

ESTUDIOS

SANTIAGO EL JUSTO Y TOMAS EL MELLIZO (EVANGELIO DE TOMAS, LOG. 12 Y 13)

LOGION 12

32 25 ...Los discípulos han dicho a Jesús: Sabemos que tú nos dejarás. ¿Quién es / el que será grande sobre nosotros? Jesús les ha dicho: Dondequiera hayáis ido, os dirigiréis / a Santiago del Justo: éste / por quien fueron hechos el cielo y la tierra.

El logion está integrado por una interrogación de los discípulos referida a cuando Jesús les haya dejado, al tiempo postpascual (A) y la respuesta de Jesús, que cuenta ya con la futura dispersión de los suyos (B). Se añade una cualificación de Santiago: una frase de comentario (C) que tiene notorios precedentes judíos, como expresión glorificadora de los personajes cimeros del pasado de Israel ¹.

¿UN LOGION PRESINOPTICO?

La cuestión planteada por los discípulos recuerda lo que éstos habían discutido en el camino, quién de ellos era el mayor, y que Jesús corrige, tras hacer la pregunta de propia iniciativa ², según Mc 9,33-35. En cambio corresponde a los discípulos la iniciativa en el planteamiento

1 En el Talmud (*Bereshith Rabba* I, 4, se dice que el mundo en toda su plenitud fue creado en razón de Moisés. Citado por G. Quispel. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*. SpNT 15 (Leiden 1967) p. 97.

2 R. Bultmann. *Die Geschichte der synoptische Tradition*, 7 ed. (Göttingen 1967) p. 70. estima como signo de configuración secundaria que Jesús mismo tome la iniciativa. Compara Mc 9,33 con 10,35 y 9,36 con 10,13.

to expreso de la cuestión en Mt 18,1³. La redacción de Lc 9,46 diluye la cuestión en una escena. Hay que notar que en Mc 9,33-35a hay una escenificación peculiar y la corrección de Jesús se expresa: a) en el aforismo de que quien quiera ser el primero ha de hacerse el último y siervo (v. 35b); b) en la escena de presentación del niño (v. 36) con la doble lección de que la acogida de un niño en su nombre es como acogerle a él y acogerle a él es acoger al que le ha enviado (v. 37). Mt 18,1 hace un somero encuadre de la pregunta de los discípulos. Es también breve la presentación del niño (v. 2). La lección pasa a ser triple: a) hay que hacerse como los niños para entrar en el Reino (v. 3); b) hay que humillarse como ese niño par ser el mayor en el Reino (v. 4); c) el que reciba un niño tal en su nombre a él le recibe. Tras la breve y diversa escenificación de Lc 9,46-47a, queda muy abreviada la presentación del niño (v. 47b). La sigue la doble lección de Mc 9,37 (v. 48ab) y una variante del aforismo de que el más pequeño entre todos es el mayor (v. 48c). En un contexto muy diferente, tras el anuncio de la traición, Lc 22,24 plantea de nuevo la cuestión como agitada por los discípulos. La respuesta queda expresada antitéticamente: en contraste con el ejercicio de la autoridad entre los gentiles (Lc 22,25), una variante del aforismo de hacerse menor y servidor (Lc 22,26).

Los Sinópticos combinan por lo tanto la cuestión sobre quién es el mayor (Mc/Mt/Lc) con cinco lecciones distintas: a) hay que hacerse último y siervo (Mc), el menor y siervo (Lc); b) hay que hacerse como los niños para entrar en el Reino (Mt); c) hay que humillarse como un niño para ser el mayor en el Reino (Mt); d) acoger a un niño en su nombre es acoger a Jesús (Mc/Mt); e) acoger a Jesús es acoger al que le ha enviado (Mc). En sí hacerse como un niño y acoger a un niño son operaciones distintas. Esto sugiere que el *apophthegma* de la acogida de un niño es una añadidura secundaria en este contexto, aunque esté ya en Mc, la recoja Lc y la amplíe Mt. Mc y Lc coinciden en dar el aforismo como primera y última lección respectivamente.

Opinamos que el simple aforismo fue la respuesta más primitiva a la cuestión. El logion desplaza la pregunta sobre el «quién» con una amonestación sobre el «cómo». Esta corrección parece anterior al estudio de las respuestas concretas y positivas a la cuestión de quién era el mayor entre los seguidores de Jesús. Da por supuesto que ha de haberlos; pero no polemiza contra ninguna identificación. No vamos a discu-

3 J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, NHSt 5 (Leiden 1975) p. 97, nota que en el log. 12, de acuerdo con Mt y la tradición popular, el discurso indirecto ha sido reemplazado por el directo; pero que es difícil decir si se trata de una dependencia o de un desarrollo independiente.

4 W. Schrager, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung*, BZNW 29 (Berlin 1964) p. 51 destaca la diferencia entre la cuestión de los discípulos en Mt y en Tomás porque la primera se refiere al ser mayor en el reino de Dios *escatológico* (el subrayado es nuestro). Que Mt entienda el Reino como puramente escatológico nos parece equivocado.

tir aquí la interpretación de este dicho sinóptico como una polémica contra aspiraciones «califales» en la iglesia madre de Jerusalén o las pretensiones de dominio de líderes eclesiásticos en otras comunidades ⁵. No hay razones para excluir que el aforismo se remonte a la tradición del Jesús terreno. La tradición sinóptica coincide en reconocer una primacía de Pedro ⁶, subrayada por Mt 16,18-19. Podría reargüirse, por ese mismo reconocimiento implícito o explícito, que el dicho más original, tras Mc 9,33-35 y Lc 9,46-47a.48 no fue entendido como polémico contra una reivindicación de autoridad personal. El dicho no excluye, sino da por supuesto la existencia de «mayores». Lo que destaca es la actitud de humildad y servicio con que hay que llevarla adelante. Según esto, la polémica no quedaría en el rechazo de autoridades concretas en las comunidades cristianas sino, a lo más, en el modo de reclamarla o ejercerla el interesado o sus partidarios más devotos. Excluido Pedro, podría pensarse en un reclamo de «la gente de Santiago» (Gal 2,12) o en los que hace el mismo Pablo en sus cartas ⁷.

En otras tradiciones hay una bipolaridad. Es el caso de Pedro y el «discípulo amado» en la tradición joánica. Las iglesias joánicas (Jn 21,21-23) conocían la autoridad de Pedro (Jn 21,15-17). De modo semejante, la comunidad de «Tomás» (EvTom log. 13) conocía la autoridad eclesiástica de Santiago (log. 12) ⁸.

El diálogo sobre la marcha de Jesús recuerda al discurso joánico de la última Cena (Jn 13,36; 14,5) ⁹.

Lo que podemos dar por seguro es que el log. 12 no es jesuánico. No sólo porque remite a una situación postpascual (A), sino también porque supone ya cristianos dispersos geográficamente (B). Santiago el Justo queda glorificado en el comentario como uno de los grandes personajes del pasado (C). Además, en B no está citado como individuo (que no puede estar presente donde quiera que vayan), sino como símbolo de una comprensión del cristianismo. Los testimonios antiguos localizan siempre a este Santiago en Jerusalén y no hay ninguna tradición que le atribuya viajes misioneros ¹⁰. Los dichos A y B, y aún más C, parecen, pues, posteriores a la muerte de Santiago. Pudieron fraguar a

5 Cf. R. Trevijano, 'En torno a la cristología de Marcos', *TeolBsAs* 12 (1975) 128-154, en p. 132-136.

6 Cf. Mc 1,16.29; 3,16; 5,37; 8,29.32-33; 9,2.5; 10,28; 13,3; 14,29.33-37.54-72; 16,7; Lc 4,38; 5,3-11; 6,14; 8,45 etc., y, en particular, 24,32.

7 Cf. 1 Tes 2,11; 5,12; Flp 2,12; 3,17; 4,9; 1 Cor 4,15-16.21 etc.

8 Cf. H. Koester, 'Evangiles apocryphes et évangiles canoniques', en H. Koester-F. Bvon, *Genèse de l'Écriture chrétienne* (Turnhout 1991) 59-106, en p. 79-80, considera muy verosímil que las autoridades de Santiago, Pedro y Tomás representen desarrollos de iglesias diferentes en la Siria de los últimos decenios del s. I.

9 Cf. R. E. Brown, 'The Gospel of Thomas and St. John's Gospel', *NTS* 9 (1962/63) 155-177.

10 Salvo en la reelaboración novelística que hace de su fuente el autor pseudoclementino de *Recognitiones* I 71: Santiago se retira con unos 5.000 fieles a Jericó y de ahí se apresura a ir a Damasco, a donde pensaba que había huido Pedro, para avisar de la misión perseguidora de Pablo.

raíz del traslado de la comunidad jerosolimitana a Pella, durante la primera guerra judía ¹¹. Podrían ser ya conocidos de la comunidad en que fraguó Mt 18,1, que acaso se inspiró en su formulación. Una comunidad judeocristiana originalmente (Mt 5,17-19; 10,5); pero ya integrada por venidos del paganismo (Mt 8,11-12) y abierta sin limitaciones a la misión gentil (Mt 28,19-20). Una comunidad que sabe de Santiago, el hermano del Señor (Mt 13,55; 27,56), como figura bien conocida; pero a la que no reconoce expresamente ninguna relevancia, ni en la vida del Jesús terreno ni el tiempo posterior. Sin embargo tanto el indicio literario como el de la presunta polémica son tan ligeros, que no nos atrevemos a afirmar esa vinculación.

Opinamos que la tradición del retiro a Pella, al menos como instalación definitiva, corresponde mejor al tiempo de la segunda guerra judía. La situación se hizo irreversible por la construcción de Aelia Capitolina en el solar de Jerusalén y la prohibición a los judíos de instalarse en ella. Es la oportunidad más adecuada para que fraguase el logion 12. El dicho C ofrece también una pista. Si bien ya el *Testamento de Moisés* 1,12 afirma que Dios creó el universo por mor de su pueblo ¹², la aplicación de este criterio a individuos singulares (Moisés, David, el Mesías), no aparece difundida hasta las tradiciones rabínicas y el *4 Esdras* ¹³. Estos precedentes judíos del dicho C ¹⁴, sugieren una fecha ya entrado el s. II.

Si el logion fraguó entre judeocristianos de Trasjordania, estos mismos son candidatos apropiados a la cuestión sobre los transmisores de los dichos de tipo sinóptico coleccionados en el EvTom.

11 Según la tradición recogida por Eusebio, *HE* III 5,3. Sin embargo este retiro, de haberse dado, tuvo que ser de corta duración. Si no, quedaría en contradicción con la tradición de quince sucesiones episcopales en la comunidad judeocristiana de Jerusalén hasta tiempos de Adriano.

12 L. Vegas, 'Testamento de Moisés', en: A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento. V. Testamentos o Discursos de adios* (Madrid 1987) 215-275, en p. 231, considera por hoy más seguro mantener la fecha propuesta por Charles, entre el 7 y el 30 d.C.

13 La fecha de esta obra se puede establecer a partir de la identificación de las tres cabezas del águila en *4 Esdr* 13 y los emperadores Flavios. El libro fue escrito probablemente entre el 95 y el 100. Cf. M. E. Stone, 'Apocalyptic Literature', en: M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. CRINT II/II (Assen-Philadelphia 1984) 383-441, en p. 412.

14 La idea es muy común en fuentes judías: el mundo ha sido creado por razón de Moisés (*Sanh* 98b), David (*Sanh* 98b), los justos, tales como Abraham y los patriarcas (*4 Esdr* 15, 7; 21,24) los piadosos (*SDt* 11,21; *Gen.r.* XII), Israel (*AsMos* 1,12; *4 Esdr* 6,55 ss.; 7,11), el Mesías (*Sanh* 98b). Comp. Hermas, *Vis* I 1,6; *Did* 10,3. Cf. E. Bammel, 'Rest and Rule', *VigChr* 23 (1969) 88-90, en p. 89, n. 7.

TRADICIONES DE SANTIAGO

No encaja en los límites de nuestro estudio hacer una presentación de los datos que recogen los textos antiguos sobre Santiago el Justo, el hermano del Señor, el de Jerusalén ¹⁵. Sin entrar, p.e. en la cuestión del autor de Sant, vamos a limitarnos a una selección de los más significativos sobre: a) su relación con Jesús; b) su relevancia en el cristianismo primitivo; c) en tradiciones judeocristianas peculiares, y d) en tradiciones gnósticas.

a) Mc 6,3 cita a un Santiago como el primero de cuatro hermanos de Jesús (Santiago, Joset, Judas y Simón) y alude a hermanas, que están también en Nazaret. Mt 13,55-56 hace lo mismo, llamando José al segundo y cambiando de orden a los dos últimos. Mc 15,40 menciona a María Magdalena, María, la madre de Santiago el Pequeño y de Joset, y Salomé, entre las mujeres que miraban de lejos la crucifixión. Mt 27,56 cita de entre ellas a María Magdalena, María, la madre de Santiago y de José y la madre de los hijos de Zebedeo. En cambio Jn 19,25 coloca junto a la cruz de Jesús a su madre, la hermana de su madre, María la de Clopas, y María Magdalena. Es razonable entender que la segunda en estas listas es la madre de los dos primeros hermanos de Jesús citados al comienzo ¹⁶.

San Pablo lo conoce como «el hermano del Señor» (Gal 1,19).

El historiador judío Favio Josefo presenta de un modo deferente a Santiago «el hermano de Jesús llamado Cristo» ¹⁷, muy apreciado por el pueblo por su piadosa observancia judía y a quien hacen dar muerte los líderes saduceos (*Ant* XX 9,1) ¹⁸. Hegesipo recoge el apelativo (Eusebio *HE* II 32,6; IV 22,4). El *Proevangelio de Santiago* ¹⁹ explica este parentes-

15 Cf. W. A. Bienert, 'Jesu Verwandtschaft', en: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. *Evangelien*, 5 ed. (Tübingen 1987) 373-386, en p. 375-379.

16 J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, SBS 21, 2 ed. (Stuttgar 1967) pp. 145-146, llega a la conclusión de que Simón y Judas eran hijos de Clopas, hermano de san José; Santiago y José, de una María distinta de la madre del Señor y que pudo haber casado con un hermano de la Virgen, de familia levítica o sacerdotal. Los niños y huérfanos de estas familias habrían crecido juntos en un mismo hogar.

17 La mención del apelativo de Jesús no tiene nada de extraño, aún en un judío no creyente en su mesianidad, y sugiere que ya había hablado antes de él. Aunque el pasaje de *Ant* XVIII 3, 3, tal como ha llegado a nosotros, no puede ser enteramente auténtico, pues profesa la mesianidad de Jesús. Todavía Orígenes, a diferencia de Eusebio, que ya conoce nuestro texto, critica por dos veces a Josefo, por no haber reconocido la mesianidad de Jesús. Cf. Z. Baras, 'The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James', en: L. H. Feldman-G. Hata (ed.), *Josephus, Judaism and Christianity* (Leiden 1987) 338-348, que ve en la manipulación del testimonio sobre Santiago por parte de Orígenes y Eusebio, una muestra del proceso de manipulación que debió experimentar el testimonio sobre Jesús.

18 Condenado, junto con otros delincuentes contra la Ley, por el Sanedrín y lapidado, a instigación del sumo sacerdote Ananos el Joven, tras la muerte del procurador Festo y antes de la llegada de su sucesor Albino, por lo tanto el a. 62. Las quejas por ello habrían motivado la destitución de Ananos por Agripa II.

19 De entre todos los viudos del pueblo (8,3), José, viejo y con hijos, recibe bajo su protección a la Virgen del Señor (9, 1-3). José se decide a empadronar a sus hijos y a esta doncella (17,1). Deja en una cueva a María con sus hijos y sale a buscar una partera (18,1), a la

co por un primer matrimonio de José. Orígenes (*In Mt* Tom. X 17), comentando Mt 13, 55-56, también los da por hijos de José y remite al *EvPe*; pero no podemos comprobar el dato. Desde Clemente Alejandrino, Hipólito y Orígenes, se encuentra en casi todos los eclesiásticos de la Antigüedad la convicción de que los hermanos de Jesús lo eran por un primer matrimonio de José. Más que por una tradición sobre la existencia de hijos de José, por el afán de mantener la virginidad perpetua de María ²⁰, Eusebio (*HE* II 1,2), al hablar del Santiago de 1 Cor 15,7, cuida de matizar «uno de los llamados hermanos del Salvador» (*HE* I 12,5). Así mismo Epifanio (*Pan* 78, 6-7), quien añade que, si a Santiago se le da esa apelación, es porque crecieron juntos (*Pan* 28, 3,9-4,2).

La excepción más notoria entre los eclesiásticos, antes de llegar a Helvidio, es Tertuliano, que quiere tomar a la letra el texto de Mt 12,48 para salir al paso al docetismo de Apeles y Marción ²¹.

En la lista de testigos del Resucitado que nos trasmite S. Pablo figuran Santiago y los demás apóstoles (1 Cor 15,7); pero después de Cefas y de los Doce y aún después de los más de quinientos (1 Cor 15,5-6). Sin embargo Santiago es el primer testigo del resucitado según el *EvHeb* (Jerónimo *De vir. ill.* II).

b) Un Santiago aparece como la figura más representativa de la comunidad de Jerusalén en Hch 12,17. Este Santiago debe ser el mismo (Hch 15,13) que da su voto conclusivo en la asamblea de apóstoles y presbíteros de Jerusalén abierta con la propuesta de Pedro. A este Santiago, rodeado de los presbíteros, acude Pablo con sus compañeros al día siguiente de llegar a Jerusalén (Hch 21,18). Esta preeminencia de Santiago en la iglesia de Jerusalén, al menos entre el 42 y el 55, según la tradición lucana, queda corroborada por Pablo, que dice que al subir por primera vez a Jerusalén para entrevistarse con Cefas (¿a. 42?) no vio a ningún otro de los apóstoles salvo a Santiago el hermano del Señor (Gal 1,19). Recordando la segunda visita (¿a. 53?) ²², dice que le mostraron su acuerdo los que parecían ser las columnas: Santiago, Cefas y Juan (Gal 2,9). No es extraño que Santiago pase allí antes que Cefas, si éste se está dedicando a misionar a los judíos. Lo encontramos en Antioquía, cuando Pablo lo enfrenta por su claudicación judaizante ante el reclamo de la «gente de Santiago» (Gal 2,11-14). Había pues quienes apelaban a Santiago como modelo de observancia y lo hacían bandera de un judeocristianismo estricto. Sin embargo no hay huellas de choque entre el mismo Santiago y los líderes de la misión. Aunque, des-

que informa de la concepción virginal (19,1). Tras el nacimiento prodigioso (19,2), ésta proclama que una virgen ha dado a luz (19,3). Una amiga suya incrédula lo comprueba a su costa (20,1-4).

²⁰ Cf. Blinzler, 2 ed. (Stuttgart 1967) pp. 131-134.

²¹ Cf. *De carne Christi* 7: *Adversus Marcionem* IV 19.

²² Para la reconstrucción de la cronología paulina, remitimos a la de N. Hyldahl, *Die paulinische Chronologie*, AThD 19 (Leiden 1986) pp. 121-122.

pués de su muerte, acabasen distanciados «los de Santiago» y la Gran Iglesia, ésta mantuvo en su memoria la veneración del primero.

Hegesipo, en *Memorias V*, según Eusebio (*HE II 23,4-18*), contaba que a este Santiago, a quien todos llamaban «el Justo» y «Oblías», y que había vivido de un modo ascético en constante oración penitencial, convirtió muchos judíos, lo que provocó un tumulto. Se le reclamó que predicase contra Jesús desde el pináculo del Templo. Al dar Santiago su testimonio cristiano, le echaron abajo, lo lapidaron ²³ y lo ultimaron de un mazazo en la cabeza.

Clemente Alejandrino, en *Hypotiposes VI*, según Eusebio (*HE II 1,4*), afirmaba que el Señor, después de su resurrección había dado la gnosis a Santiago el Justo, Juan y Pedro y éstos iniciaron una cadena de trasmisión. Distinguía a este Santiago del Zebedeido y narraba su martirio arrojado desde el pináculo del Templo y golpeado hasta morir con un mazo (*HE II 1,5*).

Orígenes identifica el Santiago de Mt 13,53-58 con el de Gal 1,19, que brilló en el pueblo por su justicia y, según interpreta, Josefo atribuye la ruina del Templo a lo que hicieron con él (*In Mt. Tom. 17*). Orígenes debe estar usando un texto manipulado por judeocristianos, pues, atribuyendo esa explicación a Josefo, le reprocha no haber achacado la destrucción a lo que hicieron con Jesús (*Cels I 47; II 13*).

Eusebio tiene claro que el Santiago de 1 Cor 15,7, uno de los hermanos del Señor (*HE I 12,5*), era apelado «el Justo» por la superioridad de su virtud y fue el primer obispo de Jerusalén ²⁴, pues le había sido concedida esta sede por los apóstoles (*HE II 23,1*). Cuenta con 14 apóstoles, pues a los 12 primeros añade Pablo y Santiago el hermano del Señor, como primer obispo de la iglesia de Jerusalén (*In Is. 72 [17,5-6]*). Tras reseñar el relato de Hegesipo sobre su martirio, añade que aún los judíos razonables vieron en su martirio la causa del asedio de Jerusalén y atribuye a Josefo una afirmación explícita en este sentido, antes de recoger el relato de *Ant XX* (*HE II 23, 19-24*). Cuenta que Simeón le sucedió en la sede (*HE IV 22,4*), en la que se mantuvo ininterrumpida la sucesión, con un total de quince obispos judeocristianos, hasta la segunda guerra judía (*HE IV 5,3*). La comunidad cristiana helenística, que se afianzó en la ciudad refundada por Adriano, quiso sentirse continuadora de la anterior. En tiempos de Eusebio se veneraba el presunto trono de Santiago como una reliquia (cf. *HE VII 19*).

c) La tradición judeocristiana lo magnifica. S. Jerónimo (*De viris ill. II*) recoge del *Evangelio de los Hebreos* un relato de cristofanía pasual un tanto extraño, pues «el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció». Cuenta

²³ Josefo, *Ant XX* 9,1 sólo habla de lapidación. En cambio el 2 *ApocSant* añade algún detalle a los dados por Hegesipo.

²⁴ Cf. *HE II 1,2; III 7,8; IV 5,3; In Is. 70 (16,5)*.

luego una fracción del pan que manda preparar el Señor y celebra con Santiago el Justo.

Las Pseudoclementinas subrayan la importancia de Santiago, el hermano del Señor ²⁵, por el modo en que le interpelan en sus cartas Pedro y Clemente ²⁶. Con anacronismos manifiestos, que reflejan una composición tardía, atribuyen su ordenación apiscopal al mismo Señor y le reconocen el primado sobre toda la Iglesia ²⁷. Los *Ascensos de Santiago* (AJ), una de las fuentes del escrito básico (G), con su largo discurso antijudío de Santiago (crítico del culto sacrificial, la realeza y los profetas; pero sin nada contra el sábado, la circuncisión o la pureza ritual) R 1. 66-71, podría haber sido escrito en Pella, entre 150 y 200, por una comunidad judeocristiana, que se consideraba la heredera de la primitiva iglesia de Jerusalén ²⁸. Una comunidad que trata de discernir una línea verdadera de dos falsas: el Judaísmo, por su incredulidad en Jesús, y la Gran Iglesia, libre de la Ley, simbolizada por Pablo. Un judeocristianismo, observante de la Ley, que podía entender algunas prestaciones legales como falsas perícopas, como concesiones de Moisés ²⁹. Una comunidad judeocristiana, separada del judaísmo y sin contacto con el gnosticismo ³⁰.

Epifanio coloca a Cerinto entre los perturbadores del tiempo apostólico a los que se referiría Santiago en su carta a Antioquía reseñada en Hch 15,24 (*Pan* 28,2,3). Acusa a los ebionitas de repudiar, en su tiempo, el celibato y la continencia, de que antes se gloriaron por su apelación a Santiago el hermano del Señor (*Pan* 30,2,6). Les reprocha haber fraguado apócrifos atribuidos a Santiago, Mateo y otros discípulos (*Pan* 30,23,3), y decir que hay otros HchAp, así como el uso que hacen de *Ascensos de Santiago* ³¹, como si Santiago hubiese echado discursos contra el Templo, los sacrificios, el fuego sobre el altar y otras cosas (*Pan* 30, 16,7).

Mario Victorino dice que los simmaquianos, que vivían como judíos, se remitían a Santiago «al que consideraban un apóstol como los Doce» (*In ep. ad Gal.* 1,19). Puesto que Santiago había predicado a Jesús

25 Ps.-Clem. *EpCl* 19.2 R (Santiago el hermano del Señor); *Rec Prol* 12(15) (ad Iacobum fratrem domini).

26 Ps.-Clem. *EpP* 1,1 (Pedro a Santiago señor y obispo); *EpCl* 1,1 R (Clemente a Santiago señor y obispo de los obispos).

27 Ps.-Clem. R I 43.3 S (per Iacobum, qui a domino ordinatus est... episcopus) I 66, 5 S (omnium episcopum Iacobum) I 68.2 S (Iacobum episcoporum principem); I 73.3 S (Iacobus archiepiscopus).

28 Cf. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, TU 70 (Berlin (1958) pp. 253-254).

29 Cf. R 2. 38-46 y la *Carta a Flora de Tolomeo*.

30 Cf. R. E. Van Voorst, *The Ascent of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, SBL DS 112 (Atlanta, GA. 1989) cc. 4-5.

31 Se cree que es la obra recogida en Ps.-Clem. R I 33-71. Cf. A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, SpNT 36 (Leiden 1973) p. 51. Si bien Strecker, Berlin 1958, pp. 252-253, consideraba que la recensión conocida por Epifanio (AJ I), era diferente de la que se integró en las Pseudoclementinas (AJ II), aunque ambas tendrían una fuente común (AJ).

y vivía como los judíos, haciendo todo lo que prescribía la Ley, los judíos entendieron lo que tenían que observar (*In ep. ad Gal* 4,12).

El «judeocristianismo antiguo» es una formulación reciente, pero adecuada para designar a judíos que reconocieron la mesianidad de Jesús, aunque no todos la divinidad de Cristo; pero todos continuaron observando la Torá ³². La tradición de Santiago se mantenía viva en algunos de estos grupos; en otros parece no haber sido sino una apropiación posterior.

d) Algunos gnósticos cristianos se apropiaron de la figura de Santiago. Según Hipólito, los naasenos retrotraían sus extensas doctrinas a lo transmitido a Mariamme por Santiago el hermano del Señor (*Ref V* 7,1; X 9,3). Los valentinianos parecen adoptar a Santiago; pero a Santiago solo y no al judeocristianismo ³³.

El *Apocrito de Santiago* o *Carta de Santiago* ³⁴ se presenta con introducción epistolar como un libro secreto revelado por el Señor a Santiago y Pedro y puesto en hebreo por Santiago (1,1-28). Refiere un diálogo entre los dos apóstoles y el Cristo resucitado, pues han sido escogidos para recibir una revelación especial (2,28-39). Ambos experimentan al final un arrebató a los cielos (15,5-23). Luego Santiago envía fuera a cada uno de los discípulos, mientras él regresa a Jerusalén (16,5-11) ³⁵. En el diálogo, Cristo reprocha a Santiago y Pedro que no le han comprendido (7,2-6) o conocido (12,36-37; 14,1-2) y que otros vendrán después que le comprenderán sin haberle visto y oído (3,17-25; 12,38-13,1). Al notificarlo a los otros discípulos, éstos quedan disgustados por la revelación sobre los aún no nacidos (16,2-5). Para no provocar su resentimiento, Santiago los dispersa y vuelve a Jerusalén, a la par que ruega para obtener un puesto entre ellos (16,5-11). Se habla, pues, insistentemente de venideros (15,38-16,1). Se anuncia otra fe que sobrepujará la suya (16,15-19). Todo esto parece indicar que Santiago indica en secreto a su corresponsal que no son ni él, ni Pedro o los otros discípulos, quienes mejor han comprendido a Cristo, sino otros que vendrán después. Esto significaría que según este *ApocrSant*, el gnosticismo y no el judeocristianismo correspondería al verdadero pensamiento de Santiago tras recibir las revelaciones de Cristo ³⁶. Este documento atestigua un gnosticismo que pudo tener alguna relación con el modelo gnóstico de Valentín ³⁷.

³² Cf. S. C. Mimouni, 'Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien', NTS 38 (1992) 161-186, p. 184.

³³ Cf. S. Pétremont, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1984) p. 646, n. 23.

³⁴ NHC I 2: 1,1-16,30.

³⁵ Esto nos parece confirmar que, pese a la identificación con uno de los Doce, el autor está pensando en Santiago de Jerusalén, no en el Zebedeida.

³⁶ Cf. Pétremont, Paris 1984, pp. 646-648.

³⁷ Cf. J. Helderman, 'Anapausis in the Epistula Jacobi Apocrypha', en: R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology* (Cairo, December 1976). NHSt 14 (Leiden 1978) 34-43. En p. 43 estima que debe ser localizado en círculos gnósticos egipcios a mediados del s. II.

El *I Apocalipsis de Santiago* ³⁸ presenta una variante del valentinianismo como las enseñanzas secretas del Señor a Santiago su hermano, a quien también llama Santiago el Justo (32,1-3); pero se preocupa de aclarar que no es su hermano materialmente (24,10-17). Prevalece la forma del diálogo. Tema principal es el sufrimiento, particularmente la pasión y muerte del Señor (27,13-28,7) y el ascenso del alma tras la muerte (33,18-25). La pasión es el símbolo de una lucha cósmica centrada en Jerusalén, morada de numerosos arcontes. Por eso el Señor aconseja a Santiago salir de Jerusalén, aunque le asegura que no debe asustarse, dada la seguridad de la redención (25,10-21): el regreso al Padre preexistente. Santiago recibe el encargo de callar estas revelaciones y revelarlas sólo a Addai, que habrá de escribirlas (36,11-25). El documento parece pues procedente de un sector de ese judeocristianismo sirio que se retrotraía a Addai y que se había convertido al valentinianismo ³⁹.

El *II ApocSant* ⁴⁰ describe el sufrimiento y muerte de Santiago (61,4-63,30), hermano de leche y primo del Señor (50,11-24; 51,19-20), en línea con las predicciones del anterior. El tratado se presenta como un informe de Mareim, sacerdote y pariente de Theuda, padre de Santiago, sobre el discurso que Santiago el Justo pronunció en Jerusalén (44,11-21). Hace uso de tradiciones judeocristianas, como es el caso del relato del martirio de Santiago; pero es una composición gnóstica en que Santiago hace las veces de iluminador y redentor (55,15-56,15). Es por lo tanto exponente de una etapa tardía del gnosticismo cristiano, cuando la figura gnóstica de Jesús (49,5-25) puede ya ser desplazada por cualquier otra de la tradición cristiana, de la judía o de la pagana.

SANTIAGO EN EL EVTOM

El EvTom se abre aquí a una eclesiología. Al tiempo en que Jesús ha dejado de manifestarse en carne dentro de este mundo y sus discípulos precisan de garantes fidedignos de su revelación. Lo notable es que el log. 12 no remite a Tomás sino a Santiago el Justo. Esto nos sitúa en el ámbito de una tradición judeocristiana ⁴¹ recibida en ambiente

³⁸ NHC V 3: 24,10-44,10.

³⁹ La referencia a Santiago no es una prueba de que *en el origen del gnosticismo* hubo raíces judeocristianas. Pudo resultar de una aproximación al judeocristianismo, que habría sido cosa de Valentín y los valentinianos. Cf. Pétrement, Paris 1984, pp. 514-515.

⁴⁰ NHC V 4: 44,11-63,33.

⁴¹ Del hecho de que el log. 12, Ps-Clemente, *Rec* 1, 43, y Epifanio, *Panar.* 78, 8 son los únicos en decir expresamente que el Señor ha designado a Santiago como jefe de la Iglesia, concluía G. Quispel, 'L'Évangile selon Thomas et les Clémentines', *VigChr* 12 (1958) 181-196, pp. 190-196, que ha existido una tradición apócrifa aramea que es la base tanto del *EvTom* como del *Evangelio de los Ebionitas*, que la retoca. Luego ha precisado que una frase como la del log. 12 debe proceder de una fuente judeocristiana y ha sostenido que los dobles del EvTom muestran de modo irrefutable que el EvTom ha utilizado dos fuentes: una judeocris-

gnóstico ⁴². En sí el log. 12 contiene pura tradición judeocristiana sin nada de gnóstico ⁴³.

El judeocristianismo se abre a influjos gnósticos en la medida en que se aleja más y más de sus orígenes ⁴⁴. Quien ha recopilado el logion ha sido un gnóstico ⁴⁵, distanciado temporalmente de los días del cristianismo primitivo ⁴⁶. Entre los gnósticos hubo gente que reconoció un primado de Santiago el hermano del Señor. La biblioteca de Nag Hammadi muestra una pacífica integración de diferentes tradiciones bajo tendencia gnóstica. En el codex V un *ApocPabl* precede a los dos *ApocSant*. El subrayado de la persona y obra de Santiago quizás se deba a autores procedentes del judeocristianismo que han reelaborado su herencia como gnósticos ⁴⁷. Esto nos lleva al círculo judeocristiano ⁴⁸ en el que ha fraguado nuestro documento, una vez que se ha derivado hacia el gnosticismo. Un primer estadio, más judeocristiano, no ha sido desplazado del todo ⁴⁹, sino combinado con un segundo estadio, más

tiana y otra encratita. Ve claramente la tendencia judeocristiana en log. 12. 39, 54 e identifica la primera fuente con un evangelio judeocristiano escrito: el *Evangelio de los Hebreos*, que entiende como una traducción ampliada del *Evangelio de los Nazarenos*. Cf. Quispel, Leiden 1967, pp. 19 y 78-82. Por su parte H.-C. Puech, 'Explication de l'«Évangile selon Thomas» et recherches sur les Paroles de Jésus qui y sont réunies' (suite), *AnColFr* 61 (1961/62) 175-181, en p. 175, constata sólo que el log. 12 debe estar vinculado, si no con el *EvHeb* (que presenta a Santiago como el primero de los testigos del Resucitado), por lo menos con el judeocristianismo más estricto.

⁴² Recordemos que, según Hipólito, *Ref V* 7,1; X 9, 3, los naasenos remontaban su gnosis hasta Santiago. Eusebio de Cesarea (*HE* II 1,4) cita del libro VII de las *Hypotyposes* de Clemente Alejandrino la reseña de que el Señor resucitado dio la gnosis a Santiago el Justo, a Juan y a Pedro. Estos la transmitieron a los demás apóstoles, que la dieron a su vez a los 72 (entre ellos a Bernabé). El *ApocrSant* (NHC I 2: 1,1-16,30) se presenta como una carta de Santiago a propósito de un 'libro secreto' con las revelaciones del Señor a Santiago y Pedro. Nos preguntamos si la noticia de Clemente no es una trasposición eclesialógica de la existencia del *ApocrIn* y el *ApocrSant*.

⁴³ Contra la opinión de E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangelium* (Berlin 1961) pp. 65-67, que reconoce en el log. 12 tradición judeocristiana original, pero gnostizada.

⁴⁴ G. Strecker, 'Judenchristentum und Gnosis', en: K.-W. Tröger (ed.) *Altes Testament- Frühjudentum- Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»* (Gütersloh 1980) 261-282, en p. 264, nota que la teología y el modo de vida del cristianismo «oficial» son reasumidos e imitados por no pocos grupos judeocristianos y no faltó la reciprocidad. Creemos que el movimiento gnostizante pudo también contagiarse de uno a otro. Opinamos, como Pétremont, Paris 1984, p. 646, que la mezcla de judeocristianismo y de gnosticismo, no se coloca al comienzo del gnosticismo sino después de Valentín, ya que los primeros gnósticos han sido muy opuestos a la unión del cristianismo con el judaísmo y muy severos con el A.T.

⁴⁵ Cf. H. J. Schoeps, 'Judenchristentum und Gnosis', en: U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. StHR 1 (Leiden 1970) 528-536, en p. 528.

⁴⁶ Cf. J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und Deutsch*, TU 101 (Berlin 1967) pp. 5-7.

⁴⁷ Cf. A. Böhlig, 'Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi', en: Bianchi, Leiden 1970, 109-140, en pp. 131-139.

⁴⁸ No aclara mucho la explicación de M. Lelyveld, *Les Logia de la Vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction*. NHSt 34 (Leiden 1987) p. 22, según la cual el log. 12 se inscribe en una tradición precisa que nos revela un cierto medio, ascético, que habría especulado sobre la condición escatológica.

⁴⁹ Muchos logia del *EvTom*, como el 27 y el 12, sugieren que fueron transmitidos originalmente en un medio judeocristiano, entre los descendientes de la primitiva comunidad de Jerusalén. Cf. G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the History of the*

específicamente gnóstico, que mira como prototipo al Dídimo Judas Tomás (Incipit y log. 13).

Se ha sostenido que la yuxtaposición del logion sobre Santiago y el logion sobre Tomás podría reflejar el concepto de tradición apostólica, así como las fuentes y modo de trasmisión, de la escuela de donde procede nuestro EvTom. No es preciso reprochar al confusionismo gnóstico el no haber sentido la incoherencia entre el primado de Santiago y la suprema dignidad de Tomás. Son concepciones complementarias. La primera haría eco al reclamo de la gran Iglesia de una tradición históricamente verificable, expresada en documentos escritos. La segunda como expresión mística de la tradición secreta ⁵⁰. Es una explicación atractiva; pero falta de apoyo. Válida si el logion se centrara en Pedro o en Mateo; pero Santiago no aparece en la tradición como garante de evangelios eclesiásticos. Aparte de Sant, es sólo el pretendido autor del *Protoevangelio*, que no trata de ser alternativa de los canónicos sino complemento de sus «evangelios de la Infancia» en lo que atañe a la vida de María. Los documentos de Nag Hammadi (*1-2 ApocSant*) nos lo presentan como receptor de revelaciones secretas y, acaso confundido con Santiago, uno de los Doce ⁵¹, como autor de libros «apócrifos» (*ApocrSant* ⁵²). Pensamos que la clave está en el contexto de dispersión, por tareas misionales o cualquier otra causa, de la respuesta de Jesús en 12 B. El dato sugiere que «la gente de Santiago» (cf. Gal 2,12) derivó en comunidades de Santiago cerradamente judeocristianas, y que el logion fraguó como criterio de identificación para los viajeros o emigrantes de cualquiera de ellas. En tales comunidades marginales y poco estructuradas prendió la semilla de la gnosis sin borrar su referente institucional previo. Tal es el papel del Santiago del log. 12 completado con el del Tomás del log. 13 como referente carismático y espiritual.

LOGION 13

32 30 ... Jesús ha dicho / a sus discípulos. Hacedme una comparación y / decidme ¿a quién me asemejo? Simón Pedro / le dijo: Tú eres semejante a un ángel / justo. Mateo le dijo: / 33 1 Tú eres semejante a un filósofo / sabio. Tomás le dijo: / Maestro, mi boca no será capaz en absoluto / de que yo diga a quién te asemejas. Jesús dijo: / Yo no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has embriagado de la fuente que bulle, que yo / he hecho brotar. Y lo tomó, se separó / y le dijo tres palabras. Cuando Tomás / volvió hacia sus compañeros, le preguntaron: /

Western Diatessaron (Leiden 1975) pp. 78-79 y 103-104, quien mantiene la hipótesis de que el autor del EvTom usó una fuente judeocristiana.

⁵⁰ Cf. A. F. Walls, 'The References to the Apostles in the Gospel of Thomas', NTS 7 (1960/61) 266-270, en p. 269.

⁵¹ *ApocrSant*: NHC I 2: 1.24-25.

⁵² *Ibid.*, I, 15-35.

¿qué te ha dicho Jesús? Tomás les dijo: / Si yo os dijera una de las palabras / que me ha dicho, cogeríais piedras para / arrojarlas contra mí y saldría fuego / de las piedras que os consumiría.

Tomás el Mellizo

El contraste ente el log. 12 y 13 no se explica sólo por la combinación de dos fuentes ⁵³, pues podría entenderse también como una elaboración gnóstica sobre un material judeocristiano ⁵⁴. El logion 13 es una corrección de un punto del log. 12. Muestra que la comunidad que está tras la colección es una comunidad de Tomás. Lo más interesante de esta corrección es la función cristológica de la jerarquía. La prioridad queda dada a Tomás por ser quien mejor ha captado la semejanza de Jesús a Dios ⁵⁵.

El dicho parece una relectura gnóstica de la confesión de Pedro transmitida, con variantes notables, por la triple tradición sinóptica ⁵⁶ y, de modo más divergente, por Jn 6,66-69 ⁵⁷. En el log. 13 como en el 114 queda cuestionada la autoridad de Pedro. Aquí, Simón Pedro y Mateo dan respuestas insatisfactorias. Si para el primero, Jesús es como la más sublime de las criaturas (en probable alusión a la cristología-ángel de eclesiásticos del s. II) ⁵⁸, para el segundo es el sumo dechado de humanidad ⁵⁹.

53 Para Quispel, Leiden 1967, pp. 97-99, el log. 13 nos da a conocer el reclamo primordial de los encratitas de su segunda fuente, el *Evangelio de los Egipcios*.

54 Lo que está claro es que los logia del EvTom han sido coleccionados por un gnóstico y han pertenecido a un Corpus de escritos gnósticos. Cf. H. J. Schoeps, 'Judenchristentum und Gnosis', en: Bianchi, Leiden 1970, 528-537. A Pétremont, Paris 1984, p. 646, le parece probable que los valentinianos hayan utilizado un evangelio judeocristiano, para hacer de él, al retocarlo, el *EvTom*.

55 Cf. M. Lelyveld, Leiden 1987, p. 22.

56 Cf. Mc 8,27-30/Mt 16,13-20/Lc 9,18-21. El entero pasaje es una substitución de la narración canónica de la confesión de Pedro, con el designio de dar a Tomás la preeminencia. Cf. R. McL. Wilson, *Studies in The gospel of Thomas* (London 1960) p. 112.

57 Brown, NTS 1963, pp. 155-177, nota que sólo en Jn (1,38.41.45.49) varios discípulos aplican títulos a Jesús en orden ascendente y que hay paralelo ideológico con Jn 15,15 y terminológico con Jn 4,14; 3,34; 7,38-39 y Apoc 21,6 y 22,1. Es cierto: pero también que estructuralmente es mayor el paralelismo con el relato sinóptico.

58 La vinculación entre el Mesías y el Ángel de Dios del A.T. es una idea original cristiana. El N.T. no la conoce. Sin embargo hay una tradición firme en los antiguos escritores eclesiásticos de aplicar a Cristo el título ángel en la explicación de las teofanías del A.T. Cf. J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in den gelehrten und volkstümliche Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprung des Arianismus*, Theophaneia, 3 (Bonn 1941) pp. 34-36 y 335-336. A. Szabó, 'Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis', en: K.-W. Tröger (ed.) *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»* (Gütersloh 1980) 143-152 en pp. 149-50, nota que también entre los gnósticos, sobre todo los valentinianos, los ángeles juegan un gran papel como seres correspondientes a los pneumáticos y que también el mismo Salvador es entendido como un ángel del Pléroma (*ExTheod* 35,1; *Sophia JC*: BG 3, 78,11-17; *EvFel* 57, 34-58,1; *Protennoia*: NHC XIII 49, 15 ss.; *EvTom* log. 13). Pero si se diese por supuesto que la respuesta implica esta concepción, no se consideraría insatisfactoria.

59 Mateo, probablemente citado como el autor del evangelio más difundido en la Gran Iglesia, queda todavía peor que Pedro. Cf. E. Haenchen, 'Die Anthropologie des Thomas-

Como él mismo reconoce, es demasiado especulativa la hipótesis de Koester ⁶⁰. Imagina que la fórmula puesta en boca de Mateo, designa al que ve en Jesús un «filósofo sabio» como al autor de la fuente de logia sinópticos (Q) y la designación de Jesús por Pedro como un «ángel justo» puede ser una alusión al autor del *Evangelio de Pedro*, donde el Señor resucitado reviste una forma angélica. Además, si el autor del EvTom considerase inadecuado el mensaje «sapiencial» de Q, estaría echando piedras contra su propio tejado. La tesis de Koester es que «Q» era un librito sapiencial, lo mismo que el EvTom. Por otra parte, la escena de resurrección del *EvPe* (X 38-40) no presenta a Jesús en forma angélica. Pueden serlo los dos que le conducen al salir del sepulcro, cuya cabeza llegaba hasta el cielo; pero el resucitado queda diferenciado al decir que la suya sobrepasaba los cielos.

Sólo Tomás acierta a reconocer lo inefable ⁶¹. Lo que dice Tomás implica una aseveración cristológica trascendental. Todo lo que pertenece a esta creación perecerá o es incapaz de integración en la esfera divina. Por lo tanto es impracticable comparar cualquier parte del Reino de la Luz con las cosas de este mundo ⁶².

El centro de interés de la bendición de Mt 16,17-19 es eclesiológico. En cambio el log. 13 tiene resonancias joánicas (cf. Jn 4,14; 7,37-38) ⁶³. Pero el mismo círculo de ideas e imágenes se encuentran también en las *Odas de Salomón*, una colección de himnos de círculos cristianos gnósticos, de mediados del s. II. *OdSal* 11,6-9 y 30,5 reflejan el mismo mundo de representaciones que los log. 13 y 108. La fuente que mana a borbotones es el Revelador mismo ⁶⁴. Los log. 13, 28 y 108 podrían representar un aporte nuevo, que se desarrolló independientemente de la tradición primitiva ⁶⁵.

El hecho de que Jesús tome aparte a Tomás para decirle algo misterioso corresponde a la concepción gnóstica de la revelación reserva-

Evangelium', en: *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun* (Tübingen 1973) 207-227. en p. 223, quien entiende a Pedro como representante del cristianismo corriente.

60 Cf. Koester, en: Koester-Bovon, Turnhout 1991. pp. 79-80. Para la conexión de Mateo con Q se remite a la referencia de Papias a los «logia» compuestos por Mateo. Sobre la calificación de Q y el EvTom como «libritos sapienciales», cf. p. 71.

61 En la doctrina naassena reseñada por Hipólito (*Ref V* 9.18) la boca figura al hombre perfecto y espiritual.

62 Cf. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (London 1961) pp. 125-128.

63 El EvTom expresa como resultado del beber de esa fuente una inspiración inmediata («intoxicación») (log. 13) y el establecimiento de una recíproca identidad con el revelador, así como la comunicación de conocimiento secreto (log. 108). H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990) pp. 116-117, entiende que los dos logia y los dos dichos joánicos son variaciones de un mismo dicho; pero que es Jn quien hace alteraciones para evitar esas conclusiones. Esto nos parece una opción apriorística.

64 Cf. E. W. Saunders, 'A trio of Thomas Logia', *Biblical Research* 8 (1963) 43-59, en pp. 44-48.

65 Cf. Lelyveld, Leiden 1987. p. 112.

da a unos elegidos. Es probable que tras las «tres palabras»⁶⁶ queden especulaciones sobre el nombre inefable de Jesús, semejantes a las del *EvFel*⁶⁷, *EvVer*⁶⁸ y *HechTom* 47⁶⁹. Es una temática que puede haber derivado de especulaciones judías sobre el Nombre de Dios. En otros escritos gnósticos, como es el caso en los *ExTeod*⁷⁰, el nombre inefable está conectado con el número tres⁷¹.

Objeto de esta revelación es, por lo que sigue, la identidad gnóstica de Tomás. Se ha identificado de alguna manera con Jesús. En él se ha cumplido la promesa del log. 108⁷². Ofrece el tipo del gnóstico por excelencia⁷³. Antes Jesús ha dicho públicamente que Tomás ha ascendido a su nivel y él ya no es su maestro⁷⁴. Ahora ha debido explicitarle su condición divina. La reacción que Tomás supone en sus condiscípulos es la que se espera en un caso de blasfemia. Si Tomás se declarara «dios» querrían apedrearle; pero su poder divino se manifestaría a través de las mismas piedras. Puede que haya en esta frase una reminiscencia de Lc 19,40.

El log. 13 se encuentra resumido en *HchTom* 47:

«Y [Tomás] comenzó a decir: Jesús, misterio escondido que nos has sido revelado. Tú eres el que nos has manifestado múltiples misterios. El que me separaste en privado de todos mis compañeros y me dijiste tres palabras con las que yo me consumo y no soy capaz de decirlas a otros”.

También hay un eco de este dicho en las *Cuestiones de Bartolomé* 2.5:

«Y María les dice: No me preguntéis por este misterio, que si comenzara a contároslo, saldría fuego de mi boca y consumiría toda la tierra habitada»⁷⁵.

66 Según los Naassenos, todas las cosas provienen de una tríada original. Su *EvTom* podría haber sido una paráfrasis del nuestro. De hecho, identifican tres palabras sublimes: Caulacán, Saulasán y Zeesar (que aplican al que está arriba, al que está abajo y al que fluye hacia lo alto). Este último es el Hombre andrógino en el mundo, la vida que constituye la inefable raza de los perfectos (cf. Hipólito, *Ref V* 8,1-5). Opinamos que todo esto responde a una especulación posterior e influida por la magia.

67 NHC II 3: 53,35-54,15.

68 NHC I 3: 38,6-39,28.

69 H.-C. Puech, 'Une collection des paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Évangile selon Thomas', CRAI (1957) 146-166, en p. 156, remite a una alusión precisa al *EvTom* log. 13 en *HchTom* 47.

70 *ExTeod* 31,3-4: Los eones reconocen que lo que son, lo son por la gracia del Padre: Nombre innombrable (= Hijo), Forma y Conocimiento.

71 Cf. Gärtner, London 1961, pp. 119-125.

72 Cf. *PistSoph* c. 96.

73 Cf. Puech, *AnColFr* (1961-62) pp. 176-178; Walls, NTS 1961, p. 269.

74 B. T. Viviano, *Study as Worship. Aboth and the New Testament*, SJLA 26 (Leiden 1978) pp. 168-170, lo entiende como una comprensión gnóstica de Lc 6,40. El yo divino, en cuanto se reconoce, ya no precisa del maestro que lo ha iluminado.

75 Recogemos estos textos de W. D. Stroker, 'Extracanonical Sayings of Jesus', SBL *Resources for Biblical Study* 18 (Atlanta, Georgia 1989) pp. 27-28. Clasifica los log. 12 y 13 como A (apophthegmata) 19 y 20.

La contraposición entre Simón Pedro y Mateo por un lado y Tomás por otro puede reflejar la polémica entre el círculo gnóstico y los eclesiásticos ⁷⁶. En la tradición evangélica y Hch canónicos, Pedro es el primero de los discípulos de Jesús y también su líder después de Pascua. El evangelio atribuido a Mateo era en el s. II el evangelio eclesiástico por antonomasia. El episodio dramatiza la controversia entre la tradición pública en que se apoya la Iglesia, con sus escritos neotestamentarios y sus obispos, y la tradición secreta, la reservada a los escogidos por perfectos, en la que busca refugio la gnosis. Aún entre los escogidos hay grados. Sólo unos cuantos alcanzan el grado más elevado (log. 75) ⁷⁷.

LA TRADICION DE TOMAS

El «incipit» del EvTom copto le llama «Dídimo Judas Tomás». De Tomás (Mc 3,18 par) se dice en Jn 11,16; 20,24; 21,2 «el llamado Dídymo» (el gemelo). La raíz hebrea *ta'am* significa, en efecto, «ser doble, gemelo». Los *HchTom* 1,1 y la leyenda de Abgar (Eusebio, *HE* I 13, 4.11) ⁷⁸ lo llaman Judas Tomás. En Jn 14,22 («Judas, no el Iscariote»), las versiones siríacas sin. y cur. leen respectivamente «Tomás» y «Judas Tomás». Por lo tanto las apelaciones del EvTom tienen sólo paralelo en la tradición de Osroene. El EvTom fue usado por el autor de los *HchTom*, escritos en el Osroene en el s. III temprano y que es la continuación de la tradición siríaca oriental de Tomás representada por nuestro documento en el siglo II ⁷⁹.

La designación por el apodo «Tomás» o «Dídimo» resulta natural para distinguirlo de los otros dos Judas: Judas el de Santiago y el Iscariote (Lc 6,16; cf. Hch 1,13), del grupo de los Doce según la tradición lucana, si el tercero tenía o había tenido un hermano mellizo. Sin

⁷⁶ Pese a la opinión de Lelyveld, Leiden 1987, p. 144, de que el log. 13 es una «Schulfrage» y no un «Streitsgespräch».

⁷⁷ Cf. W. C. Till, 'New Sayings of Jesus in the recently discovered coptic «Gospel of Thomas»', BJRL 41 (1958/59) 446-458, en pp. 453-454.

⁷⁸ Según esta leyenda Jesús respondió a la carta que le hizo llegar el rey Abgar de Edesa prometiendo enviarle uno de sus discípulos. Tras la resurrección y ascensión de Jesús, Tomás, uno de los Doce, envía a Tadeo, uno de los 72 discípulos, quien predicó el acontecimiento evangélico ante el rey y los ciudadanos. El relato de Eusebio incluye las cartas intercambiadas entre Abgar y Jesús *HE* I 13,1-22). Lo sintetiza en *HE* II 1,6-7 y añade que Edesa es cristiana desde entonces. La leyenda se entiende como una anticipación de dos hechos históricos (o, al menos, de convicciones posteriores). Pues, el primero, la evangelización del Osroene por Addai en la segunda mitad del s. II, se mantiene inseguro. El segundo, la conversión al cristianismo del rey Abgar IX (s. II/III), queda lejos de estar probado. Como en el caso del «cristianismo» del emperador Felipe el Arabe, la leyenda de su conversión puede ser eco de una benevolente neutralidad para con la expansión cristiana.

⁷⁹ Lo que, sin embargo, no prueba que la tradición de Tomás fuera la forma más antigua del cristianismo en Edesa, antedatando en esa área tanto al cristianismo marcionita como al ortodoxo. Contra la opinión de H. Koester, *GNOMAI DIAPOPOI*. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity', HThR 58 (1965) 279-318, en pp. 290-293.

embargo hay que tener en cuenta la tradición que entiende a Judas, probablemente el mismo «Judas el de Santiago» de la tradición lucana, como hermano de Santiago (Jds 1), abriendo así camino a identificarlo como hermano del Señor (cf. Mc 6,3/Mt 13,55). La etimología de Tomás se prestaba entre cristianos de lengua aramea o siríaca a estimarlo no sólo como hermano de Santiago sino como su hermano mellizo. Quizás fue el recurso de los cristianos del Osroene, para no sentirse menos que los judeocristianos de Trasjordania, que se remitían a Santiago el hermano del Señor, la identificación de Tomás con Judas el hermano de Santiago y encima su mellizo. Si esto no pasa de ser una hipótesis, sí parece muy probable que la designación «Judas Tomás» haya surgido en el cristianismo de lengua aramea centrado en Edesa.

La tradición de lengua siríaca sostiene que el primer misionero de Edesa fue Addai. Los griegos lo llaman Tadeo: el enviado por Judas Tomás (Eusebio, *HE* I 13,11). Debió ser fácil pasar a la identificación del mitente con el enviado. La identificación se encuentra ya en una transcripción epigráfica griega de la *Carta de Jesús a Abgar* encontrada en Edesa («Tadeo el también Tomás») y queda atestiguada por Eteria (17,1)⁸⁰. A esta identificación pueden haber contribuido otros dos factores: 1) que en la lista de 8 que da el relato de la vocación de los 12 en el *Evangelio de los Ebionitas* está Tadeo y no Tomás; 2) que ya estaría en curso la identificación del Tadeo de Mc 3,18 y el Judas de Santiago de Lc 6,16 para resolver la disparidad de las tradiciones canónicas.

La identificación de Tomás con Judas, el hermano del Señor, parece, pues, más una confusión posterior que una tradición primitiva⁸¹.

Los cristianos de esta ciudad atribuían su origen al mandato del apóstol Tomás de predicar el evangelio en esta ciudad. Dejando esto en leyenda⁸², sí puede retrotraerse a judeocristianos el comienzo de la Iglesia siríaca. Lo que gana en seguridad si nos hacemos una imagen de la situación en Mesopotamia, donde había entonces una judería numerosa⁸³. El origen del mensaje cristiano en las tierras del Eufrates y el Tigris debe haber estado relacionado con el cristianismo arameo de Palestina. En lo que atañe al comienzo de la comunidad cristiana en Edesa, nos han llegado ciertos datos que constituyen el núcleo de la

80 Cf. P. Maraval, *Égerie. Journal de Vogaye*, SC 296 (Paris 1982) pp. 198-199.

81 Pese a la opinión de Koester, HThR 1965, pp. 297-298, inclinado a afirmar que la identidad de Judas, el hermano del Señor, y el apóstol Tomás es más probablemente una tradición primitiva que una confusión posterior: tradición primitiva sobreesida por desarrollos ortodoxos posteriores.

82 Koester, HThR 1965, pp. 296-97, que compara la tradición bajo la autoridad de Tomás con la de Pedro en Celesiria y la de Pablo en Asia Menor, no duda de que estas tradiciones tienen su origen en la actividad misionera histórica de esos apóstoles en esas áreas en que sobrevivieron sus nombres; pero, a diferencia de Pedro en Antioquía y Pablo en Asia Menor, recuerda que no tenemos otra evidencia externa de que Judas el hermano (gemelo) [sic!] de Jesús fuera de hecho el apóstol de Edesa. Juzga que esto ha de quedar como mera conjetura.

83 Cf. A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien* (Neukirchen-Vluyn 1966) pp. 29-41.

Doctrina de Addai. Un emisario de la comunidad cristiana aramea de Palestina, Tobías, contactó con la comunidad judía en Edesa y estableció allí el primer núcleo cristiano ⁸⁴.

Tomás «el Mellizo» ejerció una fascinación sobre la especulación gnóstica. Una relación de jumelazgo, sin duda, no concebida como física, sino como la del tipo del perfecto gnóstico.

En el *Diálogo del Salvador* ⁸⁵, basado en una colección de dichos comparable a «Q» y EvTom (con muchos paralelos en este último) los interlocutores del Señor son Mateo, Judas y Mariam. Es pues muy probable que este Judas sea nuestro Tomás. Mateo, Tomás ⁸⁶, Mariamme y Bartolomé son los interlocutores del discurso de revelación gnóstica de Jesús en *La Sophia de Jesucristo*, según *Pistis Sophia* 42 y 53, Felipe, Tomás y Mateo (o Matías) son los autores de los tres evangelios más considerados en determinados círculos gnósticos. En Nag Hammadi Codex II se encuentran el *EvTom*, *EvFel* y *Libro de Tomás el Atleta*.

Este último presenta los dichos secretos hablados por el Salvador a Judas Tomás y puestos por escrito por Matías, que iba paseando escuchando lo que hablaban. El Salvador le interpela como «hermano Tomás» y le explica en qué sentido ha de entender lo que se ha dicho de que es su gemelo y verdadero compañero ⁸⁷. Es un diálogo gnóstico de revelación colocado en el tiempo entre la resurrección y la ascensión (138,22-27). El individuo con quien el Salvador conversa abiertamente sobre las cosas ocultas (138,36-39), la doctrina para los perfectos (140,8-14), es nuestro Judas, el llamado Tomás (142,7-8). Este capta el mensaje, que sabe es ridículo y despreciable para el mundo (142,18-23). Tomás puede así ser misionero de la verdadera enseñanza de Jesús (142,24-26). La obra concluye con un discurso de ayes y bienaventuranzas del Salvador (143,8-145,16). Expone una enseñanza ascética en la que el encratismo sale más a luz que lo específicamente gnóstico ⁸⁸. Este libro ocupa una posición intermedia en la tradición de Tomás del ascetismo siríaco entre el *EvTom* y los *HchTom*. Primero en lo que atañe a la importancia creciente del personaje Tomás: En el primer documento es sólo el escriba de los dichos secretos de Jesús y sólo entra en escena personalmente en el log. 13. En el *LibTomAtl* el protagonista es el Salvador como maestro; pero Tomás es quien lleva adelante el diálogo por sus cuestiones y comentarios. En los *HchTom* el protagonista es Tomás y el Salvador sólo aparece ocasionalmente para confortarle e instruirle en tiempos de crisis. También por el tipo de material empleado, que si en *EvTom* es la larga cadena de dichos, en *LibTomAtl* el material de

84 Cf. A. Võobus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the Early Syrian Church*. Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 1 (Stockholm 1951) pp. 11-12.

85 NHC III 5, 120,1-147-3.

86 NHC III 4: 96,14; 108,16.

87 NHC II 7: 138, 1-13.

88 Cf. 138, 39-139,12; 139,31-140,6, 141, 4-19; 141,25-142,2.

discursos ha quedado estructurado en diálogos. En cambio en los *HchTom* se han combinado largos bloques de material narrativo legendario sobre las hazañas del apóstol con plegarias y otros materiales himnicos y discursivos para presentar la vida misionera de Tomás. Si en la primera obra sólo cuatro logia se centran en el rechazo de la vida sexual, este motivo es mucho más central en la segunda y acaba predominando claramente en la tercera. La asociación de Tomás con el motivo de la abstinencia sexual aparece como una tradición que crece a medida que se desarrolla más el interés por Tomás como misionero ⁸⁹.

Podemos decir que no entra en cuestión un documento que corresponde catalogar entre los evangelios legendarios. Los manuscritos griegos del grupo del A del *Evangelio de Tomás (de la Infancia)* presentan el «relato de Tomás el filósofo israelita»; en tanto que nuestro *EvTom* copto es una amplia colección de dichos del Señor ⁹⁰.

Los *HchTom* son los únicos que nos han llegado completos de un grupo de cinco Hechos apócrifos utilizados por los maniqueos; pero, a diferencia de los *HchPab*, *HchJn* y *HchAnd*, esta obra no queda atestiguada antes del s. IV. Parece depender de los *HchPe* y haber sido escrita a comienzos del s. III. Se reconoce que fue escrita en un ambiente judeocristiano, aunque su material judío está influido por ideas helenísticas ⁹¹. Hubo un tiempo en que esta obra fue considerada un documento clave en la historia del gnosticismo. Se sostenía que las consideraciones sobre el Redentor y la redención dentro de los *HchTom* se mueven enteramente en el cuadro del mito gnóstico del Redentor ⁹². Hoy en cambio se tiende a minimizar los rasgos gnósticos (o los más abiertos a una relectura gnóstica) ⁹³ y a subrayar un encratismo, que habría sido la línea fuerte del primitivo cristianismo siríaco ⁹⁴. Es curioso como la ciencia va de un extremo a otro. Tras el tiempo en que todo lo cristiano

89 Cf. J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender*, SBL DS 23 (Missoula, Montana 1975) pp. 233-238, que distingue dos secciones: A (h. 200), B (h. 225-250), que fueron traducidas al copto y combinadas en una redacción de h. 275.

90 No sabemos a cuál de los dos se refiere Eusebio, *HE* III 24, 4-7, cuando, después de citar libros no neotestamentarios, discutidos y conocidos por los eclesiásticos, cita entre los descartados por todos, en cuanto fabricados por los herejes, un *EvTom*.

91 Cf. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction - Text - Commentary*, SpNT 5 (Leiden 1962) pp. 20-26.

92 Cf. G. Bornkamm, *Mithos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, FRLANT 31 (49) (Göttingen 1933) pp. 8-16. En contraste A. F. J. Klijn, 'Early Syriac Christianity-Gnostic?', en: Bianchi, Leiden 1970, 575-579, destaca que el llamado mito del Redentor es algo que se encuentra en el cristianismo siríaco, antiguo y nuevo, ortodoxo y herético. Durante 750 años de ortodoxia en la Iglesia siríaca, nadie pensó en alterar la versión siríaca original del «Himno de la Perla» de los *HchTom*, aunque sí se hicieron algunas alteraciones en la traducción griega.

93 J. M. Lafargue, *Language and Gnosis. The Opening Scenes of the Acts of Thomas*, HDR 18 (Philadelphia 1985) pp. 213-216, lo atribuye a una comunidad, originalmente envuelta en tipos de oración del mundo helenístico que ha remodelado sus prácticas de oración bajo influencia de pensamiento filosófico y gnóstico. O a personas de inclinación primariamente filosófica y gnóstica, que tomaron posteriormente las prácticas de oración de algunos «cristianos de Tomás». Ninguna de estas alternativas nos parece clarificadora.

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

en Edesa se consideraba gnóstico, predomina hoy la tendencia a reconocer sólo encratismo o cristianismo judío, aunque queda firme que se da allí una forma primitiva de gnosticismo ⁹⁵. En Edesa concurrían las diferentes corrientes culturales del tiempo, que entran en consideración como posibles fuentes del gnosticismo. Los límites entre gnosticismo y no-gnosticismo no están perfilados, como lo muestra la multiplicidad de opiniones sobre Bardesanes, que desarrolló su doctrina en Edesa hasta que huyó a Armenia, a raíz de la conquista de la ciudad por Caracalla ⁹⁶.

Esta obra, compuesta en siríaco en Edesa tiene por tema la misión de Tomás hasta la India (en realidad el Irán). Orígenes, según Eusebio (*HE* III 1,1.3), y el Ps. Clemente (*R* IX 29), designan a Tomás como el apóstol de Partia. Hasta S. Efrén ⁹⁷ no se cuenta que fue a la India.

Heracleón, según Clemente Alejandrino (*Str* IV 71,3), mencionaba su muerte natural, a propósito de Lc 12,8-11. Sin embargo, en *HchTom* 164.168 y en el *Salterio* maniqueo es alanceado por unos soldados. Se encuentran desarrollos de episodios de *HchTom* en Gregorio de Tours (*Glor. Mart.* 31-32). El rey parto Gundophar, a través de los *HchTom*, llegó a la leyenda occidental como rey Gaspar. El *Opus imperf. in Mt* presenta a los reyes magos como bautizados por Tomás. Tema que desarrolla también la *Crónica monástica* siríaca de Zouqnín (s. VIII). Avanzada la Edad Media la leyenda de Tomás y de los Reyes Magos, desembocará en la del Preste Juan.

El cristianismo pudo llegar al subcontinente indio por dos diferentes caminos. Al sur por vía marítima desde Egipto, ya a fines del s. II, gracias a mercaderes que llevaban consigo el evangelio de Mt ⁹⁸. Al norte, desde Mesopotamia e Irán, en un flujo continuado. Los así evangelizados se sintieron cristianos de Tomás. Al cesar los contactos marítimos con Egipto y conectar entre sí las cristiandades del norte y sur de la India, unos y otros atribuyeron su evangelización a Tomás. La tumba de Tomás, por largo tiempo venerada en Edesa ⁹⁹, acabó localizada en la costa malabar ¹⁰⁰.

* * *

95 Cf. H. J. W. Drijvers, 'Edessa und das jüdische Christentum', *VigChr* 24 (1970) 4-33, en pp. 27-28.

96 Cf. H. J. W. Drijvers, 'Bardaisan, die Bardaisaniten und die Ursprünge des Gnostizismus', en: Bianchi, Leiden 1970, 307-313.

97 Efrén, *Himni dispersi* V-VII y *Carmina Nisibena* XLII, citados por Klijn, Leiden 1962, p. 27.

98 Eusebio (*HE* V 10,2-3) cuenta que se decía de Panteno que había ido hasta la India y allí había encontrado indígenas que tenían el evangelio de Mt; porque el apóstol Bartolomé habría predicado a esas gentes y les habría dejado ese evangelio escrito en hebreo.

99 Según la *Crónica de Edesa* 38, el a. 394 se edificó allí un gran templo para las reliquias de Tomás, traídas de la India por un mercader (cf. *HchTom* 170). Pero ya en 384, en su peregrinación por Oriente, Eteria (17,1; 19,2-3) vino a orar a este martyrium.

100 Nos ha inspirado este último esbozo la conferencia de A. Dihle, 'The Earliest Christians of India', en: *Eleventh Conference on Patristic Studies* (Oxford 19-24 August 1991).

El logion 12 no es jesuánico. Pudo fraguar a raíz del traslado de la comunidad jerosolimitana a Pella, mejor que durante la primera guerra judía hacia el tiempo de la segunda. Los dichos A y B del logion encajan en una situación de dispersión posterior a la muerte de Santiago y los precedentes judíos del dicho C sugieren una fecha ya entrado el s. II. Si el logion fraguó entre judeocristianos de Trasjordania, estos mismos son candidatos apropiados a la cuestión sobre los trasmisores de los dichos de tipo sinóptico coleccionados en el *EvTom*.

Santiago era uno de los hermanos del Señor. Aunque en el campo acatólico esté de moda la interpretación de Tertuliano y Helvidio, no hay ninguna razón histórica o literaria «obvia», que reclame entenderlo como hermano carnal. Lo excluye la fe de la Iglesia en la virginidad perpetua de María. Otra cosa son las explicaciones que se han podido dar de este parentesco. Casi sin entrar en escena durante el ministerio terreno de Jesús, fue sin embargo uno de los testigos más destacados del Resucitado y pasó pronto a ejercer un liderazgo en la comunidad de Jerusalén. A la sombra de la organización de la comunidad judía en esta ciudad, parece que ejerció sus funciones antedatando el desarrollo eclesástico del episcopado monárquico. Pudo ser uno de los motivos de que el sumo sacerdote instigase su ejecución aprovechando un interregno de procuradores romanos.

El judeocristianismo estricto, que debió tener su foco de irradiación en Pella, observante de la Ley; pero también crítico de determinadas tradiciones bíblicas, fue marginándose de la Gran Iglesia y estaba a la par separado del judaísmo. Sin embargo no mantuvo mucho su propia cohesión, pues aparece escindido en orientaciones diversas y fluctuantes. Una de las más notorias son los Ebionitas. En todo caso magnífica la figura de Santiago (*AscSant*, *PsClem*).

Hubo gnósticos cristianos que se apropiaron a su vez de la figura de Santiago. Lo mismo que podemos percibir que las sectas judeocristianas, aun en su marginación, experimentaron la influencia de la Gran Iglesia, debió llegarles la del movimiento gnóstico. Es muy improbable que surgiese entre ellos. Se explica mejor su origen en cristianos antisemitas procedentes directamente del helenismo. La reacción antijudía y la consiguiente devaluación del AT incide también de modo contradictorio en los judeocristianos influidos por la mitología gnóstica. Para estos, Santiago puede ser paradigmático de los discípulos que tardaron en comprender al Señor, pero acabaron como receptores privilegiados de sus revelaciones (*ApocrSant*). Aunque no tan llamativamente como el *EvTom*, el *1ApocrSant* es un exponente de la pervivencia de tradiciones de dichos del Señor en los círculos judeocristianos, más o menos gnostizados al ser rememorados entre los influidos por el gnosticismo. Parece que un sector del judeocristianismo sirio, que se retrotraía a Addai y después a Tomás, fue el que más claramente se adhirió al

valentinianismo. El *2ApocSant* es ya exponente del dinamismo interno gnóstico que lleva a desplazar a Jesús por cualquier otra figura histórica o mítica en su función de revelador de los misterios divinos.

Uno de estos judeocristianos pasados al gnosticismo recopiló una tradición de dichos de tipo sinóptico (independiente, pero con más largo tiempo de desarrollo no escrito) con la intención de que tuviese el carácter de propedéutica a la iniciación gnóstica. Partiendo de los logia judeocristianos (como el log. 12), e inspirándose en los dobles ya fraguados en esa tradición, compuso otros cauta o abiertamente gnósticos, como el log. 13. En la elección de Tomás como prototipo del gnóstico debe impulsarle su propia tradición cristiana local que ya se remitía a este apóstol. El autor de la compilación debió ser un sirio helenizado, más bien gnóstico, que estimó muy aprovechable la venerable tradición de dichos de la gente de Santiago. El compilador podía conocer ya los cuatro canónicos; pero los tuvo poco en cuenta para la revisión de su texto; aunque sí, como en el log. 13, como motivo inspirador de sus configuraciones más polémicas (cf. log. 3). Un proceso inconsciente de armonización del texto se daría ocasionalmente cuando la recensión siríaca o griega original fue traducida (al griego y) al copto.

Tomás pasa a ser visto como hermano del Señor cuando el judeocristianismo siríaco lo identifica con Judas el hermano del Señor, entendiéndolo que era «el Mellizo» de Santiago. Con ello el abolengo apostólico de esta comunidad no queda por debajo del de los judeocristianos de Trasjordania. Sin embargo en la relectura gnóstica, Judas Tomás, el hermano del Señor, pasa a ser su gemelo en el sentido de su «alter ego» en la esfera divina. Queda un trasfondo como el de la especulación escatológica valentiniana. Si cada pneumático regresará al Pléroma emparejado con un ángel del Salvador, a Tomás le correspondería ir con el mismo Salvador. Esto no se encuentra expresado en el *EvTom*, como tampoco otros aspectos fundamentales del mito valentiniano. Sin embargo hay otros tan claramente insinuados, que podemos entender el entero documento como una propedéutica a un gnosticismo de este tipo.

Con la salvedad de que la comunidad en que fragua el *EvTom* no parece muy propensa a la especulación teológica. La verdadera enseñanza de Jesús se entiende cada vez más como una práctica de vida ascética. Ya en el *LibTomAtl* el encratismo sale más a luz que lo específicamente gnóstico. En *HchTom* sigue predominando esa línea de fuerza del antiguo cristianismo siríaco que es el encratismo, a la par que crece la exaltación de la figura de Tomás, esta vez como misionero. Ello explica la doble recepción que tuvieron estos Hechos. Por un lado, por el encratismo y los resabios gnósticos, fueron predilectos de los maniqueos. Por otro, el cristianismo popular hizo suya la figura del apóstol

misionero que habría llegado hasta la India. El occidente medieval cristiano se apropiará de su presunta relación con los reyes magos y lo tendrá en cuenta para explicarse el origen de la cristiandad del Preste Juan.

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA

SUMMARY

GTh log. 12 could have been formed in the Transjordanian Judaeo-Christian community towards 135. This community seems to have been bearer of a tradition of Sayings of the Lord of a synoptic type.

These sayings were received by an hellenized Judaeo-Christian community in Syria. In this «Thomas community» (which identified Thomas with Judas as the «Twin Brother» of James (Jds 1), the brother of the Lord) a convert to gnosticism, compiled and extended the sayings to produce a propaedeutic to gnosticism. Log. 13 was one of the new gnostic sayings. Thomas, now seen as the spiritual «Twin Brother» of Jesus, was considered as the transmitter of Jesus' secret teachings and the gnostic par excellence.