

BIBLIOGRAFIA

RECENSIONES

1) PATROLOGIA

S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Patrimoines. Gnosticisme (Paris: Les Éditions du Cerf 1984) 698 pp.

La autora destaca en la introducción que la teoría orientalizante, iraní-zante, de Reitzenstein (1904) y Bousset sobre el origen del gnosticismo fue aceptada por muchos hasta alrededor de 1950. La hipótesis que domina actualmente es la del origen en un judaísmo disidente. Tras la muerte de Nock y Langerbeck pocos sostienen todavía su origen cristiano. Pétrement sostiene con vigor que la antigua concepción (vigente desde los Padres de la Iglesia hasta Harnack), según la cual el gnosticismo ha nacido del cristianismo, es todavía la más probable. Ha habido un gnosticismo generalizado; pero la cuestión es si ha precedido al gnosticismo cristiano o éste es el anterior. Sólo el N.T. puede proveer una base que permita fechar con relación a él la aparición del gnosticismo. No hay ningún indicio claro en el N.T. de la existencia de un gnosticismo ya constituido. Lo combatido por Pablo en Corinto le parece ser el primer indicio realmente atestiguado de una tendencia al gnosticismo. Si el gnosticismo no fuera sino una doctrina de salvación por el conocimiento de «sí mismo» habría que hacerlo remontar por lo menos a los *Uspanishads*. H. Jonas ha logrado entresacar un rasgo esencial de estas doctrinas cuando ha caracterizado al gnosticismo por el anticosmismo, la devaluación del mundo; pero también la apocalíptica judía es anticósmica y no es gnóstica. Hilgenfeld definió algo más preciso cuando consideró como signo fundamental del gnosticismo la distinción de Dios y del Demiurgo. Con este criterio es muy difícil encontrar en el N.T. indicios de la existencia del gnosticismo. Este modo particular de anticosmismo, que consistía en hacer del Dios de Israel una potencia inferior y ciega, no puede explicarse por el judaísmo. El mito gnóstico implica siempre el conocimiento del judaísmo; pero visto desde un punto de vista exterior. Se trata más bien del puesto que debe ocupar el judaísmo en otra religión. Schenke ha visto bien, tras Percy y Rudolph, que no hay gnosticismo sin Salvador; pero no dice de dónde viene esta concepción gnóstica. Lo más probable es que el Salvador gnóstico dependa del cristianismo. En la mayoría de las doctrinas gnósticas conocidas, el Salvador es Cristo. La cuestión planteada por la idea del Salvador es la del libre albedrío. Que se lo haya juzgado insuficiente para salvar al hombre no se explica sino por las teologías de Pablo y Juan. Los problemas sobre los que rueda la especulación gnóstica son los planteados por el cristianismo y sólo por él. La evolución del gnosticismo parece ser lo contrario de lo que hubiera sido en la hipótesis del origen no cristiano (Pétrement ve

un sincretismo creciente y caracteres cristianos decrecientes). Los gnósticos eran exégetas más que filósofos y es a partir de ciertos textos de la Escritura como se pueden comprender la mayoría de sus mitos. Es innegable que el cristianismo devalúa el mundo en cierta medida, sobre todo si se trata del cristianismo primitivo. Los gnósticos de la primera mitad del siglo II querían ser fieles a Pablo y a Juan. El sentimiento fundamental del gnosticismo es el anticosmismo, o mejor, un sentimiento de la trascendencia llevado al extremo.

En la primera parte, cristianismo y gnosticismo, se pregunta en primer lugar si pueden comprenderse los principales «mitos» gnósticos a partir del cristianismo. Comienza por el Demiurgo. Lo que es una concepción particular de los gnósticos no es la figura misma del Demiurgo, sino el haberla distinguido de la del verdadero Dios. La división del tiempo en dos partes, la de antes y después del Salvador, es lo que explica la división, aparentemente espacial, de los dos mundos superpuestos. Si el gnosticismo conserva al Creador, devaluándolo, y el relato del Gen, es porque se quiere conservar el A.T. pero poniéndolo en un lugar subordinado. Hay ahí una religión que conservando el judaísmo afirma que hay que superarlo. El judaísmo basta también para explicar la idea de que potestades o ángeles gobiernan las cosas del mundo; el cristianismo basta para explicar que hayan sido considerados malos o ignorantes. La teología de la cruz implica ese «anticosmismo», que se encuentra en cierta medida en Pablo y que es más profundo que el de los apocalípticos. Son las afirmaciones de Pablo y Juan sobre el mundo las que explican su juicio sobre las potestades cósmicas. Los ángeles ignorantes del N.T., análogos a los del gnosticismo, no son otra cosa que el mundo ignorante, el mundo que ha condenado a Cristo. Pero es la Ley primero, y no el mundo, lo que los cristianos se han representado como obra de los ángeles. Si es un ángel quien habla en la Ley, se podía concluir que el Creador del mundo no es sino un ángel. Cerinto y Saturnil son acaso de los primeros en enseñar la distinción del Dios creador y del verdadero Dios. El mito gnóstico no se comprende sin el vuelco de valores traído por el cristianismo y que los gnósticos quisieron llevar al extremo. Tras el de los siete ángeles creadores, Pétrement pondera el mito de la Madre y el del Dios «Hombre». En segundo lugar se pregunta si pueden entenderse a partir del cristianismo los principales caracteres de las doctrinas gnósticas. Analiza una serie de cuestiones: la salvación por el conocimiento, Salvador cristiano y revelador gnóstico, el docetismo, el dualismo gnóstico. En los sistemas gnósticos, aparte del maniqueísmo, lo que se llama «dualismo» consiste en la distinción profunda de Dios y el mundo. El dualismo gnóstico no es otra cosa que la acentuación extrema de la trascendencia. Hay en Juan dos aspectos de la doctrina, uno monista y otro dualista, exactamente en el mismo sentido en que el gnosticismo es dualista: es el mundo el principio opuesto a Dios. La transformación del dualismo temporal e interior al mundo en dualismo de forma gnóstica ha tenido ya lugar en Pablo. Es la cruz de Cristo la que ha hecho comprender a Pablo que hay desde ahora dos órdenes profundamente distintos. En cuanto a la cuestión de la libertad por la gracia, la intuición gnóstica fundamental parece ser la de la distancia muy grande entre la naturaleza y la gracia, entre el mundo y Dios. Se tiene la impresión de que al describir el destino de los «psíquicos», los valentinianos describen simplemente lo que los hombres de la Gran Iglesia, según ellos, pensaban de sí mismos y de su salvación. Los gnósticos han insistido particularmente sobre esa parte del cristianismo donde es cuestión de gracia, de elección y de predestinación. La

primera idea sobre la que parece fundarse el gnosticismo no es, como se cree a menudo, que el hombre es divino por naturaleza, sino que el hombre es naturalmente pecador.

La segunda parte de la obra trata de explicar cómo podría haberse formado el gnosticismo. Es en la escuela simoniana de Antioquía donde aparece el gnosticismo propiamente dicho. Los primeros indicios de una tendencia al gnosticismo se encuentran en los cristianos corintios. El modo de expresión de Juan es tal que se podrían deducir de él los principios del gnosticismo. Apolo podría ser a la vez el responsable de las tendencias «gnósticas» de los corintios y del lenguaje «gnóstico» del cuarto evangelio. No es Juan quien utiliza o está influido por el gnosticismo; es el gnosticismo quien en buena parte procede de Juan. También de Pablo; pero más directamente de Juan. La primera enseñanza heterodoxa en que se puede ver un comienzo del gnosticismo es el docetismo. Simón Mago es cismático más que hereje. Lo que es gnóstico en el simoniano, ha salido de una gnosis cristiana y es posterior a Simón. Se puede suponer que la doctrina de Menandro era principalmente una mezcla de paulinismo y de juanismo. Podemos pensar que la idea de que el Dios del A.T. no es sino una «potencia» inferior al verdadero Dios apareció primero con Cerinto (si es que éste ha existido). En Saturnil encontramos por primera vez la idea de que el Creador no es sino un ángel; y un fuerte antijudaísmo y anticosmismo. Es el que abrió camino a una doctrina divergente, que no existía hasta entonces sino como tendencia. Saturnil parece haber sido el primero en utilizar la metáfora de la «chispa de la vida», que parece haber sido para él la gracia o el Espíritu que da la fe y la sostiene. Se representaba esa chispa como una especie de naturaleza nueva. A partir de Saturnil se pueden seguir dos líneas de evolución. Una conduce a Valentín por Basílides y Carpócrates, otra lleva a Marción por Cerdón. Valentín atenúa sensiblemente la separación demasiado tajante hecha por Saturnil, y aún por Basílides, entre Dios y el mundo, entre el cristianismo y el judaísmo. Contra Hilgenfeld, Bousset, etc., pero también contra Ireneo y Hipólito, Pétrement piensa que las doctrinas que se llaman barbelognósticas, sethianas, etc., son postvalentinianas y no la fuente del valentinianismo. El maniqueísmo en lo esencial ha salido del gnosticismo. El mandeísmo ofrece una mezcla de judeocristianismo y de gnosticismo.

S. Pétrement ha escrito un voluminoso alegato a favor de un origen cristiano del gnosticismo. Con toda su amplitud y densidad, se lee con agrado. La erudición indispensable está asimilada más que exhibida. La hipótesis de un origen esencialmente cristiano nos parece también más sólida, que las múltiples que han sido propuestas desde el estudio de W. Anz (1897) y se discutieron en el congreso de Mesina (1966). Más que la del origen judío, propuesta ya por M. Friedländer (1898) y hoy de moda. Merece ser considerada la hipótesis de la derivación directa a partir del anticosmismo y antinomismo de Pablo y el anticosmismo y antijudaísmo de Juan. No podemos entrar en cuestiones de detalle. Maneja muchas hipótesis y algunas audaces, como la de la asimilación de Simón con Pablo o la atribución de los escritos joánicos a Apolo. Hay también argumentos concretos muy cuestionables, como el decir que para Pablo, como para Juan, es probable que la cruz salve porque es una enseñanza (p. 203) o que hay poca diferencia entre el Salvador que se representan los cristianos y el Salvador o el Enviado tal como se lo representan los gnósticos (pp. 205-206).

R. Trevijano

G. A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Nag Hammadi Studies, 24 (Leiden: E. J. Brill 1984) XII, 195 pp.

El autor estima que la gnosis debe su mayor importancia para el historiador de las religiones al haber sido la última floración significativa del pensamiento mítico en la Antigüedad; puesto que su agudo sincretismo y su actitud negativa para con el mundo fueron típicos del entero mundo helenístico tardío. El gnosticismo es un intento osado de invertir la tendencia a desmitologizar de los filósofos griegos y de los profetas hebreos, en la confluencia de ambos mundos culturales y religiosos, del siglo II al III. La mitología gnóstica emerge y creció tanto de la exégesis bíblica como de la filosofía griega. Considera como lo más probable que el gnosticismo haya aparecido y se haya desarrollado primero en los márgenes del judaísmo.

Toda la raíz del rechazo gnóstico del mundo material y su creador queda en una preocupación obsesiva por el problema del mal. Más que la tradición platónica, la literatura apocalíptica judía puede proveer un medio literario definido sobre el que entender la emergencia de la confrontación mitológica gnóstica con el problema del mal. Una transformación radical del mito bíblico de Gen 6, 1-4 forma la base de la conciencia mitológica gnóstica del mal. *Henoc etiópico* 6-10 está dedicado a la historia del pecado cometido por los Hijos de Dios (o ángeles). Parece que en el mito original las figuras celestes eran vistas como «héroes civilizadores». En textos posteriores se mezclaron tradiciones sobre el descenso de los ángeles y la caída de Satán y sus huestes. Los gnósticos heredaron el tema de la «mixis» (la mezcla de lo divino y lo material), junto con el mito de los ángeles caídos y su copulación con mujeres, directamente de la literatura judía, más que por mediación de textos cristianos. Gen 4, 1b pudo ser interpretado como que Caín era el hijo de Sammael y Eva. O pudieron entender que Caín era hijo de Adán y así interpretar de «otro semen» en Gen 4, 25 que el padre de Seth era el Adán celeste, no el terreno. Un criterio de gnosticismo es el papel salvífico de la hermana/mujer de Seth para ayudar a la preservación del semen puro.

Stroumsa trata luego de la raza gnóstica. En la mitología gnóstica Seth era una de las manifestaciones más clara del Niño salvador (motivo común en la literatura antigua). El *ApocAdam*, presentado como una revelación de Adán a su hijo Seth sobre el futuro de la humanidad, describe la contraposición radical entre la semilla pura y la mala. Los gnósticos escapan de las dos catástrofes (diluvio y fuego) enviadas por el Demiurgo para hacerlos perecer y de la destrucción final de la tierra al fin del tiempo. El esquema de las tres venidas del Salvador es un theologoumenon fundamental de la historia de salvación gnóstica. La última venida de la figura del Salvador es identificada en algunos textos cristianizados con la encarnación de Cristo. La periodización gnóstica cuádruple de la historia pudo haberse desarrollado sólo desde concepciones judías. Stroumsa sigue a MacRae al juzgar que la descripción gnóstica de la semilla (descendencia) de Seth es el punto fijo de lo que podemos denominar Gnosticismo Sethiano. La idea de una raza gnóstica se encuentra también en textos gnósticos «cristianos». Julio Africano es el primero en mencionar la interpretación de los «hijos de Dios» de Gen 6, 24 como descendientes de Seth; pero Stroumsa cree que esta tradición debe ser judía, no cristiana, de origen, porque le parece implicada en un texto de Josefo.

La tercera sección del estudio pondera los ecos y repercusiones de esta tradición «sethiana» en los textos herméticos, así como la probable relación entre el Seth gnóstico y el Sethel maniqueo, sobre la que ya ha llamado la

atención Tardieu. Seth fue una figura central de la mitología maniquea. El modo como esta describe las primeras generaciones de la humanidad parece una versión posterior, más desarrollada y barroca, de los mitos gnósticos. Si Mani conoció las leyendas judías fue a través de relecturas gnósticas o gnostizantes, probablemente mientras vivía con los Elcasaitas.

En el sistema gnóstico de creencias la historia era concebida como un conflicto permanente entre los gnósticos y las fuerzas del mal. Las raíces del gnosticismo no son mitológicas (H. Jonas) o filosóficas (R. Grant) sino exegéticas. En el núcleo de los mitos gnósticos claves parece haber estado la radicalización de tradiciones exegéticas judías y su actualización. No es preciso contar con una mediación cristiana para que estos mitos llegasen a los gnósticos. La conexión entre la «caída» de Eva y la caída de Sophia se entiende mejor si se toman en consideración los *mythologoumena* desarrollados primero en la literatura judía pregnóstica. Parece que la fragua de algunos de los grupos gnósticos más primitivos queda en sectas bautismales palestinas o sirias de trasfondo judío. Pero no somos capaces de detectar la existencia de hecho de un grupo específico de «sethianos». Parece que una dualidad jerárquica entre Dios y un ángel demiurgo se desarrolló dentro del judaísmo, antes del primer siglo cristiano, para responder al problema de los antropomorfismos bíblicos. Los gnósticos, obsesionados por otro problema, el de la existencia del mal y su fuente, tomaron esa dualidad y la radicalizaron al demonizar al Demiurgo e identificarlo con Satán. El mismo paso chocante del monoteísmo al dualismo se puede observar en el maniqueísmo primitivo. En contraste con los textos de los heresiólogos, los textos gnósticos reiteran su condena total de acciones lujuriosas. Lo que puede haber chocado a los Padres es la preocupación obsesiva por el sexo que refleja la mitología gnóstica y eso pudo llevarles a verlo como signo de conducta lujuriosa. Pero no es sorprendente la combinación de fuerte conducta ascética y mitología centrada sexualmente.

La obsesión por un gnosticismo sethiano llegó quizás a su cenit con el congreso de Yale de 1978. Stroumsa trata de abrir un camino entre las posturas extremas contradictorias de Schenke y Wisse. Reconoce que no se constata la existencia de un grupo específico de sethianos; pero sigue convencido de la antigüedad y continuidad de una tradición sethiana y de un arranque judío del gnosticismo. Reconoce también (p. 103) que una de sus fuentes, el *ApocAdam* fue escrito después de mediados del s. II, como una reacción en el seno de tendencias gnósticas cristianizantes. Tiende a mirar el gnosticismo más antiguo con las lentes de desarrollos más tardíos, como el maniqueísmo. El agudo dualismo, que llega a satanizar al Demiurgo, es la excepción y no la regla en el gnosticismo. Tratar de explicar su origen recurriendo a sectas bautismales palestinas o sirias nos parece un intento de aclaración de «*obscurum per obscuriora*». Pese a estas reservas, inevitables en un campo de investigación en que hay que puentear tantas lagunas con hipótesis, se trata de un estudio interesante sobre un mito y una exégesis que repercute en muchos textos gnósticos.

R. Trevijano

H. M. Jackson, *The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, SBL DS, 81 (Atlanta, Georgia: Scholar Press 1985) XXII, 233 pp.

El objetivo de este estudio es describir el trasfondo del enigmático *Evangelio de Tomás*, log. 7: «Jesús dijo: Feliz el león al que el hombre devore,

pues el león se volverá hombre. Necio el hombre al que el león devore, pues el león se volverá hombre». Jackson ve aquí el mythologoumenon gnóstico de un Demiurgo leontomórfico y sus implicaciones para la estructura de la «psyche» humana. Descarta que haya una corrupción textual en la repetición al final del logion.

Como precedentes del Demiurgo gnóstico leontomórfico recuerda los textos del A.T. en que el león es una metáfora theriomórfica de la cólera de Yavé. Los gnósticos, enemigos del Creador en la forma del Dios de los judíos, añadieron una tradición que alegorizaba los «leones» y otras bestias de muchos salmos, símbolos de perseguidores humanos o demoníacos de los justos, con referencia a Yavé y a sus ministros. En el caso del Ps 91 (90), 13 el león es originalmente figura de poderes demoníacos. La aplicación de los «leones» de Ps 22 (21) y 35 (34) a los perseguidores de la comunidad se expresa en una larga tradición martiroológica que arranca de Dn 6 o 1 Mac 2, 60. Pero para los gnósticos los verdaderos enemigos eran poderes astrales (Ef 6, 10-13). Muchas tradiciones que vinculaban al león y al Dios de los judíos preparaban a los gnósticos a ver en Yavé al opresor leonino. La adaptación gnóstica presupone la cristianización de la tradición (p. 54). No cabe duda de que las visiones de Ez 1, 4-28; 10, 1-22 desempeñaron un papel en algunos de los estadios de la investidura gnóstica a las hipóstasis arcónticas de Yavé con figuras de animales. Entran también en cuestión las especulaciones uranológicas de la apocalíptica judía, basadas en la astrología y el misticismo astral. La constelación Leo estaba asociada a la realeza. Leo y la conexión del león terrestre con el fuego favorecieron la asociación gnóstica del animal con el Dios de los judíos, de cuyo celo es expresión el fuego. Común a diversos relatos neopitagóricos es la idea de que las almas descienden a su corporización a través de la puerta celestial entre Cancer y Leo. En Leo, la esfera de la «génesis», comienza el cosmos fenoménico. No hay pues figura bestial más adecuada al creador y regidor del mundo.

Nuestro testigo más antiguo sobre un Yavé/Yaldabaoth en forma leonina es Celso, cuya fuente data al menos de mediados del s. II. La *Pistis Sophia*, lo mismo que el *Apocryphon Johannis* representan formas ya desarrolladas de la tradición del Yaldabaoth leonino. Las dos recensiones del *ApocrJn* no concuerdan, porque tratan de combinar la descripción de un Yaldabaoth de múltiples caras con la que le presenta como serpiente con cabeza de león. Hay básicamente dos corrientes de tradición: la que hace al Cosmocrator hombre con cabeza de león y la que le hace serpiente con cabeza de león (*ApocrJn*, textos maniqueos y mandeos). La serpiente con cabeza de león era una figura muy popular en el panteón egipcio tardío y en una de sus manifestaciones ha sido identificada con Yavé/Jao. El *ApocrJn*, en que Yaldabaoth ha quedado destacado fuera de la Hebdómada planetaria, representa un estadio más tardío de la tradición conocida por Celso, Ireneo y Orígenes, en que Yaldabaoth es todavía un miembro de ella.

Jackson cree que los arcontes del *ApocrJn* heredaron sus cabezas de las tradiciones religiosas egipcias. Sólo Egipto posee una situación geográfica, histórica y religiosa capaz de explicar la evolución de Yavé como un dios en forma humana con cabeza de león. Las gemas mágicas, muy difundidas, de una serpiente con cabeza de león y rayos solares, la identificaban con Chnoumis, que en la tradición astrológica egipcia es el primer decano de la constelación Leo. Abría el año egipcio y la inundación con la entrada del sol en su dominio, lo que le hacía primer candidato para la asimilación con el creador arcóntico del mundo. Por otra parte Míos era el nombre propio del

dios con cabeza de león, una forma de Horus y divinidad solar, adorado en Leontopolis, en la frontera oriental del delta egipcio. Míos era tenido por hijo de dos diosas con cabeza de león: Sekhmet y Bastet. Era relacionado con Chnoumis, cuya cabeza de león es Sekhmet y cuyo cuerpo de serpiente es Wadjet. Fue Míos quien originalmente instigó la metamorfosis de Yavé con un dios con cabeza de león. Pues queda próxima una segunda Leontopolis, donde el sumo sacerdote judío Onías IV, exilado de la Palestina seleúcida, fundó poco después del 162 a.C. un templo de Yavé, que duró hasta alrededor del 73 d.C. Este templo estaba en lo que había sido antes un santuario de Bastet/Sekhmet (madre de Míos) y resulta difícil que los sacerdotes egipcios no identificasen a Yavé con Míos. Esto es lo que eventualmente llevó al retrato de Yavé como un dios con cabeza de león, quizás por intermedio de los proto-gnósticos samaritanos, como Simón Mago o Dositeo, muy peritos en la magia egipcia.

Si el gnóstico Yavé/Yaldabaoth es el enemigo, no lo es tanto por ser el Dios de los judíos, sino por ser el creador de este mundo, el jefe de los planetas, regidor de los decanos, mensajero de muerte de Sekhmet, señor del destino. Los gnósticos cristianos ampliaron esta perspectiva anticósmica adaptando la creencia popular platónica en un Dios trascendente, inmaterial, enteramente bueno. Superpusieron esta esfera puramente espiritual más allá del Destino y del Creador condicionado astrológicamente. También los atributos de la deidad mitraica con cabeza de león permiten identificarla con un cosmocrator. Por otra parte la posición de Yavé/Yaldabaoth como el más elevado de la jerarquía planetaria había sido facilitada por su ecuación en la Siria seleúcida con deidades cuyo equivalente griego era Chronos, lo que aseguró su coordinación con el planeta Saturno. Las figuras órficas Chronos-Heracles-Phanes y el leontocefalino mitraico son respuestas contemporáneas a las mismas presiones astrológicas.

Pero queda todavía toda una dimensión antropológica en la tradición gnóstica de un creador leonino. *EvTom*, log. 7 deja claro que la lucha del orden divino, para recobrar partes de sí mismo perdidas en el cosmos y sus regidores, se desarrolla en el alma humana. La tradición gnóstica del Yaldabaoth leontomórfico encajaba con la doctrina astrológica de los regidores del mundo como la fuente del alma pasional, por la múltiple asociación del león con el deseo sexual. En el log. 7 el león representa los apetitos de la carne, especialmente los de la generación, que tratan de devorar al hombre espiritual, como los poderes leontomórficos al Hombre Primordial. ¿Cómo es que la bendición del log. 7, 2a va al león y la maldición del log. 7, 3a al hombre? La respuesta queda en la influencia sobre el log. 7 de otra tradición más optimista, que tuvo un papel principal en el desarrollo de la antropología gnóstica durante el siglo II. Se trata de una tradición platónica, que deriva de *República* (588B-599B). Esta fue la fuente de la tradición gnóstica que hacía de las bestias los símbolos de pasiones y de los poderes theriomórficos planetarios los donantes del alma pasional en la amalgama humana. Lo que el león representa en la parábola socrática —θυμός— es una pasión que, a diferencia de las otras, puede ser educada (debido a su uso épico), sujeta a la razón. Poseidonio fue el principal trasmisor de la tradición filosófica estoica que mantiene la semejanza platónica de los estados afectivos con bestias; pero preservando algo de la tripartición platónica del alma. La bendición al león del log. 7 se debe a la fusión de la tradición mitológica theriomórfica con la doctrina paulina de la redención y la comparación platónica del alma pasional con las bestias. Cuando las pasiones son controladas

(«devoradas») pueden ser bendecidas, porque se han hecho humanas y queda restaurada la unidad originaria del hombre. La expresión problemática del log. 7, 3c resulta también comprensible a la luz de la antropología gnóstica modelada por la tradición platónica. El león gnóstico puede devorar al hombre y mancillarlo; pero no puede nunca aniquilarlo. Por eso 3c no puede haber dicho: «y el hombre se volverá león». Nag Hammadi Codex VI 5 es otro ejemplo de la asimilación gnóstica de la misma tradición platónica.

La lectura de este libro nos ha hecho admirar la amplia erudición de su autor. Maneja con soltura las fuentes literarias y arqueológicas. Por un lado abarca textos bíblicos, judíos, cristianos, gnósticos, egipcios, orientales y griegos. Por otro se mueve entre estatuas, relieves y gemas. La literatura secundaria sobre campos tan diversos y complejos nos ha parecido muy abundante y bien escogida. Por todo ello el autor logra mostrar de modo convincente los ricos trasfondos de la figura gnóstica del Demiurgo leontomórfico. Pero somos más escépticos en lo que atañe a las conexiones y derivaciones entre esos diversos trasfondos. No hay prueba de la identificación de Yavé con Míos en Egipto ocasionada por el templo de Onias. Pensamos también que el demiurgo leonino pertenece a un gnosticismo marginal muy sincretista y relativamente tardío. Lo acreditan muy pocos textos y puede ser simplemente contemporáneo de Celso. En cuanto a la interpretación del log. 7 nos parece más segura la explicación antropológica y ética que prima al trasfondo platónico. También es verosímil la explicación mitológica que cuenta ya con un demiurgo leonino (sin precisar si es egipcio, astral o simplemente bíblico). El que ahora escribe ya ha sostenido en otra oportunidad (cf. *Salmant* 26 [1979] 51-74) que «Tomás» parece contar con un doble nivel de lectura: el de los cristianos ordinarios y el de los ya iniciados en la gnosis mitológica.

R. Trevijano

J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, NHS 19 (Leiden: E. J. Brill 1984) 279 pp.

El autor estima que el Escrito Naasseno (EN), transmitido por Hipólito, es, más que una muestra del sincretismo gnóstico, un grandioso intento teológico y misionero de explicar a la luz del mensaje cristiano una doctrina de redención que abarca todos los cultos y misterios del mundo (helenístico) y dejar clara su referencia a Cristo, el único que ha anunciado a todos al Dios desconocido y ansiado por todos los hombres. El EN, documento auténtico de la gnosis cristiana del s. II, cita como fuentes al *Evangelio de los Egipcios* y al *Evangelio de Tomás*. Frickel descarta la tesis de Reitzenstein que lo creía reelaboración cristiana de un escrito de base pagano. En el marco del relato de Hipólito el EN pertenece a un grupo de diez documentos gnósticos desconocidos por los heresiólogos más antiguos. Su núcleo es el comentario del himno a Attis (transmitido en 9, 8), que abarca 7, 9b-9, 7. Hipólito quiere mostrar que los naassenos fueron los primeros que dieron culto a la serpiente, la causante de todo error, y que fueron los primeros gnósticos. El tema central que ha determinado la estructura del comentario es Attis como principio divino del mundo, como alma que todo lo vivifica, tras la que todo aspira. Soteriológicamente se entiende a Attis (bajo sus diferentes nombres) como ese elemento divino traído al mundo terreno, al cuerpo humano, que se afana por su patria celeste. Este retorno acontece por el apartamiento

de la materia, en particular por la continencia sexual. Frickel juzga que el comentario a Attis no es originalmente gnóstico. El interés misionero de cualquier auténtico sincretismo ha determinado ya la composición del himno a Attis. El comentario es originalmente sincretista; pero no es (todavía) universalista. Hay un segundo comentarista, que amplió la antigua estructura en sentido panteísta y universalista: es un naasseno (N). Se reconoce su mano en las expresiones del comentario que sobrepujan la antigua concepción del alma universal y predicar un nuevo concepto panteísta de Dios. El panteísmo total de N determina su antropología. N estaba familiarizado no sólo con las religiones sincretistas de misterios, sino también con las especulaciones de cristianos helenistas de impronta alejandrina. Su exégesis bíblica es predominantemente del A.T.; pero con fuertes empréstitos de la primitiva teología cristiana. N ha explicado con lenguaje bíblico una antropología y soteriología originalmente neopitagórica. Además es para él, más que una idea platónica, la corporización del Dios preexistente, origen real de la parte divina del alma. En 8, 38 se expresa el dogma de la gnosis: un autoconocimiento que lleva a Dios. Si Frickel ve a N como un «gnóstico-Anthropos» (AG), reconoce todavía una tercera mano: de un «gnóstico-Pneuma» (PG), que ha reinterpretado desde perspectiva pneumática el comentario a Attis ampliado por AG. El Padre que se anuncia en esta tercera capa redaccional es el Dios desconocido de los gnósticos del s. II. En 7, 26 hay una interpolación de este tercer comentarista, que interpreta el concepto dinámico de Dios de AG en el sentido de la absoluta trascendencia de un concepto de Dios pneumático. Hay un dualismo peculiar de PG que no tiene nada que ver con el sincretismo del antiguo comentarista, ni procede directamente del universalismo de AG. La distribución tripartita de los hombres por AG no es teológica como la de PG: para quien la posesión del Espíritu es la marca esencial del pneumático. PG presupone conocida la distribución en tres clases de hombres de los valentinianos. Su contribución personal es el dualismo soteriológico de pneumáticos y carnales, que domina su pensamiento y ha modificado la distribución tripartita, tanto la de AG como la de los valentinianos. En 9, 22 se percibe la ruptura de PG con la Gran Iglesia. Según PG sólo los pneumáticos son cristianos. Aunque ya AG presenta doctrinas típicamente valentinianas, son más numerosos los puntos de contacto entre PG y los valentinianos. La antropología de PG representa una forma arcaica de valentinianismo.

Tras esta distinción de niveles en el comentario, Frickel trata de separar la reelaboración valentiniana de PG del escrito doctrinal «Anthropos» de AG: como testimonio de una gnosis cristianizada. No intenta en cambio separar este del antiguo comentario (pagano) a Attis, por estimar muy insegura la separación. Las añadiduras de PG derivan de una soteriología dualista. Las citas de Juan, Pablo y el EvTom son propias de PG. La distribución tripartita de los hombres y el triple conocimiento corresponden al escrito «Anthropos». La doctrina de las tres clases de hombres y de las tres Iglesias es de PG. El Salmo Naasseno es la conclusión de AG, que representa una forma temprana o previa al valentinianismo. PG afirma básicamente a AG; pero lo reinterpreta dualísticamente.

Tras una traducción del escrito doctrinal «Anthropos» (pp. 233-51), la obra concluye con dos excursus. El primero examina el relato sobre los esenios de *Refutatio IX* y la retrasmisión del relato de los Gnósticos por Hipólito. Dado que considera típico de Hipólito el reproducir literalmente y casi completo su modelo, Frickel sospecha que el relato sobre los judíos fue original-

mente una composición independiente y diferente: un trozo de apologética antijudía. El segundo excursus es sobre la antropología de AG: el Adán terreno, imagen del Adamas celeste, recibe un alma que le da movimiento y lo esclaviza bajo los poderes mundanos. Hay aquí una especulación judía sobre Gen 1, 26-27; 2, 7. La chispa divina queda presa en la imagen terrena y por aquí esclavizada. El mito antropológico de AG sería un ejemplo de intento, relativamente temprano, de vincular una antropología pagana (semejante a la del *Poimandres*) con el relato bíblico de la creación del hombre. El mito de AG coincide en muchos puntos con el de los Ofitas de Ireneo y sobre todo con Valentín. Frickel insiste en que quizás represente una forma temprana de valentinianismo.

El autor ha realizado meticulosamente una disección de un documento que nos ha llegado sólo en una recensión unitaria. Como en otras investigaciones de este tipo, los hilos que va desilvanando le permiten trenzar unas interpretaciones coherentes y atractivas. Pero como en otros estudios semejantes —recordamos el de Robillard, RB 1972, sobre tres épocas, tres teologías, tres redactores en la *Carta de Bernabé* falta un término de comparación objetivo (del que se dispone p. ej. para los estudios sobre tradición y redacción en los Sinópticos). Esa carencia de un «terminum comparationis» redujo a dibujos en el aire muchos análisis de «fuentes» de los últimos decenios del s. xix y primeros del xx. Lo mismo puede ocurrir con algunas historias de la redacción de los tres últimos decenios. El lector se queda con la duda de si la explicación atractiva, sin llegar a ser arbitraria, no pasa de ser artificiosa.

R. Trevijano

J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung der valentinianisch-gnostischen Heilgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*, NHS 18 (Leiden: E. J. Brill 1984) XIII, 410 pp.

Según el autor, la distribución de los gnósticos por sectas que hicieron los Padres resulta por lo menos cuestionable tras el descubrimiento de Nag Hammadi. Va a utilizar la distinción: 1. Gnosticismo valentiniano; 2. Otro gnosticismo cristiano; 3. Barbelognosticismo; 4. Gnosticismo sethiano; 5. Otros. Sólo se interesa por el significado salvífico de la «anapausis» (descanso) en textos (valentinianos) gnósticos. Este estudio es una investigación comparativa de la utilización del término. El concepto de descanso va relacionado con la idea del camino. Esta idea del camino, que primero conduce a los «pneumáticos-in-statu-renascendi» al conocimiento perfecto, y en virtud de este desemboca en el ascenso al Padre, era corriente en el pensamiento y sensibilidad gnóstica. El concepto de camino muestra un carácter dinámico, local, que no sólo vincula varios lugares entre sí, sino que se orienta a un objetivo: la restauración del pneumático en el Pléroma, la salvación gnóstica sin más, calificada de modo específico por el descanso. Es también el «status» del pneumático, que, durante su vida terrena ha llegado al conocimiento perfecto.

El esquema del camino de ascensión ofrece la posibilidad de mostrar la vinculación de la «anapausis» de los psíquicos, de los eones, de Sophia y de los pneumáticos. El camino de la ascensión lleva a estos últimos de la tierra, por el mundo intermedio, a través de la Ogdoada, dentro del Pléroma

y así, finalmente, al Padre. En el *Evangelio de la Verdad*, tras la audición de la llamada y la recepción del conocimiento, el descanso es una cima salvífica; pero hay que notar que a la recepción del descanso precede una conducta agradable a Dios. Aunque en la vida del gnóstico pueda darse una anticipación del descanso, como una especie de «escatología realizada», una vez que se han dado de lleno el conocimiento o la plenitud, la vida del gnóstico sobre la tierra presupone todavía una conducta determinada. El verdadero descanso se realizará en el «Eschaton». Retornar al Padre, el Descansador, es el objetivo final de la expectación salvífica gnóstica. Dios mismo es el Descanso. Como descanso se abre el ser de Dios a los gnósticos. Alcanzando éstos el descanso reciben también por lo tanto parte en Dios. El descanso del Padre sucede precisamente en su silencio. La «Sigé» (silencio) explica el ser de Dios hacia dentro y el Logos el ser de Dios hacia afuera. Es notable que el Padre sea designado también como «Topos» (lugar), puesto que es inabarcable. Con esta designación de Dios estaba familiarizado el pensamiento helenístico, como enseña el *Corpus Hermeticum*. En otros textos valentinianos es el Demiurgo el designado como «topos». No es sorprendente que también los pneumáticos puedan ser designados como «lugares». «Lugares» que se limitan mutuamente y están en el Padre, que, como «Lugar», los abarca a todos. Para los pneumáticos «in statu renascendi», su propio lugar de descanso es su Pléroma. El «lugar de en medio» es en definitiva lugar de descanso del tiempo final para el Demiurgo y los psíquicos, una vez que los pneumáticos han alcanzado su estado salvífico definitivo en el Pléroma. El «lugar de en medio» es la Ogdoada. Característico del *EvVer* es que el concepto de descanso se refiere a la existencia (terrena) del pneumático y a la existencia trascendente del Padre. No es sorprendente que la escatología de este documento sea sobre todo una escatología realizada. El elemento futuro ha quedado en cierto modo en el trasfondo.

Helderman pondera luego la «anapausis» en los escritos gnósticos peculiares de la biblioteca de Nag Hammadi. Primero en los escritos de carácter gnóstico valentiniano. En la *Oración de Pablo* queda clara la estrecha vinculación de Descanso y Pléroma. En el *Tratado Tripartito* el proceso al conocimiento y al descanso y contemplación queda descrito claramente en la figura de Sophia, prototipo del pneumático. En lo que atañe al descanso participado a los psíquicos, lo reciben también ya en su existencia terrena. El descanso es a la par el futuro bien salvífico del psíquico; pero se trata del descanso en la Ogdoada. El *Evangelio de Felipe* habla del descanso de los pneumáticos tras su muerte, el descanso escatológico. A diferencia del valentinianismo, en el que los pneumáticos son directamente las semillas del Padre, en el sethianismo los pneumáticos quedan referidos indirectamente al Padre por medio de la figura reveladora del «Niño triplemente viril». En otros escritos peculiares con el *EvTom* queda marcado el camino de salvación del gnóstico como camino de retorno al origen (log. 2). El término técnico «anapausis» se encuentra sobre todo en *EvFel* y *Paráfrasis de Sem*.

En la recapitulación insiste en que el descanso es una designación eminente de la salvación gnóstica. Resulta importante como expresión de la inmutabilidad de Dios. En el *EvVer* se subraya la experiencia salvífica presente del pneumático perfecto. Otros escritos gnósticos prueban la realidad futura postmortal de esa experiencia de descanso. En el pensamiento gnóstico falta la tensión neotestamentaria entre el «ya» de la redención y el «todavía no» de la culminación. Para el pneumático individual no se daba

tal tensión; porque no tenía que esperar sobre la tierra algo fuera de sí mismo. El gnóstico tenía sólo una carencia, que tenía que superar por el conocimiento, de modo que al final recibe la plenitud de la gnosis. Con ello alcanzaba ya en el fondo su retorno al Pléroma y podía gozar de antemano el Descanso en el Padre. La representación escatológica universal atañe a la totalidad o colectividad de los pneumáticos. A partir del desasosiego del mundo, llegan los pneumáticos al descanso del mundo peromático, del más allá, del puro espíritu de donde proceden.

Las conclusiones de este estudio no son ciertamente novedosas; pero proceden directamente del análisis de un término muy significativo. Es un trabajo de valor por su conocimiento de las fuentes gnósticas y literatura próxima. Es de temer que la notable erudición desplegada en las notas quede desaprovechada, por el sistema de edición al final de los capítulos. Lástima que en una edición enriquecida por numerosos textos coptos y griegos haya tantas erratas: p. ej. los acentos en palabras alemanas.

R. Trevijano

2) HISTORIA

A. Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*. Quaderni di «Vetera Christianorum» 19 (Bari: Edipuglia 1986) 248 pp.

Como estudio de un buen conocedor de la literatura cristiana y de los autores paganos de este tiempo, nos parece una excelente obra de síntesis y de armonía científico-literaria.

La sitúa a finales del siglo iv, tan cargado de acontecimientos importantes para la Iglesia, y en las primeras décadas del siglo v. Con la libertad de que goza la Iglesia, se hacen frecuentes las conversiones en masa al cristianismo. No falta, sin embargo, la reacción pagana, que se hace sentir no sólo en la clase aristocrática, sino también en la rural, fuertemente pegada al culto pagano tradicional. En ellos pesa la tradición y lo mismo ocurre en no pocos cristianos, que no acaban de desligarse de la cultura clásica.

Es aquí donde el autor coloca el principal problema. Para resolverlo, se sirve de una documentación y de la lectura de unos escritos literarios, que no ha sido conocida, a veces, suficientemente.

Paganos y cristianos vivían juntos y eran a veces de la misma familia. Un elemento de juicio lo proporciona la correspondencia epistolar que se entrecruza entre ellos y que transforma en sí mismo este género literario. Hay cartas *consolatorias*, *exhortativas*, de *gratulación*, etc.; y junto a ellas biografías y panegíricos. Se une la poesía épica cristiana, el género iconográfico, los epitafios, epitalamios y autobiografías, como las de San Agustín o San Gregorio Nazianceno. Se usa, además, el género *commaticum* (discurso en el que prevalecen los incisos), que inicia San Jerónimo y continúan después San Agustín y San Isidoro en sus *Soliloquia*. En el área monástica nacen los apotegmas. La retórica cristiana, por otra parte, se impone sobre la clásica-pagana, especialmente con San Agustín. También se abre la época