88. *Ibid.*, p. 58.

89. *Ibid.* Así ya Duensing, *Epistula Apostolorum*, 17. También Müller, 1987, p. 216 = 2012 p. 1074, y Hills, *The Epistle of the Apostles*, 45, aceptan la integración, pero la señalan.

90. Después de la publicación de mis trabajos, algunos estudiosos han puesto en duda el carácter doceta de la cristología de la *Ascensión de Isaías*; cf. en particular D. D. Hannah, «The *Ascension of Isaiah* and Docetic Christology»: *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 165-196; J. Knight, «The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in the *Ascension of Isaiah*»: *The Journal of Theological Studies* n.s. 63 (2012) 66-105, en particular 70 nota 15; 76; 90. No estoy convencido de esta posición y espero poder discutirla en una próxima ocasión.

de Jesús es descrito como la aparición de un neonato delante de José y María, mientras el vientre de esta última decrece por sí mismo, siendo su embarazo solamente apariencia: por lo que parece, el niño no ha estado nunca en su vientre (11, 2-18). En la *Ascensión*, la soteriología del descenso escondido del cielo a los infiernos para engañar al demonio, es buscada de manera coherente: la salvación de los humanos no está ligada a la realidad de la encarnación, sino a la victoria del Señor sobre las fuerzas espirituales del mal, que dominan el firmamento. La resurrección de los cuerpos es absolutamente marginal, en el caso de que se admita que está presente. En la *EpAp*, por el contrario, la resurrección es un tema fundamental. El escrito no sugiere, en realidad, ninguna continuidad entre las transformaciones en ángel y el nacimiento humano; y las primeras, como hemos visto, no son desarrolladas de modo sistemático; en cuanto al segundo, el texto expresa claramente su diferencia respecto a las transformaciones en ángel: «me formé y entré en su cuerpo, me hice carne» (c. 14[91]). Ciertamente, el paso por el cuerpo de María no implica de por sí la realidad de la carne humana[92], pero en el caso de la *EpAp* éste se une a las declaraciones explícitas sobre la asunción de la carne, y no veo motivo para creer que σάρξ en el caso de Jesús tenga un significado diverso al de σάρξ en el caso de los humanos.

En conclusión, los esfuerzos por atraer la *EpAp* al ámbito de la gnosis o del docetismo no me parece que hayan tenido éxito[93]. La cristología no es ciertamente la que triunfará en Nicea, Éfeso y Calcedonia, pero no está más lejos de la sucesiva ortodoxia de lo que lo son otras cristologías del siglo II que nunca han sido juzgadas heréticas. Hoy somos conscientes de la multiplicidad de concepciones teológicas y cristológicas del primer cristianismo y podemos insertar la *EpAp* en aquella especie de laboratorio teológico que ha sido el siglo II. Nuestro escrito contribuye a iluminar algunos problemas de la cristología más antigua, tratados ciertamente de modo no sistemático, sino narrativo. Me parece que uno de los puntos más importantes del escrito es el recurso al motivo de la δύναμις divina como elemento unificador entre el Padre y el Hijo y, en cuanto δύναμις del Hijo, como gozne de las relaciones entre Dios y la creación de un cabo al otro de su historia, relaciones que encuentran su centro en la encarnación. En tal historia, la δύναμις actúa por lo demás en combinación otros elementos, entre los cuales emerge la Sabiduría.

91. Esto vale también si la lectura «me formé» no fuese primitiva, cf. supra n. 84.

92. Cf. M. Tardieu, «'Comme à travers un tuyau'. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ» en B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section 'Etudes' 1), Québec-Louvain 1981, 151-177.

93. Vanovermeire, «*Livre que Jésus-Christ a révélé à ses disciples*», pp. 171-178, concluye —también contra Bardy— a favor del «caractère foncièrement orthodoxe de l'écrit» (p. 176), pero trabaja con las categorías de ortodoxo, herético, gnóstico de un modo que hoy ya no son satisfactorios.