

LAS PRACTICAS DE PIEDAD EN EL EVANGELIO DE TOMAS

(logion 6, 14, 27 y 104)

Las tres prácticas, oración, ayuno y limosna, comunes a las tres grandes religiones monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islam, son objeto de una consideración detenida en los logia 6 y 14. Se menciona también el ayuno en los logia 27 y 104. Este último habla de nuevo de la oración.

Logion 6

Presentamos nuestra traducción del texto copto, indicando el término correspondiente cuando es un empréstito del griego.

- 81 14 Le preguntaron sus discípulos (μαθητής)
diciéndole: ¿Quieres que ayunemos (νηστεύειν),
16 de qué modo hemos de orar, daremos limosna (ἐλεημοσύνη)
y qué hemos de observar (παρατηρεῖν) en cuestión
18 de alimentos? Jesús ha dicho: No mintais y
no hagais lo que detestais; pues
20 todo queda desvelado ante el
cielo. Porque (γάρ) no hay nada oculto que no
22 sea manifiesto y no hay nada cubierto que se
mantenga sin ser desvelado.

El texto griego puede reconstruirse por el POxyr 654, 32-40¹:

Le [pre]guntan s[us discípulos y di]cen: cómo ayuna[remos y
cómo orare]mos y cómo [daremos limosna] y qué observar[emos

¹ El POxyr 1, 654 y 655, así como el modelo griego del *EvTom* copto, son diferentes copias del texto griego. Cf. O. Hofius, 'Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr 1, 654 und 655', *EvTh* 20 (1960) 21-41; 182-92.

cuando comamo]s. Jesús dice: [No mintais y lo que detes]tais no haga[is. Porque *todo quedará lle]no de verdad an[te el cielo. Porque no ha]y [nada] e]s[condi]do que no haya de ser manifiesto. Fe]li[z] es [el que no hace tales cosas. Porque todo] que[dará manifies]to [para el Padre que es]tá [en el cielo].*

Si esta reconstrucción es acertada, el texto copto resulta más sencillo y armónico que el de la recensión griega. Es posible que el modelo del copto se acerque más al original que el texto atestiguado por el papiro griego. Pero cabe también que el traductor copto haya seguido una recensión caracterizada por un intento de síntesis y clarificación del material.

Podemos notar que, si la mayor parte de los dichos presentan a Jesús como el revelador de la gnosis, este es uno de los pocos (log. 6, 14, 27, 44) que contienen exhortaciones éticas o reglas para la comunidad². El dicho consta de tres partes: 1) La cuestión sobre las observaciones judías (y también eclesiásticas; pues la prohibición de carnes inmoladas a los ídolos se mantenía vigente en el siglo II). Sobre el ayuno y la oración vuelve a insistirse en los logia 14 y 104; 2) La denuncia de esas observancias como una práctica hipócrita de algo que se detesta; 3) Una variación sobre el refrán de la manifestación de lo escondido, utilizado ya en el logion 5 (cf. Mc 4, 22).

En la expresión de la denuncia se ha querido ver una referencia a la regla de oro que se encuentra en Mt 7, 12 en forma afirmativa y, en forma negativa en Tob 4, 15 y en destacados exponentes de la tradición siríaca (Efrén, Afrates, Filoxeno, *Didascalia* y *Liber Graduum*)³; pero aquí está claro que no se trata del comportamiento con el prójimo⁴.

2 Cf. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (London 1961) páginas 17-21.

3 Cf. J.-E. Ménard 'Les problèmes de l'Évangile selon Thomas', en M. Krause, 'Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of A. Böhlig', NHSt 3 (Leiden 1979) 59-73, en pp. 66-69. Si bien R. M. Grant - D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas* (London 1960) p. 70, sospechan la omisión de «vuestro prójimo» en el *EvTom*, esto queda fuera de contexto. Es cierto que el *LibGrad* 148, 5-6 amonesta en general a no hacer nada de lo que se detesta; pero por su contexto aquí sí se trata de la regla de oro, como aparece expresamente en *LibGrad* 176, 10-11; 376, 2-4 y 653, 26-656, 1.

4 En Afrates (h. 345) y los cuatro usos en los discursos de Filoxeno (h. 500), la regla de oro en su forma negativa (que según el Talmud de Babilonia, *Sabbath* 31a, se remonta a una respuesta del gran rabino Hillel a su colega Shammai, en el siglo I), ha pasado a ser una paráfrasis aceptada del «amarás al prójimo como a tí mismo». Cf. R. H. Connolly, 'A negative form of the Golden Rule in the Diatessaron?', JTS 35 (1934) 351-57.

Habría que buscar más bien el precedente ideológico en la enseñanza paulina⁵ sobre la carga insoportable de las observaciones judaicas⁶. Desde luego el autor del logion va más lejos que Mt 6, 16-18, que reclama no ayunar *como* los hipócritas. Más lejos que *Did* 8, que regula el no ayunar *cuando* los hipócritas. No reconoce valor religioso a las observaciones tradicionales. Parece verlas sólo como un formalismo pesado y carente de sentido.

Esta actitud resulta chocante sobre todo en lo que atañe a la oración. Consta que algunos gnósticos oraron. Oran también las figuras arquetípicas de sus mitos. En la reseña del mito valentiniano, transmitida por S. Ireneo⁷, los eones, que integran el Pléroma divino, una vez consolidados y alcanzado el reposo, cantan himnos con gran gozo al Propator. En la descripción de S. Hipólito⁸, los eones suplicaron al Padre para que diera reposo a la Sabiduría doliente. Ireneo lo narra con más detalle: Sabiduría, hundida en sus pasiones, asume la idea de convertirse e intenta remontarse al Padre; pero después de atreverse por un tiempo se fatiga y se hace suplicante de Aquel. Con ella suplicaron todos los demás eones, principalmente Intelecto⁹. Más adelante la Sabiduría exterior, apenas superadas las pasiones, se inclina a suplicar a la luz que la había abandonado, e. d. al Cristo¹⁰. Todo esto sucede en el ámbito de los seres divinos. El *Apocr Sant* invita a hacerse como ellos y orar para poder tener parte con ellos¹¹. La *CartPeFel* presenta a los apóstoles reunidos y orando juntos al Padre de la Luz para que les oiga en su santo Hijo Jesucristo, «que

5 E. M. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia 1975) p. 5, constata la existencia, desde finales del s. I y a lo largo del II, de dos tradiciones antitéticas de exégesis paulina. Cada una reclama ser auténtica, cristiana y paulina; pero una lee a Pablo antignosticamente, la otra gnosticamente. K. Koschorke, 'Gnostic instructions on the organization of the congregation. The tractate Interpretation of Knowledge from CG XI', en B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, II. *Sethian Gnosticism* (Leiden 1981) 757-69, en p. 763, es de los que opinan que en la esfera católica la tradición paulina ha sido discontinuada en amplia medida y que en la esfera gnóstica la tradición paulina ha continuado y ha llegado a ser, con modificación gnóstica, el fundamento de la vida comunitaria. No podemos entrar aquí en la discusión de esta perspectiva. Todo depende de lo que se entienda por «modificación».

6 Cf. Gal 3, 23; 4, 5.9-11; 5, 1-4; 6, 13.

7 *AdvHaer* I 2, 6.

8 *Ref* VI 31, 2.

9 *AdvHaer* I 2, 3.

10 *AdvHaer* I 4, 5.

11 NHC I 2, 18, 20-23.

llegó a ser nuestro iluminador»¹². También oran a Cristo, al que interpelan como Redentor, Hijo de Vida, Hijo de Inmortalidad, que está en la Luz¹³. La *CartFlora* indica que el Salvador prescribió presentar, como ofrendas espirituales, alabanzas, doxologías y acciones de gracias¹⁴. Pero, pasando ya fuera del ámbito de lo «pneumático», se nos cuenta también que el Demiurgo temió, luego sintió tristeza, después perplejidad, y así desembocó en la plegaria y la súplica¹⁵. Este dato (lo mismo que el de la oración de la Sabiduría exterior) nos puede dar la clave de por qué algunos gnósticos oraron y otros no. Nos consta que había comunidades gnósticas que practicaban la oración¹⁶. Otros gnósticos debieron considerar la oración como algo apropiado sólo a un cierto estadio de su desarrollo espiritual. Oraron como *psíquicos*; pero dejaron la práctica cuando llegaron a reconocerse como pneumáticos. Es de presumir que los que se consideraban salvados por naturaleza no necesitaban rezar, como atestigua Clemente Alejandrino¹⁷.

Acaso la enseñanza de nuestro logion se deba a la praxis de criptognósticos atados a observancias judeocristianas, que aquí son denunciadas como una hipocresía inútil. Si esta conjetura fuera acertada, podríamos detectar a un sector gnóstico en su proceso de despegue; no necesariamente de la gran Iglesia, sino de una comunidad (¿siríaca?) de marcado carácter judeocristiano. Si se ha buscado la raíz de la gnosis en el sincretismo de ciertos círculos judíos¹⁸,

12 NHC VIII 2, 133, 17-134, 1.

13 NHC VIII 2, 134, 2-9.

14 Epifanio, *Panarion* 33, 5.10.

15 Hipólito, *Ref* VI 32, 7.

16 Como muestra de esta práctica en comunidades gnósticas de tipo hermético, *DiscOctNov*: NHC VI 53, 27-34; 54, 18-22; 55, 10-19; *OrAgr*: NHC VI 7, 65, 3-7.

17 *Strom* IV 12; III 4; VII 41. Cf. E. Segelberg, 'Prayer among the gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents', en: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, NHSt 8 (Leiden 1977) 55-69, en p. 55.

18 Cf. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen 1898) pp. 43-123; R. McL. Wilson, 'Gnostic Origins Again', *VigChr* 11 (1957) 93-110; R. M. Grant, 'Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus', *VigChr* 13 (1959) 121-25; G. Quispel, 'Gnosticism and the New Testament', *VigChr* 19 (1965) 65-85; S. Arai, 'Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung', en: U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, StHR 12 (Leiden 1970) 181-87; P. Pokorny, 'Gnosis als Weltreligion und als Häresie', *Numen* 16 (1969) 51-62; H.-M. Schenke, 'Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?', *Kairos* 7 (1965) 124-33; B. Layton, II (Leiden 1961) pp. IX-XII. También las contribuciones de H.-M. Schenke, B. A. Pearson, J. M. Robinson, N. A. Dahl y G. G. Stroumsa en este último volumen.

quizás habría que orientar la búsqueda de los orígenes de la gnosis cristiana herética precisamente entre los círculos más característicamente judeo-cristianos. Queda señalada una probabilidad. Es también verosímil que nuestro dicho sea sólo expresión de la polémica contra el judaísmo y la gran Iglesia.

El recurso a la antítesis: escondido / manifiesto, que se encuentra anteriormente en el logion 5 (con una carga positiva de garantía de revelación), tiene aquí connotaciones negativas. Subraya la denuncia de esas observancias como formalidades hipócritas, desenmascaradas a los ojos de Dios. La repetición tan inmediata del refrán, aunque con un alcance contrario, puede deberse al interés del autor de la compilación por conectar los nuevos dichos con expresiones muy conocidas de los evangelios. Es también probable que el traductor copto haya buscado acercar el logion a los paralelos canónicos¹⁹.

Entran en escena por primera vez los discípulos de Jesús. El logion 21 enseña luego que los discípulos han de ser como niños: en el sentido gnóstico de reducir toda dualidad, especialmente la sexual, a unidad. Están instalados en un mundo del que han de saber despojarse, pues les es totalmente ajeno. A lo largo del *EvTom* se enseñan las condiciones precisas para ser discípulos: Escuchar las palabras de Jesús (log. 19); lo que a la luz del log. 1 significa congeniar con la interpretación gnóstica de los dichos²⁰. Recusar a los familiares siguiendo el ejemplo de Jesús (log. 55 y 101), aunque ello implique una pesada cruz (log. 55). Amar al Padre y a la Madre (log. 101) significa ya haber encontrado la orientación existencial en la mitología gnóstica. Orientación que ha de estar fundada en la reducción de toda dualidad a unidad (log. 22).

Nos parece exagerado afirmar que la opinión gnóstica prevalente era que la mayoría de los Doce había permanecido bajo la influencia de la opinión judía y bajo la Ley de Moisés²¹. Los discípulos son paradigma del gnóstico, que tarda en descubrirse como tal. El *EvTom* maneja en este sentido el tema de la incomprensión de los discípulos,

19 W. Schrage, 'Evangelienzitate in Oxyrhynchus-Logien und in koptischen Thomas-Evangelium', en *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen* (Berlín 1964) 251-68, en p. 261-62, destaca la correspondencia con la versión sahídica de Lc 8, 17 y juzga que el autor está familiarizado con una versión copta de los evangelios, un texto de tipo occidental.

20 Cf. R. Trevijano, 'Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)', *Salmant* 28 (1979) 51-74.

21 Cf. B. Walker, *Gnosticism. Its History and Influence* (Wellingborough 1983) p. 86.

tan característico de Mc²². Los discípulos tardan en captar la identidad de Jesús (log. 13 y 43). Aparte del tema cristológico, la incomprensión de los discípulos se centra en nuestra compilación sobre las dos cuestiones que más marcaban la divisoria entre la religiosidad gnóstica y la eclesiástica: la escatología y la valoración del A.T. Los discípulos no conocen todavía en cuanto que tienen en mira, como los eclesiásticos, una escatología futurista en vez de la ya realizada (log. 3, 18, 51 y 113)²³. Como los eclesiásticos, los discípulos hablan de los profetas de Israel, que se expresaron sobre Jesús; pero el Jesús gnóstico les echa en cara que hablen de los muertos, teniendo delante al Viviente (log. 52). A estos tres temas claves de incomprensión se añaden las cuestiones desviadas, que marcan la divisoria con un judeocristianismo estricto, pues los discípulos se muestran todavía interesados por la circuncisión (log. 53). En este contexto se comprende mejor la denuncia de las tres prácticas de piedad básicas de la tradición judeocristiana.

El proceso de crecimiento gnóstico de los discípulos queda expresado por una serie de interrogantes apropiados: sobre Jesús (log. 61, 24 y 37), sobre eclesiología (log. 12: donde Jesús les remite a Santiago el Justo. Otro indicio de que este grupo gnóstico arranca de un judeocristianismo estricto). También sobre el Reino (log. 20). En la misma línea, los discípulos aparecen como mediadores de revelación, al ser la ocasión de planteamientos de Jesús: sobre Jesús mismo (log. 13 y 72), la verdadera familia (log. 99) y la realización del gnóstico (log. 60).

Logion 14

La primera parte del dicho es original. El logion es una respuesta a las preguntas de los discípulos en el log. 6²⁴. La segunda parte

²² Cf. R. Trevijano, 'La incomprensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás', en R. A. Livingstone, *Studia Patristica* XVIII/1 (Oxford/New York 1982) 243-50.

²³ Cf. R. Trevijano, 'La escatología del Evangelio de Tomás (logion 3)', *Salmant* 28 (1981) 415-41.

²⁴ G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, SpNT 15 (Leiden 1967) pp. 36-7, sostiene que el autor ha encontrado pregunta y respuesta juntas en su fuente encratita y las ha separado por su cuenta. Reconoce que es sorprendente que los encratitas pensasen tan libremente sobre las prescripciones alimenticias y comieran lo que les pusiesen por delante; pero explica que hay que tener en cuenta que este aviso va dirigido contra el encratismo judío. Opinamos que el encratismo no puede dar razón de ambos dichos y hay que recurrir a la explicación gnóstica.

tiene paralelo primero en Mt 10, 11-14/Mc 6, 10-11/Lc 10, 5-11 y luego en Mt 15, 11/Mc 7, 15. El tema del juicio de las palabras resuena también en Mt 12, 36-37²⁵.

- 83 Si ayunais (νηστεύειν)
 16 os engendrareis pecados y si
 rezais sereis condenados (κατακρίνειν) y
 18 si dais limosna (ἐλεημοσύνη) hareis
 mal (κακόν) a vuestros espíritus (πνεῦμα). Y si
 20 entráis en cualquier país y
 recorreis los campos (χώρα), si os reciben (παραδέχεσθαι)
 22 comed lo que os pongan
 curad (θεραπεύειν) a los que tengan enfermos.
 24 Porque (γάρ) lo que entre en vuestra
 boca no os mancillará, sino que (ἀλλά) lo que
 26 salga de vuestra boca es lo que
 os mancillará.

Se ha observado que la condena del comienzo de este dicho toma tres frases del Sermón del monte (Mt 6, 16: ayuno; 5: oración; 2: limosna) en el orden inverso y que tal inversión es característica del uso de los naassenos²⁶. Esto no basta para suponer que el *EvTom* fraguó en dicha secta. Sí hay indicios de la predilección de los naassenos por nuestro apócrifo²⁷.

El ayuno ha sido ya descartado en el log. 6. Aquí el rechazo se acentúa hasta el punto de ser denunciado como pecado. Para ser más precisos: el ayuno lleva al pecado. No sabemos si el autor piensa que el ayuno debilita el ánimo y deja a uno sin fuerzas para resistir las malas inclinaciones. Es curioso que en el *TrTri* el descenso de la vida celeste a la pequeñez de la situación encarnada sea parangonado con un ayunar en cuerpo y alma²⁸. Sin embargo Tomás deja abierta una puerta al ayuno. En primer lugar cuando uno se reco-

²⁵ H. K. McArthur, 'The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics', *ExpT* 71 (1959/60) 286-87, concluye - sobre todo de log. 14c, 47b y 104, que el *EvTom* depende de los sinópticos, más que de alguna tradición paralela, oral o escrita.

²⁶ Cf. R. M. Grant, 'Notes on the Gospel of Thomas', *VigChr* 13 (1959) 170-180, en pp. 175-76.

²⁷ P. e. la paráfrasis del log. 11 en su exégesis del Himno de Atis (Hipólito, *Ref V* 8, 32).

²⁸ NHC I 5, 115, 3-11.

noce pecador (podría ser el caso del *psíquico*, de cualquier eclesiástico no gnóstico). Pues en la ocasión en que Jesús es invitado a ayunar, él pregunta qué pecado ha cometido (log. 104). Este mismo dicho habla también del ayuno para cuando el esposo salga de la cámara nupcial. Acaso signifique esto lo mismo que lo anterior y tenga en mente al que ha abandonado el gnosticismo por el cristianismo eclesiástico, dentro del cual podría quedar legitimada tal práctica. El gnóstico conoce sólo un ayuno figurado: todo lo que lleva consigo el abstenerse del mundo, ayunar del mundo para encontrar el Reino (log. 27). Parece que es también el alcance del ayuno en los *HechPe12Ap*. Aquí Lithargoel el vendedor de la perla, responde a Pedro que nadie es capaz de seguir el camino a la ciudad, excepto el que ha dejado todo lo que tiene y ayunado diariamente de etapa en etapa, pues son muchos los ladrones y fieras del camino ²⁹.

La oración tropieza a su vez con un rechazo acentuado. Denunciada como práctica hipócrita y sin sentido en el log. 6, aquí queda presentada como un motivo de condena. Acaso porque la oración sólo compete al que se reconoce pecador y es, por naturaleza, incapaz de sobrepujar esa situación. Acaso porque, conforme a la interpretación dada en *EvFel* ³⁰, la oración corresponde al otro eon: no se debe de orar «en invierno», en este mundo ³¹. Esto podría explicar la respuesta de Jesús a la cuestión de Judas, muy semejante a la del log. 6, en *DialSalv* ³²: Orad en el lugar donde no hay mujer. Pero otros documentos gnósticos no muestran esa reserva. En *ExAlm* ³³ el alma, originalmente virgen andrógina, que vive en presencia del Padre, cae en un cuerpo y queda mancillada. Ha caído en sexualidad y prostitución. Desolada y arrepentida ora a su Padre, pidiendo ser restaurada, y él oye su oración. Es devuelta a su condición anterior y restaurada a una unión andrógina. Pero también *AxAlm* ³⁴ insiste en que hay que orar a Dios sin hipocresía. La *OrApPabl* ³⁵, que se asemeja a oraciones del Corpus Hermeticum y a invocaciones que se encuentran en textos mágicos, está muy en deuda tanto con

²⁹ NHC VI 1, 5, 7-27.

³⁰ NHC II 3, 100, 25-32.

³¹ Cf. Segelberg, a. c., pp. 57-8.

³² NHC III 5, 144, 12-16.

³³ NHC II 6, 127, 18-134, 6.

³⁴ NHC II 6, 136, 16-27.

³⁵ NHC I 1 A, 1-B, 12.

los salmos como con las cartas paulinas. *TomAtl*³⁶ amonesta a velar y orar, para que no se esté en la carne, sino que se salga de la amargura de esta vida. Al rezar se encontrará descanso³⁷, pues se habrá dejado atrás el sufrimiento y la desgracia. Una oración del *DialSalv*³⁸ pide al Padre que nos escuche, como ha escuchado a su Unigénito Hijo, como ha escuchado a sus elegidos: los que han redimido sus almas de estos miembros ciegos para poder existir por siempre. En el *2ApocSant*³⁹ Santiago ora a su Dios y Padre para que no permita que estos días se prolonguen, le libre de esta morada y lo salve de la carne pecadora. El *DiscOctNov*⁴⁰ enseña que es apropiado orar a Dios y pedirle que el don de la octava (esfera) se extienda a nosotros y que cada uno reciba de él lo que es suyo. La *OrAgr*⁴¹, hermética, da gracias por la recepción del conocimiento deificante. Según la *ParafrSem*⁴² ha sido aceptada la oración a la Luz infinita, exaltada, para que el poder del Espíritu quedase suspendido sobre el lugar⁴³. La *CartPeFel*⁴⁴ cuenta cómo los apóstoles reunidos oran de rodillas al Padre de Luz y también al Hijo que está en la Luz. Es decir que hay gnósticos que mantienen la oración en todos los grados de su maduración espiritual.

La limosna, descartada por el log. 6, es presentada aquí como algo dañoso a los espíritus. Podríamos tratar de ver aquí una refe-

36 NHC II 7, 145, 8-11.

37 Hay muchos ejemplos de que el hombre, sacudido y torturado por la inquietud del mundo, se representa la redención, sea en este mundo, sea en el otro, como descanso. Ph. Vielhauer 'Ανάπαυσις zum gnostischen Hintergrund des Thomas-Evangeliums', en *Apophoreta* (Berlin 1964) 281-99, nota que corresponde al carácter de los logia del *EvTom* que no desarrollen esta especulación, sino que sólo aludan a ella. Lo llamativo del *EvTom* lo ve en el dejar atrás la especulación mitológica y en la represión de una escatología futura a favor de la ya presente.

38 NHC III 5, 121, 2-122, 1.

39 NHC V 4, 62, 12-63, 29.

40 NHC VI 6, 55, 10-19.

41 NHC VI 7, 63, 33-65, 14.

42 NHC VII 1, 7, 31-8, 17.

43 Walker, *op. cit.*, pp. 36-37, sintetiza una teoría gnóstica sobre el lugar. Explica que Dios hizo seres perfectos y les dió el poder de libre opción. Por ello retiró la operación de su voluntad sobre los eones. Esta contracción de la voluntad divina iba naturalmente acompañada de un retiro de la «presencia» divina en esa área. El proceso de vaciamiento (*kénosis*) dejó un lugar (*tópos*) vacante para lo que había de llegar a ser el universo material que conocemos. Oscureciéndose a sí mismo, Dios hizo el lugar en el que ocurre el mundo; pero él no es ese lugar. Donde la voluntad del Padre se retiró, prevaleció la voluntad de los arcontes opuestos. Pero aún cuando Dios está en apariencia ausente, su presencia primigenia ha dejado una impronta permanente.

44 NHC VIII 2, 133, 17-134, 9.

rencia directa a los «pneumáticos»; pero es probable que haya que traducir el «hareis mal a vuestros espíritus» por «os hareis mal a vosotros mismos». La frase procedería del reflexivo arameo «alma», que en siríaco significa también «persona, ser, espíritu». Este ejemplo le incita a pensar a Guillaumont que nuestra colección de logia es de origen siríaco⁴⁵. Como ha sostenido Puech por otras razones, sobre todo por la afinidad entre el *EvTom* y *HechTom*⁴⁶. Lo que parece indudable es que el *EvTom* fue popular en un sector muy especial del cristianismo siríaco, el sector que proclamaba un encratismo profundo y chocante⁴⁷.

Tras esta reduplicación de parte del log. 6, nuestro dicho daría la impresión de pasar bruscamente a otro tema, si no fuera por la relación, seguramente intencionada entre el «no ayuneis» y el «comed lo que os pongan». Ya hemos indicado que la segunda parte del log. 14 es paralela a Mc 6, 10/Mt 10, 11-14/Lc 10, 5-11. Formalmente hay una semejanza notable con Lc 10, 7-9. Son frecuentes los casos en que nuestro documento entra en contacto con la tradición sinóptica por medio de Lc. Como en tantos otros casos de utilización del material sinóptico, opinamos que Tomás no está interesado por el contexto concreto de las frases que utiliza: en este caso el discurso de misión. Por eso no nos adherimos a la interpretación de Ménard⁴⁸: que aquí se exige del discípulo que sea como un predicador ambulante. En realidad sigue adelante la problemática del log. 6, que planteaba tanto la cuestión de ayuno, oración y limosna como la de las prescripciones alimenticias. Si el gnóstico prescinde polémicamente de aquellos tres puntales de la vida religiosa, no es de esperar que acate reglas como las de los alimentos impuros⁴⁹ o la prohibición de carne ofrecida a los ídolos, que trataba de evitar la contaminación con el paganismo ambiental. Los gnósticos mismos se han explicado

45 Cf. A. Guillaumont, 'Semitismes dans les Logia de Jésus retrouvés à Nag Hammadi', *JourAs* 246 (1958) 113-123, en p. 117.

46 H.-C. Puech, 'Une collection des paroles de Jésus récemment retrouvée: L'Évangile selon Thomas', *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1957 (Paris (1958) 146-66, en p. 146-7, matiza que algunos de los dichos pueden remontarse a un prototipo arameo; pero que es seguro que el escrito copto en su conjunto supone un original griego.

47 Cf. G. Quispel, 'The Syrian Thomas and the Syrian Macarius', *VigChr* 18 (1964) 226-35, en p. 234.

48 Cf. J.-E. Ménard, 'L'Évangile selon Thomas', *NHSt* 5 (Leiden 1975) pp. 99-100.

49 Pensamos que estas quedan implícitamente sobrepajadas por las enseñanzas de los log. 7 y 11.

sobre sus compromisos y acomodaciones con el paganismo⁵⁰. La convicción de ser ajeno al mundo material explica ese indiferentismo hacia los gestos materiales⁵¹. Pero se trasluce en el log. 14 la polémica sobre las reglas de exclusión de los alimentos impuros. Polémica pues contra el judaísmo o más bien contra un judeocristianismo sectario. El creador del log. 14 ha recurrido a elementos de la tradición sinóptica, que se encuentran en el discurso de misión; pero no porque esté interesado en un ascetismo itinerante⁵². Lo que le importa es que en ellos se encuentra proclamada la libertad para comer lo que a uno le pongan por delante. Ha recogido esas frases con poco acierto, al mantener la mención de las curaciones, que queda aquí fuera de contexto. Es improbable que Tomás haya pensado en curación corporal dado su criterio sobre lo corpóreo: el cuerpo es para él pobreza (log. 29) y cuerpo y cadáver pueden intercambiarse (log. 56 y 80). A la vista de los log. 7 y 11, el log. 14 podría expresar la convicción victoriosa de que el «yo» del gnóstico no es mancillable por nada exterior⁵³. Está tan claro que esta parte del logion no apunta al «curar» sino al «comed todo lo que se os presente», que para concluir recoge de la enseñanza contra la distinción de alimentos de Mc 7, 15/Mt 15, 11. Da la impresión de que, en la segunda y tercera parte del logion, el autor está combinando frases de los sinópticos que le parecen venir al caso.

Vemos pues que en el *EvTom* Jesús da cada vez una respuesta variada a la cuestión sobre las prácticas de piedad tradicionales. En el log. 6 podría entenderse que lo que importa no son las prácticas sino la sinceridad con que se cumplen. En el log. 104 descarta esas

50 Cf. Ireneo, *AdvHaer* I 24, 5; I 25, 8; I 6, 2-3.

51 Cf. J.-C. Fredouille, 'Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie paiennes', *REAug* 26 (1980) 207-13, en pp. 211-13.

52 W. H. C. Frend, 'The Gospel of Thomas. Is Rehabilitation Possible', *JTS* 18 (1967) 13-26, insiste sobre la distinción, bien conocida en la época helenística entre la *χώρα* y la *παλις*. Para él (p. 25) el *EvTom* pasa a ser uno de los principales canales por los que los cultos ascéticos de los naziritas y de los esenios del judaísmo del s. I se trasformaron en una interpretación igualmente ascética del cristianismo, que apelaba fuertemente a las poblaciones nativas del Este. En su opinión los dichos de Jesús del *EvTom*, a mediados del s. II, preparaban el terreno para la rápida aceptación del movimiento monástico entre los cristianos de lengua copta y siríaca.

53 Cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Berlin 1964) p. 53-55, quien recuerda además que el *EvFel* (NHC II 3, 121, 33-35) describe la situación original paradisiaca del gnóstico como el lugar en que se come de todo y cuanto se quiera.

manifestaciones como propias de seres caídos y no del Salvador (sin pecado) ni de quienes participan en su santidad. En el log. 14 las condena categóricamente como perjudiciales. Es difícil no ver aquí una polémica contra los usos de la gran Iglesia⁵⁴. Quizás más contra un cristianismo con fuerte impronta de judaísmo. Lo que parece claro es que el material del *EvTom* no ha fraguado de una sola vez. La divergencia entre los log. 6 y 14 puede deberse a dos cauces diversificados en la catequesis oral gnóstica, antes de que el recopilador recogiese ambos dichos, primero paralelos y luego casi divergentes. Otra posibilidad es que el log. 6 haya inspirado a un exegeta gnóstico, muy al tanto de la tradición sinóptica, la composición del log. 14. Hay otros casos de dobles en el *EvTom* en que se trasluce la variación sobre lo anterior con una originalidad más propia de la confrontación exegetica que de la pura inventiva.

Logion 27

Este dicho nos ha llegado casi idéntico en el texto copto y en la recensión griega del POxyr 1, 4-11.

86 Si no a-

18 yunais (νηστεύειν) al mundo (κόσμος) no encontrareis el Reino. Si no haceis del sábado (σάββατον) sá-

20 bado (σάββατον) no vereis al Padre.

En el texto griego: Dice J(esús): si no se ayuna al mundo no se encuentra el Reino de D(io)s. Y si no sabatizais el sábado no vereis al P(adr)e.

Choca la expresión «ayunar al mundo». Clemente Alejandrino⁵⁵ la trasmite en genitivo: «Felices son esos que ayunan del mundo». En el medio siríaco las dos formas: «ayunar del mundo» y «ayunar al mundo» han sido empleadas a veces por el mismo autor. En Afrates⁵⁶ el complemento de ayunar es mundo, construido transitivamente; aunque sea expresión desusual en siríaco⁵⁷. El sentido queda claro para el autor del *LibGrad*, que dice que hay varias clases

54 Cf. R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et Commentaire* (Neuchâtel 1961) pp. 37-38.

55 *Strom* III 15, 99, 4.

56 *Demonstr* 14: PS I 612, 25-27.

57 Cf. A. Guillaumont, ΝΗΣΤΕΥΕΙΝ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ (P. Oxy. 1, verso 1. 5-8), *BIFAO* 61 (1962) 15-23, en p. 19.

de ayunos. Una de ellas, la de alimentos sólidos, que no es la única ni la mejor. Que para los discípulos perfectos es apartarse de todos los males⁵⁸ y es a esto a lo que denomina «ayunar al mundo»⁵⁹ y en otro pasaje «ayunar del mundo y sus deleites»⁶⁰. El escrito siríaco y la obra gnóstica tienen en común la espiritualización e interiorización de toda actividad⁶¹. El logion se sitúa al término de un proceso de espiritualización del ayuno, cuyo punto de partida se encuentra en la predicación profética (Is 58, 5-9).

«Mundo» puede entenderse figurativamente en el sentido joánico del mal del que los cristianos deben abstenerse. En el *EvTom* este concepto aparece casi con sentidos tan diversos como en el N.T.⁶²; pero predomina una connotación teológica de oposición al Reino más prominente en Jn que en los sinópticos⁶³. También la última cláusula del dicho recuerda a Jn 6, 46 y 14, 7-9. Pero, en el contexto del *EvTom*, la primera amonestación responde a un ascetismo consecuente con la actitud gnóstica de rechazo radical de este mundo. Lo mismo que en el log. 110 se pide la renuncia al mundo. Como en el gnosticismo en general, prima la actitud de contraposición al mundo⁶⁴. Jesús ha venido a poner en quiebra el mundo. Ha venido a arrojar fuego sobre él y lo conserva hasta que arda (log. 10). No ha venido a poner paz en el mundo (log. 16). En consecuencia se reclama la actitud ascética de distanciamiento y renuncia. Se pide una actitud de vigilancia frente al mundo (log. 21). Un abstenerse de lo mundano, expresado por la imagen del ayuno, es preciso para encontrar el Reino (log. 27). Esta actitud encuentra su justificación en la valoración negativa del mundo, identificado con

58 *LibGrad* 824, 19-20. Cf. A. Baker, 'The «Gospel of Thomas» and the Syriac «Liber Graduum»', *NTS* 12 (1965/66) 49-55.

59 *LibGrad* 828, 13.

60 *LibGrad* 89, 24-25. Cf. A. Baker, 'Fasting to the World', *JBL* 84 (1965) 291-294, en pp. 292-93.

61 Cf. Ménard, en: Krause (Leiden 1972) 59-73 en p. 69.

62 Cf. log. 10, 16, 21, 24, 27, 28, 56, 80, 110 y 111.

63 Cf. R. E. Brown, 'The Gospel of Thomas and St John's Gospel', *NTS* 9 (1962/63) 155-77.

64 H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*, 3ª ed. (Göttingen 1964) II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 2ª ed. (Göttingen 1966) pp. 351-62, ha buscado la unidad interna del material de textos gnósticos en la experiencia básica idéntica que los permea, el anticosmismo. Si bien N. A. Dahl, 'The arrogant Archon and the lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt', en: Layton, II (Leiden 1981) 689-712, en pp. 689-90, objeta a la explicación de Jonas que la mira de la revuelta gnóstica es el Creador del mundo, más que el mundo mismo.

el cadáver (log. 56), con el cuerpo (log. 80). El mundo ya no es digno de quien de ese modo ha captado su vacuidad (log. 56 y 80), sea a través del conocimiento de esa realidad negativa, sea a la inversa: por haberse topado ya con la propia realidad trascendente, espiritual, divina (log. 111). Queda todavía el caso de quien aparentemente domina el mundo y ha hecho suya su riqueza. También a éste se le pide que renuncie al mundo (log. 110). No hacerlo sería no ver que se ha venido al mundo de vacío y que en el fondo del ser se busca de nuevo salir del mundo vacíos (log. 28).

Según la mitología valentiniana, la materia de la que ha surgido este mundo se ha constituido tomando su origen del temor y del dolor, las pasiones ya consolidadas de la Sabiduría caída⁶⁵. El Salvador las separó de ella y las trasformó de pasión incorpórea en materia corpórea⁶⁶. En la conversión de Sabiduría tiene su origen toda el alma del mundo y el Demiurgo⁶⁷. La misma Sabiduría formó a partir de esa substancia psíquica al que es Dios y Padre de los que le son consubstanciales, los psíquicos, y rey de los hilicos, procedentes de la pasión y de la materia⁶⁸. El Demiurgo estaba convencido de haber creado por sí mismo todas estas cosas; pero en realidad las había hecho impulsado por la Sabiduría exterior⁶⁹. El Demiurgo por ser sólo psíquico desconoce las realidades que están por encima de él⁷⁰. Como explica el *EvFel*⁷¹, el mundo vino a ser por un error, pues el Demiurgo que lo creó lo quiso imperecedero e inmortal y se quedó corto. Pues el mundo nunca fue imperecedero, ni lo era quien lo hizo. El rasgo más notable del *TestVer*⁷² es su encratismo radical; su insistencia en la total renuncia al mundo y a todo lo que le pertenece. Nadie conoce al Dios de verdad sino sólo el hombre que quiera olvidar todas las cosas del mundo⁷³. Al bautismo verdadero (algo distinto del bautismo eclesiástico) se lo encuentra por renuncia al mundo⁷⁴. La *CartReg*⁷⁵ enseña que el mundo es una ilu-

65 Ireneo, *AdvHaer* I 4, 2.

66 *AdvHaer* I 4, 5.

67 *AdvHaer* I 4, 2.

68 *AdvHaer* I 5, 1.

69 *AdvHaer* I 5, 3.

70 *AdvHaer* I 5, 4.

71 NHC II 3, 75, 2-9.

72 NHC IX 3, 41, 4-8.

73 *TestVer*: NHC IX 3, 41, 4-8.

74 *TestVer*: NHC IX 3, 69, 22-28.

75 NHC I 4, 48, 27-28.

sión. El Salvador dejó de lado el mundo que está pereciendo ⁷⁶. Según los *HechPe12Ap* ⁷⁷ el Señor nos ha enseñado a dejar el mundo y todo lo que hay en él.

El POxyr precisa «Reino de Dios». Cuando el traductor copto no opta por la simple mención del Reino (log. 3, 22, 27, 46, 49, 82, 107, 109 y 113) prefiere hablar del Reino de los cielos (log. 20, 54 y 114) o de Reino del Padre (log. 57, 76, 96, 97, 98, 99 y 113). Dado que sólo menciona a Dios en la cita evangélica (Mt 22 16-21 y par) del log. 100, podemos suponer que quiere evitar confusiones con el Dios de los eclesiásticos.

El POxyr utiliza la fórmula *sabatizar* el sábado, que se encuentra ya en los LXX ⁷⁸. Si se entiende como guardar el sábado, resulta chocante en un documento que ha rechazado las observancias judaicas (log. 6, 14, 53 y 104). Esta aparente discordancia podría atribuirse a una etapa anterior de la tradición. Si el dicho hubiera fraguado en una secta judeocristiana, orientada a la gnosis, que guardaba todavía el sábado como observancia distintiva. Tal observancia habría sido espiritualizada ya antes de la inclusión del logion en el *EvTom*. Hacer del sábado, sábado, que pudo significar primero observarlo con todo rigor, debe de tener aquí el sentido, exactamente contrario, de renuncia a tal observancia. También autores eclesiásticos han empleado *sabatizar* para designar un sábado espiritual, opuesto a las observancias judaicas, que puede centrarse en la abstención del pecado. Sin embargo el verbo «*sabatizar*» es raro entre escritores cristianos. Se encuentra en un «*agraphon*»: «La nueva Ley quiere que *sabaticéis* todo ⁷⁹, preservado por Justino ⁸⁰ y al que parecen aludir Tertuliano ⁸¹ y Ps. Ignacio ⁸². Macario trata del mismo tema y concuerda con el «*agraphon*» y el *EvTom* en interpretar el verbo en un sentido espiritual. El «*sabatizar*», en esta antigua tradición tan difundida, no es un acto litúrgico de la comunidad cristiana sino el ascetismo del alma individual ⁸³. Se hallan también interpretaciones

⁷⁶ *CartReg*: NHC I 4, 45, 16-17.

⁷⁷ NHC VI 1, 10, 13-21.

⁷⁸ Lev 23, 32; 2 Cron 36, 21.

⁷⁹ Cf. A. Resch, *Agrapha. Ausserkanonische Schriftfragmente*, TU 15 (Leipzig 1906) p. 99 (Agr. 70).

⁸⁰ *Dial* 12.

⁸¹ *AdvJud* 4.

⁸² *Magn* 9.

⁸³ Cf. A. Baker, 'Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas', *VigChr* 18 (1964) 215-25, en pp. 220-21.

figuradas del sábado en la documentación gnóstica. Para la *Interpr Conoc*⁸⁴ el sábado es el mundo. El Padre no guarda el sábado sino que obra en el Hijo y por el Hijo continúa proveyéndose con los eones⁸⁵. En el contexto del log. 27 «sabatizar el sábado», como dice el griego, o «hacer del sábado sábado», como expresa literalmente el copto, parece acentuar la prescindencia de todo lo mundano. Las acusaciones de libertinismo, lanzadas contra los gnósticos tanto desde el lado eclesiástico como desde el pagano, pudieron responder a conductas excepcionales, más que a un rasgo corriente en la mayoría de los grupos gnósticos. Las propuestas éticas dominantes en los textos de Nag Hammadi son fuertemente ascéticas y encratitas⁸⁶. Aunque siempre quedaba abierta la posibilidad de que el encratismo derivase en un ascetismo sexualizado. En principio la contraposición gnóstica a las realidades de este mundo, en particular las de carne y sexo, podía derivar tanto en el ascetismo como en el libertinaje⁸⁷.

Logion 104

Este dicho parece una relectura de Mc 2, 18-20 y par.

- 98 [Le] dijeron: Ven para que oremos hoy
 12 y ayunemos (νηστεύειν). Jesús dijo: ¿Pues (γάρ) qué
 pecado he cometido o (ᾗ) en qué he sido vencido?
 14 Sólo (ἀλλά) cuando (δταν) el esposo (νύμφιος) haya salido
 de la cámara nupcial (συμφών), entonces (τότε) ¡que ellos
 16 nen (νηστεύειν) y oren! [ayu-

La primera respuesta de Jesús es citada por S. Jerónimo⁸⁸ como correspondiente al *EvHeb* usado por los Nazarenos (donde se refiere a la invitación hecha a Jesús para que acudiese al bautismo de Juan. En los tres logia antes analizados el dicho apócrifo quedaba apoyado por expresiones canónicas. Aquí es la escena sinóptica, privada de su situación introductoria y por lo tanto de toda relación con una situación concreta (como es habitual en los dichos del *EvTom*)⁸⁹ la

84 NHC XI 1, 11, 18-19.

85 *InterprConoc*: NHC XI 1, 11, 32-35.

86 Cf. H. Chadwick 'The Domestication of Gnosis', en: Layton, I. *The School of Valentinus* (Leiden 1980) 3-16, en pp. 4-5.

87 Cf. Walker, *op. cit.*, pp. 107-21.

88 *AdvPelag* III 2.

89 Cf. R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (London 1980) pp. 84-86.

que aparece como receptora de un dicho apócrifo. Es una técnica de composición que podemos considerar como exegética. Las expresiones evangélicas han quedado adheridas a un tema específicamente gnóstico. Si Jesús no ayuna es porque no ha cometido pecado ni ha sido vencido por el poder del mal. A primera vista esto es algo que suscribiría cualquier eclesiástico; pero como ya antes se ha excluido el ayuno y la oración de las prácticas de este grupo gnóstico, ello implica que sus componentes, por serlo, se consideran impecables. Los que se saben hijos del Padre (log. 3), los que están vivos (log. 11), los que han descubierto su principio (log. 18), se desnudan de todo lo que atañe a este mundo (log. 21). Pisotean esos vestidos (log. 37) pues se saben transeuntes (log. 42). No precisan de más prácticas que las entendidas espiritualmente (log. 53).

J. Leipoldt⁹⁰ contrasta la enseñanza final del log. 104 con la de los log. 6 y 14. Mientras en estos, usos y costumbres de diferentes clases son vistos como inútiles y aún peligros, el primero mostraría que en algunos casos parecen deseables las obras de piedad rechazadas. Hay que ver quién es el esposo que sale de la cámara nupcial y quienes los afectados por ello.

La referencia a la cámara nupcial recuerda la del logion 75: «Hy muchos que están junto a la puerta; pero los solitarios son los que entrarán en el lugar del matrimonio». No parece pues acertada la suposición de Segelberg de que la cámara nupcial mencionada sea la de este mundo: Los que han entrado en la cámara y salen están mancillados; por lo tanto tienen que orar y ayunar⁹¹. La expresión copta del log. 75 *pmanšeleet* significa literalmente «el lugar del matrimonio»; pero en el log. 104 se recoge el término griego *νυμφών* «cámara nupcial». Puede ser un indicio de que ambos dichos han desembocado en la compilación a través de distintos canales de tradición o simplemente una inconsistencia del traductor. De todas maneras ambos aluden a un tema gnóstico que ha desarrollado particularmente el *EvFel*. Este documento menciona cinco sacramentos: bautismo, unción, eucaristía, redención y cámara nupcial⁹². Este misterio es más interior aún que el del bautismo. Pues si el bautismo es el edificio «Santo», redención es «el Santo del Santo» y la cámara

90 J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas* (Berlín 1967) pp. 11-12.

91 Cf. Segelberg, *art. cit.*, pp. 58-60.

92 *EvFel*: NHC II 3, 67, 27-30.

nupcial «el Santo de los Santos». El bautismo incluye la resurrección y la redención tiene lugar en la cámara nupcial⁹³. Así como un marido y su mujer se unen en la cámara nupcial, así también la reunión efectuada por Cristo tiene lugar en la cámara nupcial, la sacramental, espiritual, donde una persona recibe un *pregusto* y seguridad de unión definitiva con su comparte angélica celeste⁹⁴. En el *EvFel* los «libres» son los «vírgenes», que viven en santo matrimonio con su imagen original y comparte celeste y desprecian el matrimonio terreno⁹⁵.

En la exposición de la doctrina valentiniana hecha por S. Ireneo queda claro que en la redención final el *pneumático* queda unido con su ángel, su verdadero yo, en la «cámara nupcial», que no es otra que el Pléroma divino⁹⁶. Ireneo incluye en la concepción valentiniana el matrimonio de la Madre, la Sabiduría exterior (*Sophia Ahamot*) con el Salvador en el Pléroma (cuando todo el semen *pneumático* haya alcanzado la perfección)⁹⁷. *Ahamot* había concebido con gozo a la visión de las luces que venían con el Salvador. Había parido frutos a la imagen de esos ángeles, retoños espirituales, formados a semejanza de los acompañantes del Salvador⁹⁸. Se dará la consumación cuando se forme y alcance la perfección en el conocimiento todo lo espiritual: los hombres espirituales que poseen el perfecto conocimiento sobre Dios y han sido iniciados en los misterios de *Ahamot*⁹⁹. En la consumación *Ahamot* dejará la región de la Mediedad y entrará en el Pléroma y recibirá a su esposo el Salvador, siendo el entero Pleroma la cámara nupcial. Los espirituales a su vez se despojarán de las almas y pasarán a ser espíritus inteligibles. Entrarán en el Pléroma destinados a ser esposas de los ángeles que están en torno al Salvador¹⁰⁰. Según la descripción de los *ExtrTeod*¹⁰¹, los elementos espirituales deponen las almas y, al mismo tiempo que la Madre acompaña al Esposo, acompañan también

93 NHC II 3, 69, 22-27.

94 NHC II 3, 51, 29-86, 19.

95 Cf. K. Niederwimmer, 'Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philip-pusevangelium - Eine Untersuchung zum Thema: Kirche und Gnosis', en *Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin* (Wuppertal 1970) 361-374, en p. 373-74.

96 Cf. J. Zandee, 'Gnostic ideas on the fall and salvation', *Numen* 11 (1964) 13-74, en p. 69.

97 *AdvHaer* I 7, 1.

98 *AdvHaer* I 4, 5; I 5, 6.

99 *AdvHaer* I, 6, 1.

100 *AdvHaer* I 7, 1.

101 *ExtrTeod* 64.

ellos a los suyos, los ángeles; entran en la cámara nupcial dentro del Límite (e. d. en el Pléroma) y llegan a la vista del Padre, transformados en eones intelectuales para las bodas intelectuales y eternas. Una vez formados por el Salvador, estos gnósticos se consideran hijos del varón y de la cámara nupcial¹⁰².

Salvo acaso en su enigmática referencia a la iniciación en los misterios de *Achamot*, Ireneo no alude a que los discípulos de Tolomeo celebrasen sus mitos mediante ritos sacramentales. Narra en cambio que los sectarios de Marcos el Mago recitaban su eucaristía sobre un cáliz con una mezcla de vino¹⁰³. Cuenta también que seducía a mujeres para que recibiesen en su tálamo el semen de la luz, deseando unirse completamente a él, mediante la unión corporal, para alcanzar con él el Uno¹⁰⁴. Algunos de los sectarios preparan una cámara nupcial y celebran una iniciación mística con cierto tipo de invocaciones para los iniciados y llaman a esto boda espiritual a semejanza de las «syzygías» de los seres superiores¹⁰⁵.

Comentando Jn 2, 13, Heracleón¹⁰⁶ alude al reposo que se halla en las nupcias; pero puede referirse a las bodas escatológicas. La documentación de Nag Hammadi nos ha permitido enriquecer nuestro conocimiento de la concreción sacramental gnóstica de su idea de salvación. El sentido de esta unión queda explicitado en *ExegAlm*. El alma, originalmente virgen andrógina, caída en el mundo de la carne, de la bipolaridad sexual, queda dividida. Cuando ruega al Padre que la restituya a su condición primera, rencuentra por el matrimonio espiritual, la unión andrógina que la vinculaba con su hermano masculino¹⁰⁷. Según este tratado el Padre le envía al alma desde el cielo a su hermano el primogénito. Entonces el esposo desciende a la esposa. Le quita su anterior prostitución y la purifica de las poluciones de los adúlteros. Así es renovada como para ser una esposa. El alma se purifica a sí misma en la cámara nupcial¹⁰⁸. Para el *DialSalv*¹⁰⁹ apartar la envidia es lo requerido para revestirse

102 *ExtrTeod* 68.

103 *AdvHaer* I 13, 2.

104 *AdvHaer* I 13, 3.

105 *AdvHaer* I, 21, 3.

106 Frg 12 en Orígenes, *In Joh* X 19.

107 Cf. F. Morard, 'Encore quelques reflexions sur monachos', *VigChr* 34 (1980) 395-401, en pp. 396-98.

108 *ExegAlm*: NHC II 6, 132, 7-13.

109 NHC III 5, 138, 14-20.

de luz y entrar en la cámara nupcial. Según *ExegAlm*¹¹⁰ el alma y su esposo «llegan a ser una sola vida» inseparable uno de otro. Así se cumple el ascenso del alma al Padre y el alma está de nuevo en su hogar en el cielo. No se aclara como se cumple este sacramento; pero se subraya que no es como la boda carnal. Son simples suposiciones el pensar que se trataba de un beso que el mistagogo daba al iniciado. O un sacramento de moribundos que preparaba la reunión del alma con su pareja celeste, como signo del conocimiento propio adquirido, que posibilitaba al gnóstico el retorno al Pléroma, al estado anterior a la caída¹¹¹. No pasa también de suposición el afirmar que el rito consistía en la reactuación, de tiempo en tiempo, de la unión de los eones masculinos y femeninos. La recreación del estado divino original andrógino revierte el proceso por el que la muerte ha entrado en el mundo y proporciona a los participantes sabiduría, luz e inmortalidad. La cámara nupcial sería un santuario interior en el que la congregación presenciaba la teogamia realizada miméticamente por representantes terrenos de *Soter* y *Sophia*, tras el cual los fieles se unirían con sus «opuestos» angélicos personificados por los miembros femeninos de la secta¹¹². Esta reconstrucción puede apoyarse en la denuncia de los excesos marcosianos, hecha por Ireneo¹¹³; pero prima indebidamente la posible derivación libertina de la mentalidad gnóstica.

A diferencia de *EvFel*, la «redención» no es en *ExegAlm* un sacramento sino la consecuencia del sacramento de la cámara nupcial¹¹⁴. Quizás en el *EvFel* bautismo, crisma y cámara nupcial, sean los tres sacramentos de iniciación; mientras que la eucaristía y la redención pasan a ser actos de culto repetidos¹¹⁵. También en el *EvVer*¹¹⁶ el bautismo es inferior al crisma y hay referencias al matrimonio sacro. El tema debió tener amplias resonancias en los am-

111 Cf. M. Krause, 'Christlich-gnostische Texte als Quelle für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum', en M. Krause, *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)* (Leiden 1981) 46-65, en p. 64.

112 Cf. Walker, *op. cit.*, p. 124.

113 *AdvHaer* I 13, 3-7.

114 Cf. M. Krause, 'Die Sakramente in der «Exegere über die Seele» in Codex II von Nag Hammadi', en C. J. Bleeker - G. Widengren - E. J. Scharpe, *Proceeding of the International Association for the History of Religions*, StHR 31 (Leiden 1975) 179-88.

115 Cf. E. Segelberg, 'The coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system', *Numen* 7 (1960) 189-200, en pp. 197-200.

116 NHC I 3, 41, 28-42, 2.

bientes gnósticos. En los *HechTom* hay varias utilizaciones legendarias del motivo del matrimonio sacro del alma, redimida del extranjero por el Redentor celeste. La erótica terrena pasa a ser propiamente pecado y la ascesis, como ciencia de la fe cristiana, pasa a ser erótica religiosa. La conversión es liberación de las cadenas del matrimonio pecaminoso, terreno, y unión con el esposo celeste¹¹⁷. El alma fiel espera la boda celeste que será celebrada en el espacio celeste. Pero no puede presuponerse en los *HechTom* un sacramento firme litúrgicamente como al que remite la descripción de Ireneo sobre los marcosianos¹¹⁸ o sobre el que insisten el *EvFel*, *ExegAlm* y *DialSalv*.

El cristianismo siríaco es también en este caso el que mejor ha conservado las huellas de esta serie de representaciones. Las actitudes rigoristas respecto al matrimonio fueron particularmente fuertes en Siria-Mesopotamia. El subrayado de la «alienación» —separación del mundo— provee una clave para comprender la preocupación de la Iglesia siríaca por el ideal de virginidad¹¹⁹. Según el *LibGrad*¹²⁰ el camino del perfecto conduce a la cámara nupcial¹²¹. Tanto los *HechTom* como *LibGrad* combinan el mensaje cristiano del celibato con una teología del Paraíso reconquistado. Sólo los verdaderos ascetas pueden entrar en la cámara nupcial¹²². También en la doctrina de Bardesanes (en la que hay una línea de vinculación con el judeo-cristianismo de Edessa y la doctrina de las Pseudoclementinas) el alma, que por el pecado de Adán había perdido la posibilidad del paraíso, de volver a la «cámara nupcial de luz» recobra esa posibilidad por la aparición y enseñanza del Mesías. Esto lleva a una forma de gnosis que se diferencia del gnosticismo¹²³.

Los log. 75 y 104 contienen las únicas alusiones explícitas del *EvTom* a la cámara nupcial; pero el mundo de representaciones mitológicas, en que aquella se integra apunta en muchos de los dichos. El lector gnóstico de la obra debía de captar de lleno, a la

117 Cf. *TechTom* c. 88, 93, 98 y 124.

118 *AdvHaer* I 13, 2-4. Cf. G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, FRLANT 31 (49) (Göttingen 1933) pp. 71-89.

119 Cf. S. P. Brock, 'Early Syrian Asceticism', *Numen* 20 (1973) 1-19.

120 *LibGrad* 552, 12.

121 Cf. J.-E. Ménard, en M. Krause (Leiden 1972) 59-73, en p. 66.

122 Cf. G. Quispel, *VigChr* 18 (1964) 226-35.

123 Cf. H. J. W. Drijvers, 'Bardaisan, die Bardaisaniten und die Ursprünge des Gnostizismus', en U. Bianchi (Leiden 1970) 307-313, en pp. 309-10.

luz de la doctrina del Pléroma diivno originante, las alusiones al ser antes de haber sido (log. 19), al principio, que había tenido que descubrir y en el que debía de mantenerse (log. 18). Se sabía viviente salido del viviente (log. 111), nacido de la luz (log. 50), hijo del Padre, a la vez parte del Reino y fuera de él (log. 3). El elegido, que por haber salido del Reino volvería a él (log. 49). El mito de la Madre *Achamot* resuena en la alusión a la Madre verdadera (log. 101). Las repetidas alusiones a las imágenes (log. 22, 50, 83 y 84) encuentran una clave en la concepción de la semilla espiritual a la luz de los ángeles del Salvador. Toda la perspectiva de la androginia originaria y la caída en la dualidad existencial se recoge en las amonestaciones sobre hacerse uno solo (log. 4 y 23) o volverse dos (log. 11) dos que hacen las paces (log. 48), hacerse de dos uno (log. 22 y 106) y hacerse un espíritu, pasando de hembra a varón (log. 114). El extraño lenguaje erótico del log. 61 (subir a mi lecho) o del log. 108 (beber de mi boca) queda desentrañado por el mismo simbolismo nupcial.

La conclusión del log. 104 distingue claramente a los que están en situación de ayunar y orar, una vez que el esposo haya salido de la cámara nupcial. Esta salida no puede referirse a la del Salvador dejando el Pléroma para salir al encuentro de *Sophia*. El dicho de Jesús a sus discípulos supone una situación que queda por delante. Tampoco puede remitir, como en la tradición sinóptica de Mc 2, 18-20 par. al término de la existencia terrena del Salvador; pues en tal caso, lo mismo que en la interpretación eclesiástica, ayuno y oración mantendrían su validez para todos los salvados. Ya hemos visto que los log. 6 y 14 excluyen tales prácticas en el caso de los espirituales; aunque dejen abierta la puerta a su aprovechamiento por los psíquicos. Queda margen para otra explicación. Han de ser en definitiva psíquicos los miembros de la congregación gnóstica que participaron de sus sacramentos; pero luego desertaron. Los que abandonaron la cámara nupcial, tras haber entrado en ella, son los apóstatas de la gnosis. Su decisión demuestra que no eran de los escogidos (log. 23) sino de la raza de los hombres pecadores, precisados de oración y ayuno.

Puede objetarse que en el dicho no es la esposa (tipo de cada humano pneumático) sino el esposo (el representante del Salvador o del ángel comparte de cada pneumático) quien sale de la cámara nupcial. La respuesta más adecuada, en nuestra opinión, consiste

en que no hay que apurar la literalidad de la imagen en las expresiones figuradas. El acento queda en el abandono de la cámara nupcial, independientemente del papel que represente el que ha salido de ella. Otra solución, más hipotética, es conjeturar que también la secta gnóstica dispuso de un ritual para condenar a sus tráfugas¹²⁴. El gesto de «excomuni6n» consistiría en una salida del mistagogo de la cámara nupcial. No tendria nada de extraño que los sectarios hubiesen tomado medidas rituales para marcar su oprobio sobre quienes habían pasado un tiempo por espirituales y luego habían demostrado no serlo. Tales casos abundaron. Lo muestran en concreto las indicaciones de Ireneo¹²⁵ sobre sectarias que retornaron a la Iglesia de Dios y, más en general, la misma extinción gradual de las antiguas sectas gnósticas.

CONCLUSION

El gnosticismo antiguo busca más una cosmovisión que una ética. Es una antroposofía que trata de dar al hombre seguridad en sí mismo, comunicando un sentido divino a una existencia alienada. El gnóstico sobrepuja este mundo y su Dios creador, porque cree controlar la explicación del problema del mal.

Es extraño que sectarios, que podían leer en muchos de sus documentos las alabanzas que elevan los eones al Padre, que por su gracia los ha hecho partícipes de su ser y conocimiento, no prorrumpan en doxologías. Debían estar al tanto de los relatos que presentan a los eones del Pleroma suplicando al Padre por el eon perdido (cf. log. 107) o reseñan oraciones de los apóstoles o discípulos, tipos de los perfectos. Sin embargo descartan aquí categóricamente la oración como algo engañoso y detestable, como motivo de condena.

Sorprende más aún que quienes han centrado su postura vital en el rechazo de este mundo y propugnan la actitud encratita de abstención de las cosas materiales y carnales, dejen para otros la práctica ascética del ayuno. Más aún cuando encuentran apropiada para describir su ascetismo la expresión «ayunar al mundo».

124 Pueed contener una alusión a los casos de «apostasía» la parábola de la mujer que iba perdiendo harina de su jarra y al llegar a su casa la encontró vacía (log. 97).

125 *AdvHaer* I 13, 4-5.

La solución de estas aparentes incoherencias puede descubrirse tanto en los principios gnósticos como en la situación polémica, en que parece encontrarse el grupo gnóstico en que fraguó y tuvo éxito de lectores el *EvTom*. Se parte de la idea de que el gnóstico procede de la esfera trascendente de lo divino, en su yo profundo sigue siendo parte de ella y allí ha de retornar. No precisa pues de lo que se reclama de los que por ser psíquicos tienen tanto abiertas las puertas de una salvación (trascendente sí; aunque marginal a lo propiamente divino) como están expuestos a una condena (en última instancia, la aniquilación). El Demiurgo, el Dios psíquico, o ya antes *Sophía*, tras su caída, envuelta aún en sus pasiones, sí precisaban orar. También el gnóstico, en quien revive el paradigma de *Sophía*, antes de haber llegado a la perfección del conocimiento salvador. Obtenido este, cuando ya no está en la puerta, sino que ha entrado en la cámara nupcial (log. 75), cuando ya ha reducido la dualidad a unidad y se ha convertido en Uno con su imagen de Luz, no le hacen falta ni plegarias ni acciones de gracias. En todo caso se reserva para la doxología sin fin, una vez culminada su boda celestial en el Pléroma divino. La oración en esta vida queda para la raza de hombres pecadores, que tienen todavía en juego conseguir, mediante la fe y las obras, una salvación en el octavo cielo, en el umbral del Pléroma. También el ayuno reglamentado y la limosna, como medio de obtener méritos, quedará como apropiado para los psíquicos.

Pero probablemente no habrían llegado a formularse con tanta acritud esos dichos contra las tres prácticas de piedad tradicionales, si la comunidad gnóstica no se hubiera encontrado en proceso de despegue de su matriz judeocristiana. Hay bastantes logia que traslucen esta raíz y la controversia con un judeocristianismo estricto¹²⁶. Varios de estos pueden entenderse también como polémica contra la gran Iglesia, a la que parecen apuntar más claramente otros dichos¹²⁷. Es probable que, cuando se llegó a la recopilación de los dichos en la obra actual, se diese el enfrentamiento abierto con la comunidad catlica. Parece que ya entonces la secta llevaba las de perder. Una serie de dichos refleja un ambiente de contradicción y aún de persecución¹²⁸. El perfecto es capaz de mostrarse ajeno al

126 Cf. log. 6, 12, 24, 27, 34, 39, 43, 47, 52, 53, 102 y 104.

127 Cf. log. 3, 13, 30.

128 Cf. log. 10, 16, 21, 55, 58, 65, 66, 68 y 69.

mundo con un ascetismo extremado; pero no acepta que ninguna tradición o autoridad eclesiástica le reglamente el cuándo y el cómo. Eso queda para los psicicos.

Sin embargo parece que ha ocurrido lo que en toda larga controversia entre personas, ideologías, grupos sociales o instituciones. Por un lado se marcan las líneas de divergencia. Por otro se va asimilando del contrario más de lo que se estaría dispuesto a reconocer. Es sorprendente que los gnósticos, individualistas recreadores incensantes de su propia experiencia religiosa, hayan salido al encuentro de la economía sacramental de la Iglesia con un desarrollo peculiar del sacramentalismo. Lo vemos ya estructurado en los cinco sacramentos del *EvFel*; pero también el *EvTom* tiene en cuenta por lo menos el sacramento de la cámara nupcial. Las dos referencias, de los log. 75 y 104 (sobre todo la de este último) no pueden explicarse suficientemente como alusión al «mythologoumenon» del Pléroma, cámara nupcial de los eones y de los escogidos que alcanzan la culminación escatológica. Hasta cabe sospechar que este grupo había desarrollado un rito para marcar su condena de los apóstatas de la secta.

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA