

LA ESCATOLOGIA DEL EVANGELIO DE TOMAS (logion 3)

Tomamos como punto de partida de nuestro análisis el texto del logion 3 (NHC II 2: 80, 19-81, 5). Comienza con una polémica contra la localización cósmica del Reino para enseñar en contraste su doble vertiente de interioridad y exterioridad. De un modo típicamente gnóstico¹ asegura luego que es la gnosis la clave de esa antroposofía por la que el hombre divino se sabe tal; en contraste con el que, incapaz de ello, no sólo está inmerso en la pobreza de lo material sino que forma parte de ella.

I.—EL TEXTO

Ofrecemos nuestra traducción, poniendo entre paréntesis la transcripción de los términos coptos que nos parecen más significativos².

- 80 Jesús dijo: Si
 20 os dicen vuestros guías (*netsòkhet*):
 Mirad, el Reino (*M^entero*) está en el cielo,
 22 entonces los pájaros del cielo os precederán.
 Si os dicen: está en el mar,
 24 entonces los peces os precederán.
 Pero el Reino está de vuestro interior (*houn*) y

1 Al tratar de señalar los caracteres más significativos del gnosticismo, nos parece lo más apropiado el destacar dos aspectos básicos: un conocimiento (que sea a la vez revelado, antroposófico y redentor y un dualismo anticósmico. Se aproximan a esta perspectiva S. Arai, 'Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung', en U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, StHR 12 (Leiden 1970) 181-87; y U. Bianchi, *Ibid.* p. XX-XXI.

2 Pese a lo acostumbrado en la traducción de los textos de Nag Hammadi, no señalamos los términos que son empréstito del griego. Son los traducidos por «mar» (l. 23), «pero» (l. 25), «cuando» (l. 28), «entonces» (l. 27), «pero» (l. 2).

- 26 está en vuestro exterior (*bal*). Cuando os lleguéis
a conocer (*souôn*), entonces seréis conocidos
81 y sabréis (*eime*) que vosotros sois
2 los hijos (*šêre*) del Padre (*eiôt*) Viviente (*onh*). Pero si
vosotros no os conocéis, entonces vosotros
4 estáis en pobreza (*mⁿthêke*) y vosotros
sois la pobreza

El mismo dicho apócrifo de Jesús nos ha llegado en texto griego por el POxyr 654 n. 2. Ya de entrada ofrece una variante respecto al texto copto: *¡Si! los que nos atraen (o tiran de nosotros)*. La expresión: *Οἱ ἔλκοντες ἡμᾶς* puede reflejar un ambiente («Sitz im Leben») más antiguo y original: el de una comunidad gnóstica cuyos miembros se sienten atraídos o presionados por controversistas eclesiásticos³. En cambio la versión copta parece reflejar la situación de gnósticos que están oficialmente bajo el liderazgo eclesiástico, pero siguen ateniéndose a su doctrina secreta⁴. La siguiente variante: *¡qu!e está bajo la tierra*, puede ser una corrupción textual provocada por el paralelismo antitético con el cielo. Confirma esta impresión el que se mantenga, a renglón seguido, la mención de los peces del mar. Después: *el Rei ¡no de Dios el está dentro de vosotros [y fueral]*, no es propiamente una variante; pero interesa reseñarla por transmitirnos la formulación griega: ἐντός ὑμῶν [ἐ]στὶ [χακτός]. En la primera parte es lo mismo de Lc 17, 21. Luego. *¡Quien se!l conozca, lo encontra[rá]*, que responde a un tema gnóstico más simple y probablemente más original. La versión copta da un paso más al añadir la especulación sobre el conocimiento mutuo entre el gnóstico y su contraparte divina. Por último: *¡y cuando! os conozcáis [sabréis quel sois [hijos] del Padre v[iviente]*, recoge con mayor simplicidad y claridad las ideas antroposóficas clave del gnosticismo⁵.

3 K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag Hammadi-Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII 3) und «Testimonium Veritatis» (NHC IX 3)*, NHSt 12 (Leiden 1978) alude al log. 13 (p. 33, n. 27) y al «Incipit» del ET (p. 202, n. 23), pero no al logion 3.

4 Para Koschorke, o. c., p. 89, el *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3: 70, 13-84, 14) es el documento de la contraposición entre el cristianismo gnóstico y el ortodoxo y refleja el esfuerzo de los líderes de ambos lados por influir en la masa de los cristianos comunitarios.

5 Para J. M. Lafrance, 'Le sens de γνώσις dans l'Évangile de Vérité', SMR 5 (1962) 57-82, en p. 82, la gnosis de los primeros siglos cristianos, de la que el *Evangélio de la Verdad* expone tan nitidamente la naturaleza, es un conocimiento místico por introversión. El alma debe reencontrar su «yo» auténtico: esta parcela

El dicho trasparenta un trasfondo neotestamentario. El desarrollo polémico de la primera parte parece no ser otra cosa que un preludeo⁶ a una amplificación gnóstica, polémica, de Lc 17, 21. El sentido de Lc 17, 20b es que el Reino de Dios no viene bajo cálculos previos⁷; pero el gnóstico ha trasferido la cuestión de la temporalidad a la de la cosmología⁸. La doctrina sobre el conocimiento, en la segunda parte, tiene su raíz en una temática que ha encontrado una de sus expresiones clásicas en 1 Cor 13, 12. Las especulaciones sobre el conocimiento mutuo han podido apoyarse en la segunda parte de esa enseñanza paulina. De todas maneras, se trata de algo tan orquestado en la antigüedad que no se puede probar la dependencia directa respecto al dicho paulino. Está claro que el proceso gnóstico es radicalmente diferente del que nos enseña S. Pablo: conociendo a Dios revelado por Cristo, el pecador conocerá su miseria y la eficacia de la gracia. Aquí en cambio, puesto que el Reino está en el interior del que lo busca, para alcanzarlo hay que conocerse a sí mismo. El que conozca será conocido; pero sobre todo aprenderá el secreto de su origen, su filiación espiritual respecto a Dios⁹. También el llegar a ser de la filiación divina es un tema de la tradición canónica¹⁰; pero el paralelismo no puede concretarse más allá de esa base común.

de divinidad depositada en ella. Lo que le permitirá reunirse con Dios, un dios immanente. Es un racionalismo místico. Definición que recoge también J. E. Ménard, 'La connaissance dans l'Évangile de Vérité', ReSR 41 (1967) 1-28, en p. 28, al decir que la gnosis de los primeros siglos cristianos es un conocimiento místico por introversión.

6 Pero puede haber un eco a Rom 10, 6-8 y acaso más a Deut 30, 10-14. El dicho coincide en los mismos tres rasgos: no en el cielo, no en el mar, sino en el corazón. Deut 30 se refería a la *Torah*; pero ya 1 Bar 3, 29-30 lo trasfiere a la Sabiduría y Rom 10, 6-10 a Cristo mismo. No es sorprendente que el ET haya aplicado el mismo pasaje al Reino. Es interesante notar que Tertuliano, *Adv. Marc.* IV 35 aduce el pasaje de Deut para explicar el significado de Lc 17, 20-1. Cf. T. F. Glasson, 'The Gospel of Thomas, Saying 3 and Deuteronomy 30, 11-14', ExpT 78 (1966/67) 151-52. J. E. Ménard, 'La Sagesse et le logion 3 de l'Évangile selon Thomas', en *Studia Patristica* X, TU 107 (Berlín 1970) 137-40 ofrece más paralelos y concluye que el Reino es el conocimiento simultáneo de nosotros mismos y de Dios en un mismo acto. Es reconocer a Dios como el lugar permanente de nuestro ser original y fundamental.

7 Cf. A. Rüstow, 'Ἐντός ἡμῶν ἔστιν zur Deutung von Lc 17, 20-21', ZNW 51 (1960) 197-224, en p. 197-203.

8 La interpretación inmanentista, espiritualista, del dicho sinóptico es ajena al texto y contradice todas las expresiones neotestamentarias. La *Parusía* es siempre una sacudida cósmica. Además, si el Reino fuese un estado del alma, a quienes menos podría atribuirse es a los fariseos. Parece que la fuente de la interpretación espiritualista es la trasposición gnóstica. Cf. Rüstow, *o. c.*, p. 207-23.

9 Cf. R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique* (Neuchâtel 1961) p. 32-3.

10 Cf. Mt 5, 45; Lc 6, 35; Jn 1, 12.

II.—LA POLEMICA SOBRE EL REINO

La primera parte del logion es una polémica contra ciertos guías espirituales que enseñan una escatología intracósmica. El acento parece estar en el anticosmismo ¹¹, más que en el rechazo de una escatología trascendente y futurista. Esto da pie a pensar en una controversia antigua con círculos apocalípticos. Cabe también que lo que pudo ser un tiempo expresión de ataque contra el escenario cósmico de algunas representaciones apocalípticas, acabara siendo simple imagen para aludir a la escatología futurista y trascendente. Si admitimos esta evolución, los guías denunciados no serían otros que los líderes eclesiásticos, que, con alternativas de énfasis, mantuvieron el «ya, pero todavía no» respecto a los dones escatológicos ¹².

La controversia se centra aquí en la localización del Reino. Del Reino hablan luego una amplia serie de *logia* del ET (22, 27, 46, 49, 82, 107, 109, 113). En otros casos se especifica como el Reino de los cielos (log. 20, 54, 114) o como el Reino del Padre (log. 57, 76, 96, 97, 98, 99, 113). Son expresiones sinónimas, como resulta claro a través

11 Característico de la gnosis es su corte fundamental entre el cosmos, en su antigua amplitud, y un Ser divino no mundano. Dentro del mundo hay en el hombre un supramundano divino que se desconoce y no puede librarse por propia fuerza. Una «llamada» extramundana le trae el conocimiento de sí mismo, que rasga la prisión; trae la gnosis, que es el acontecimiento fundamental de la salvación. Salvación que será completa sólo en la separación final y definitiva del núcleo divino que hay en el hombre y el mundo. Esta separación le vuelve realmente al mundo divino. Cf. W. Foerster, 'Die Grundzüge der ptolemaischen Gnosis', NTS 6 (1959/60) 18-31, en p. 17-18. Según E. von Ivanka, 'Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike', en U. Bianchi (Leiden 1970) 317-2, en p. 319, entra pues en juego un sentimiento peculiar del mundo, una cosmovisión; no en el sentido de una imagen del mundo construida mentalmente, sino de una actitud existencial: el sentimiento de ser ajeno al cosmos, concebido como esencialmente otro. R. Crahay, 'Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique', en U. Bianchi (Leiden 1970) 323-37, recuerda que en la base de toda gnosis queda la conciencia vivida de una alienación. El gnosticismo en sentido estricto ha afirmado siempre que los dos términos de la alienación están en el hombre mismo (dualismo antroposófico). El segundo paso gnóstico es la proyección del mal en el universo. El tercer plano de la proyección es el teológico: ¿quién ha creado el mal?

12 Es posible percibir la contraposición entre la Iglesia y el Gnosticismo, desde la perspectiva gnóstica, en varios de los documentos de Nag Hammadi. Así el *Segundo Logos del Gran Seth* (NHC VII 2), el *Apocalipsis de Pedro* (NHC VI^o 3), la *Interpretación de la Gnosis* (NHC XI 1). Sobre todo en el *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3), cuya polémica anticatólica es un compendio de casi todas las cuestiones controvertidas entre Iglesia y Gnosis. Cf. K. Koschorke, 'Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag Hammadi-Traktates Testimonium Veritatis', en M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975), NHSt 8 (Leiden 1977) 43-49, en p. 43-45.

de los contenidos. Además el log. 113 hace una identificación expresa entre el Reino y el Reino del Padre.

Como en la tradición sinóptica, el carácter del Reino se explica mediante parábolas¹³; lo que no implica que la compilación sea temporalmente primitiva¹⁴. Se dice que el Reino es semejante a un pastor que quiso más a la oveja grande, excepcional, que a las otras 99 (log. 107). A un hombre que, sin saberlo, poseía en su campo un tesoro escondido (log. 109). El Reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza que, en tierra labrada, produce una gran rama, abrigo de los pájaros (log. 20). A su vez el Reino del Padre es semejante a un hombre que poseía buena semilla y no quiso arrancar la cizaña hasta la cosecha (log. 57). A un mercader que vendió todo por una perla (log. 76). a una mujer que escondió un poco de levadura en la masa e hizo grandes panes (log. 96). A una mujer que llevaba una jarra llena de harina y, al quebrarse sin notarlo, la encontró vacía (log. 97). A un hombre que puso a prueba su espada antes de matar a un personaje (log. 98).

La parábola de la oveja perdida es una versión gnóstica de la de Mt 18, 12-13/Lc 15, 4-6. Es una recensión más breve, casi esquemática, lo que no excluye algunos adornos. Estas añadiduras tienen un objetivo teológico determinado. En el log. 77 la idea de la «mayor» cambia completamente el punto de mira de los Sinópticos: el cuidado de Dios por cada persona¹⁵. El gnóstico excluye la aplicación a la conversión de los pecadores (Lc 15, 7) o a la preservación de los débiles (Mt 18, 14); porque para él la oveja más grande representa precisamente al perfecto¹⁶. El logion 109 sobre el tesoro escondido en el campo co-

13 Sólo que el papel de las parábolas del Reino en el ET es introducir al hombre que busca la gnosis en el conocimiento de su propia naturaleza y de Dios. Cf. L. Cerfaux, 'Les paraboles du Royaume dans l'Évangile de Thomas', Mu 70 (1957) 307-27, en p. 321.

14 J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian Message*, SNTSt MS 37 (Cambridge 1980) p. 94-95 nota que la parábola, familiar en el mundo judío y característica de Jesús, ya no se usa con frecuencia en la Iglesia primitiva. Pensamos que para que vuelvan a «ponerse de moda» basta con el afianzamiento de los evangelios canónicos como punto básico de referencia o las tendencias arcaizantes propias de un «revival» como el gnóstico. Lo que nos puede situar en la segunda mitad del s. II.

15 Cf. R. Summers, *The Secret Sayings of the Living Jesus. Studies in the Coptic Gospel according to Thomas* (Waco, Texas 1968) p. 25.

16 F. Schneider, 'Das Gleichnis vom verlorenen Schaf und seine Redaktion', *Kairos* 19 (1977) 146-54 corrobora la opinión corriente de que el log. 107 ha transformado la parábola de los sinópticos en un dicho gnóstico esotérico. Que su versión depende de las recensiones sinópticas y que Lc ha preservado la versión más primitiva. No nos convence la argumentación de W. L. Petersen, 'The Parable

mienza describiendo la situación de quienes permanecen al margen de la gnosis. Pasan dos generaciones que ignoran el tesoro escondido. El hijo, que podría haber labrado el campo y hallarlo, pierde su oportunidad al meterse a vendedor. En cambio el que lo adquiere, labra el campo, encuentra lo escondido y lo aprovecha de lleno¹⁷. El logion 20 cuenta la parábola del grano de mostaza de la tradición sinóptica (Mc 4, 30-32/Mt 13, 31-32/Lc 13, 18-19), de modo más breve, con coincidencias de detalle y la añadidura de algún adorno (tierra labrada, una gran rama). En la versión gnóstica hay énfasis sobre la preparación en el presente y falta de interés en la imaginería escatológica del fin¹⁸. Lo divino está ya anclado en el hombre y depende de éste que esa semilla se seque o se haga gran árbol¹⁹. La parábola del Reino del log. 57 tiene su paralelo en Mt 13, 24-30; pero ofrece un relato más reducido a lo esencial y le falta todo paralelo a la explicación alegórica escatológica que ofrece Mt 13, 38-43. Pero pese a su insistencia en la escatología realizada, el gnóstico no ha perdido del todo la perspectiva de una separación final, de una aniquilación de lo que hay en este mundo de corrupto y perezoso. Entre tanto se le plantea el mismo problema que a la comunidad de Mateo. La Iglesia actual: ¿es un «coetus sanctorum», como pretendieron los novacianos en el s. III, o es un «corpus mixtum», con su mezcla de buenos y malos, no siempre discernibles, puesto que solo Dios escruta a fondo los corazones? El gnóstico podría verse frente al mismo problema al confrontar los afiliados a la gnosis. Pudo leer la parábola en clave mitológica como explicación de la realidad, mixta de divino y material, del mundo presente. Los gnósticos son la buena semilla. El resto de los hombres, la cizaña sembrada por el enemigo. El Padre deja que crezcan ambas porque le interesa el trigo: las partículas de luz que aún deben reconocerse como tales. Es evidente que si el gnóstico

of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics', *NovTest* 23 (1981) 128-47 a favor de que el log. 107 no sea intrínsecamente gnóstico, preserve tradición independiente de los sinópticos y sea más primitivo que las versiones sinópticas. Alegando que la «oveja perdida» en el A. T. es casi exclusivamente identificada con Israel, supone que los círculos judeocristianos (?) del ET no tendrían objeción a una parábola elitista, xenófoba, que pintase a Israel como a la niña de los ojos de Dios.

17 La parábola corresponde a una historieta rabínica, atestiguada hacia el 150. Cf. Cerfaux, *o. c.*, p. 314-15, que remite a Strack-Billerbeck, *Kommentar*, I (München 1922) p. 674.

18 Cf. J. D. Crossan, 'The Seed Parables of Jesus', *JBL* 92 (1973) 244-66, en p. 258.

19 Cf. E. Haenchen, 'Literatur zum Thomasevangelium', *ThRu* 27 (1961/62) 147-78; 306-38, en p. 337.

considera que merece la pena hacer proselitismo²⁰, no carece del todo de un sentido de la historia. La parábola recibe también un sentido adecuado en clave gnóstica²¹. La parábola del mercader del log. 76 queda distanciada de la serie de parábolas de log. 63-65. Acaso porque allí los mercaderes eran los villanos de la historia y aquí se compara al Reino con la actuación avispada de un mercader. La parábola corresponde a la de Mt 13, 45-46; pero la paréntesis añadida recoge, abreviada y con variaciones, la exhortación de Mt 6, 19-20/Lc 12, 33. El sentido gnóstico de la parábola corresponde de lleno a la del pescador inteligente que se queda con el pez grande y arroja los chicos, en el log. 8. Parece que el log. 76 debería de haber ido a continuación. La exhortación no hace sino corroborar la opción del pescador por el pez grande y hermoso (log. 8) y la del mercader por la perla excepcional (log. 76). La perla en los textos gnósticos es el símbolo del «yo» divino, de la sustancia pneumática caída en la materia²². La exhortación final a buscar el tesoro imperecedero equivale a decir lo mismo, aprovechando para insistir en la necesidad gnóstica de buscar (cf. log. 2). En la versión gnóstica del log. 8, paralela a Mt 13, 47-48, el Reino de la parábola pasa a ser el hombre como tal. Esto corresponde al antropocentrismo gnóstico. Es el hombre como tal quien ha de saber descubrir que posee ya el Reino²³ y despojarse por ello de todo lo demás que esté a su alcance. El gnóstico es el pescador inteligente que, disponiendo de muchos pececillos, se queda con el grande. La parábola de la levadura del log. 96 abrevia la que

20 No cabe duda del impulso misionero de los gnósticos, pese al subrayado de la acomodación al limitado poder de captación de sus oyentes. Así en la Carta de Pedro a Felipe (NHC VIII 2: 137, 13-138, 3. Los Valentinianos (Clem. Al. *Strom.* IV 89, 2; 91, 3) y los Basilidianos (Hipólito, *Ref.* X 10, 14; VII 25, 2) tenían clara conciencia misionera. La fórmula Heracleón (frg. 17). La reclama el *Evangelio de Felipe* (NHC II 3: 80, 23-81, 14) y el *Evangelio de la Verdad* (NHC I 3: 32, 35-33, 9). Esta propaganda se dirigía a los cristianos eclesiásticos (*EvFel*: 52, 15-24), pues consideraban que la fe eclesiástica era un estado previo indispensable. Cf. Koschorke (Leiden 1978) p. 221-28.

21 Cerfaux, a. c., p. 326, cita el frg. 35 de Heracleón (comentando a Jn 4, 37) para mostrar que la parábola no está fuera de lugar en una atmósfera valentiniana.

22 Cf. J. E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, NHSt 5 (Leiden 1975) p. 177.

23 El tema de que los gnósticos llegan a ser reyes se encuentra en log. 2 y 81 y en otros círculos gnósticos: *Sobre el Origen del Mundo* (NHC II 5: 125, 3-12) *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2: 3, 25-27; 10, 1-5), *Libro de Tomás el Atleta* (NHC II 7 145, 14), *Diálogo del Salvador* (NHC III 5: 138, 11-15). Es una manera de reclamar la libertad radical del gnóstico respecto al régimen malo de este mundo. Sin que este rechazo implique un ímpetu revolucionario, sino más bien una denuncia de falsas apariencias. Los gnósticos se sitúan como una elite más allá de los sistemas políticos. Cf. F. T. Fallon, *The enthronement of Sabaoth. Jewish elements in gnostic creation myths*, NHSt 10 (Leiden 1978) p. 79-80.

encontramos en Mt 13, 33/Lc 13, 20-21. La exhortación final: «el que tenga oídos, que oiga», remite a un significado gnóstico. La mujer podría ser el equivalente de Sophia, en quien, según el mito valentiniano, tienen su origen tanto los pneumáticos (el poco de levadura) como los psíquicos y carnales del resto de la creación (los grandes panes)²⁴. También la parábola del Reino del siguiente logion 97 tiene como medio de comparación la actividad de una mujer. Esta parábola no tiene paralelo en los evangelios sinópticos. Debe de ser un apólogo popular, algo así como el tan conocido de la lechera, al que el gnóstico da su propia interpretación. La debe de considerar fácil de descubrir, puesto que no añade la llamada de atención. Puede referirse al convertido o catecúmeno de la gnosis, que pasado el tiempo se enfriaba en su entusiasmo, pierde la vinculación con los maestros de la secta y va quedando vacío de los principios que antes le llenaban. También es ajena a la tradición canónica la extraña parábola del log. 98. El significado aparente es que, quien pretenda aprestarse a hacer algo grande, debe primero probar si tiene capacidad para ello. Algo así como la parábola lucana del rey que, antes de emprender una guerra, comprueba si tiene ejército suficiente para enfrentar al adversario (Lc 14, 31-32) o la del constructor, que ha de saber si cuenta con recursos para la edificación planeada, no vaya a ocurrir que ésta quede a medio hacer y el pase a ser objeto de burla (Lc 14, 28-30). El sentido obvio es prevenir contra la confianza desmesurada en las propias fuerzas o, también, exhortar a ejercitarse y prepararse para los momentos difíciles. El gnóstico ha podido entenderlo de este modo. Pero parece más probable que, en línea con el predestinacionismo que juzga el éxito en la vida como prenda de la elección divina, el maestro gnóstico reclame una vida moral en consonancia con la realidad divina ajena al mundo, como modo de asegurarse más el conocimiento de ésta. Los gnósticos veían ante sí una severa exigencia, cuya dureza se aclara en el log. 98²⁵.

Al hablar del Reino se trata pues de una realidad única²⁶, más

24 Ireneo, *Adv. Haer.* I 8, 3 atestigua que, según los valentinianos, la mujer significa Sophia, la levadura es el Salvador y las tres medidas de harina son las tres razas de hombres: pneumáticos, psíquicos y materiales. Ménard (Leiden 1975) p. 197 considera que, al ignorar el número tres la parábola del ET, no cabe aplicar esta interpretación al log. 98. Pensamos que, si no exactamente la misma, sí en la misma línea.

25 Cf. E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomasevangelium* (Berlin 1961) p. 62.

26 El *Tratado Tripartito* (NHC I 5: 132, 16-20) dice que cuando confesamos el Reino que está en Cristo escapamos de la entera multiplicidad de formas y de la desigualdad y cambio.

valiosa que todo lo demás (log. 107, 76). Algo que el hombre puede poseer sin saberlo (log. 109), pero que hay que saber descubrir a tiempo (log. 97). Una realidad cuyo conocimiento²⁷ trasforma toda la existencia (log. 20 y 96)²⁸, que mantiene su valor pese a la situación intramundana (log. 57)²⁹ y de la que hay que asegurarse (log. 98).

El ET pondera repetidamente las condiciones para hacerse con esta realidad o entrar en el Reino. Los que se hacen pequeños conocerán el Reino (log. 46)³⁰, pues los pequeños lactantes son semejantes a los que entran en el Reino (log. 22). En el log. 46, aparte de una actitud desdeñosa hacia el nacimiento normal, no hay ninguna conexión entre llegar a ser niño y una actitud negativa hacia la sexualidad³¹. En cambio en el log. 22 queda explicitada la semejanza de los gnósticos con los pequeñuelos, en cuanto que estos son símbolo de la reducción a unidad de toda dualidad, particularmente la sexual³². El autor gnóstico conoce la recomendación evangélica de hacerse como niños para entrar en el Reino³³; pero va más allá en su concreción. El niño queda como prototipo de la unidad antecedente a la diferenciación sexual³⁴. Se trata de reducir toda dualidad (interior/

27 El *ApocrSant* (NHC I 2: 8, 23-27) dice que se puede recibir el Reino de los cielos; pero a no ser que se reciba mediante conocimiento no se es capaz de encontrarlo.

28 Por eso, si uno tiene conocimiento de arriba. Si es llamado, oye, responde, se vuelve al que le llama y asciende a él. Conoce de qué modo es llamado. Teniendo conocimiento hace la voluntad del que le llamó. Desea serle grato. Recibe descanso (*EvVerd.*: NHC I 3: 22, 2-12).

29 El bautismo de verdad, enseña el *TestVerd* (NHC IX 3: 69, 22-28), es algo distinto del bautismo eclesiástico. Es por renuncia al mundo como se lo encuentra. Nadie conoce al Dios de verdad, sino sólo el hombre que quiera olvidar todas las cosas del mundo (41, 4-8).

30 A los pequeños es a quienes corresponde el conocimiento del Padre (*EvVerd.*: NHC I 3: 19, 27-32). Según el *ApocPedr* (NHC VII 3: 80, 8-16) el Salvador dijo que por un tiempo, determinado para ellos en proporción a su error, regirán (los eclesiásticos) sobre los pequeños. Tras el cumplimiento del error, el sin edad de entendimiento inmortal se hará joven y ellos (los pequeños) gobernarán sobre esos que son sus gobernantes.

31 Cf. H. C. Kee, '«Becoming a Child» in the Gospel of Thomas', JBL 82 (1963) 307-14, en p. 309.

32 Cuando Eva estaba todavía en Adán, la muerte no existía. Cuando fue separada de él, la muerte llegó a ser. Si él de nuevo se hace completo y alcanza su ser anterior, no habrá más muerte (*EvFel.*: NHC II 3: 68, 22-26). Según el *EvFel* la enfermedad existencial de la humanidad resulta de la diferenciación de sexos. Cuando Eva se separó de Adán, quedó quebrada la unidad andrógina originaria. El objetivo de la venida de Cristo es reunir a «Adán» y «Eva» (51, 29-86, 19).

33 Cf. Mc 10, 13-15/Mt 19, 13-14 y 18, 3/Lc 18, 15-17.

34 La doctrina de la depreciación de lo femenino, desarrollada en el *Kerygma Petri* (Ps. Clem. *Hom.* 20, 2) ha sido elevada a ley fundamental en el *I Apocalipsis de Santiago* (NHC V 3: 24, 25-31). Su esperanza escatológica es que lo percedero ascienda a lo imperecedero y lo femenino a lo masculino (41, 15-19). También

exterior, masculino/femenino) a unidad. Por eso toda mujer que se haga varón entrará en el Reino (log. 114) ³⁵. Para el antifeminismo antiguo, y en particular el gnóstico ³⁶, la mujer es muy inferior al varón. Para el gnóstico es el signo manifiesto de la degeneración ³⁷ de la unidad originaria a la dualidad sexual. Como tal mujer es la expresión de la corporeidad y por lo tanto indigna de la vida. Pero el gnóstico piensa que no es sólo el varón el invitado a desprenderse de la corporeidad ³⁸, sobrepujando en primer lugar lo sexual para reconstruir la unidad. También la mujer es capaz de reandar su proceso de caída en la materialidad ³⁹, aunque su carrera sea más larga. Por de pronto ha de alcanzar el nivel ascético del varón para llegar a ser un espí-

en el *Evangelio de los Egipcios*: «He venido a disolver las obras de la feminidad» (Clem. Al. *Strom.* III 13, 92). Y en otro lugar: «Cuando lo dos sean uno y lo externo como lo interno y lo masculino con lo femenino (y) ni masculino ni femenino» (Clem. Al. *Strom.* III 9, 63. Cf. Ps. Clem. *Hom.* 16, 2). La misma idea en *Eugnostos* (NHC III 3: 78, 16-18). La depreciación del principio femenino ha hecho entender al gnóstico la caída pecaminosa de Sophia Achamoth. A. Böhlig, 'Der judische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi', en U. Bianchi (Leiden 1970) 109-40, en p. 134-35 recuerda que también el Zervanismo y, tras él, el Maniqueísmo han mostrado esa depreciación de lo femenino. Que también ha hecho suyas ideas semejantes el teólogo siríaco Afrates (*De monachis* 3: PS I, p. 256, 25 ss.). Señala pues que se trata de una postura ante lo femenino difundida en la entera Siria-Palestina y que ha marcado la ética sexual cristiana de este espacio, acaso bajo el influjo de judeocristianos.

35 El log. 114 atribuye a Jesús la virtud de atraer a sí la hembra y hacerla varón. Espíritu viviente (= masculino) dotado de la misma vida del Padre. La bajada del Espíritu que domina en la *syzygia celeste* (Cristo-Sophía) se encamina a «masculinizar» la iglesia débil, femenina, del mundo e introducirla, con la iglesia de los ángeles, en el seno de Dios. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I, 384 (Madrid, BAC 1976) p. 577.

36 La identificación de lo celeste y lo masculino, aunque se inserta en la línea de superioridad de lo masculino sobre lo femenino, afirmada por el *Timeo* 42a, juega un papel esencial en el gnosticismo. Cf. U. Bianchi, 'Le problème des origines du gnosticisme', en U. Bianchi (Leiden 1970) 1-27, en p. 13.

37 En *Sophia Jesu Christi* se sugiere que el sexo es el medio por el que se perpetúa el esclavizamiento bajo los poderes (NHC III 4: 108, 10-14). Pero el Salvador (Cristo) quebró las cadenas impuestas por los poderes y enseñó a otros a hacer lo mismo (107, 15-108, 4).

38 También la primera sección de *TomAtl* (NHC II 7: 138, 4-142, 1), que comprende tres quintos del tratado, enseña que si uno quiere ser perfecto, libre de las pasiones que abaten al alma, debe ser consciente de que habita un cuerpo bestial, abocado a la disolución. Cf. J. D. Turner, 'A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition', en M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of A. Böhlig*, NHSt 3 (Leiden 1972) 109-19, en p. 110.

39 El *Evangelio de María* (BG 8502, 1: 9, 12-20) cuenta que María se levantó, saludó a todos y dijo a sus hermanos: No lloréis ni os quejéis ni seáis indecisos, pues su gracia estará enteramente con vosotros y os protegerá. Más bien alabemos su grandeza; pues nos ha preparado y hecho hombres. *Zostrianos* (NHC VIII 1: 131, 5-10) exhorta: Huid de la locura y atadura de la feminidad y escoged para vosotros la salvación de la masculinidad. No habéis venido [a sufrir] sino a escapar de vuestra atadura.

ritu viviente⁴⁰, la mujer que se comporta como el varón gnóstico tiene también garantizada la entrada en el Reino⁴¹.

El Reino corresponde a los solitarios y elegidos (log. 49)⁴². Este logion es uno de los diez macarismos de la colección⁴³. Los solitarios han sido ya mencionados en el log. 16 como resultado de los enfrentamientos familiares. Aquí, como en el log. 75, el calificativo corresponde claramente al gnóstico⁴⁴. Los gnósticos se saben también los elegidos del Padre que vive (log. 50). Ambos términos son sinónimos de aquellos a quienes corresponde encontrar (*he*)⁴⁵ el Reino (cf. log. 1).

40 U. Bianchi, 'Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme', en U. Bianchi (Leiden 1970) 716-46, en pp. 740-41, ve en el log. 114 la presencia clara del carácter gnóstico. La identificación vida-espíritu-masculino es tajante. María será salvada justamente cuando su carácter femenino sea eliminado. No nos parece convincente la interpretación de K. H. Rengstorff, 'Urchristliche Kerygma und «gnostische» Interpretation in einigen Sprüchen des Thomasevangeliums', en U. Bianchi (Leiden 1970) 563-74, en p. 566-69, de que nuestro logion procede de una tradición que no estaba modelada por la enemistad a las mujeres típicamente gnóstica. Dice que lo que expresa Gal 3, 28 podría estar en el horizonte del logion. En línea con 1 Cor 15, 45 haría una clara referencia a la fe en la resurrección como un nuevo acto creador ligado al Cristo vivo. A su vez H. J. Schoeps, 'Judenchristentum und Gnosis', en U. Bianchi (Leiden 1970) 528-36, en p. 528, opina que el logion tiene paralelos en la tendencia ascética de un medio judeocristiano y que la depreciación del principio sexual femenino no es de ninguna manera gnóstica.

41 J. Zandee, 'Gnostic ideas on the fall and salvation', Numen 11 (1964) 13-74, en p. 70-74, concluye que el fin del proceso de salvación es la reintegración de las partes dispersas de *pneuma* en el Pléroma del que proceden. La consumación consiste en que el pneumatíco se une con su ángel en el Pléroma. Es la copia terrestre de su modelo celeste. El hombre reunido con su verdadero yo es esposo y esposa. Cuando la semilla femenina entra en el Pléroma pasa a ser el eon «Anthropos» (Teodoto, *Excerpta* 68 y 79). La diferencia entre hombre y mujer queda anulada en la consumación. G. Widengren, 'Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung', en *Liber Amicorum. Studies in honour of C. J. Bleeker*, StHR 17 (Leiden 1969) 269-81, en p. 280-81) considera que la unión del gemelo celeste con su mitad terrena nos aclara la idea de *Pistis Sophia* c. 18 y 61 de que Jesús habla en el A. T. como Espíritu. Lo hace porque el Espíritu es su propio yo más alto.

42 El *DialSalv* (NHC III 5: 120, 23-121, 2) dice que éste vino a abrir el camino. Enseñó el paso por el que pasarán los solitarios y elegidos que han aprendido del Padre puesto que han creído la verdad.

43 Log. 7, 18, 19, 49, 54, 58, 68, 69 —dos— y 103.

44 El término *monachos* se encuentra en ET log. 16, 49, 75 y en *DialSalv* (NHC III 5: 120, 25 y 121, 19). En *DialSalv* el término va ligado al de elegido (*sótp*). En *Exégesis del alma* (NHC II 6: 132, 35) se explicita el alcance de elección y unión. En la visión gnóstica el *monachos* es el elegido, que, desatado del mundo material de la carne en que había caído, ha reencontrado, por el misterio de su reunificación interior, los privilegios de su condición primera en el reino de la luz del que había salido. Corresponde exactamente con el espiritual, el perfecto gnóstico. Cf. F. Morard, 'Encore quelques réflexions sur monachos', *VigChr* 34 (1980) 395-401, en p. 395-97.

45 Sobre el motivo gnóstico del encuentro, cf. R. Trevijano, 'Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)', *Salmant* 26 (1979) 51-74, en p. 53-8.

La conclusión del log. 49: «Ya que habéis salido de él, de nuevo iréis allí», hace alusión a la mitología gnóstica que explica la salvación como un retorno a los propios orígenes divinos⁴⁶. Son los mismos que estando en el exterior hacen la voluntad del Padre (log. 99). En este último dicho tenemos la adaptación gnóstica de Mc 3, 31-35 par. Frente a los parientes de Jesús, calificados de mundanos («están en el lado exterior»), hay quienes estando en el mundo (aquí: «en estos lugares», en contraste con los lugares del Padre) no son del mundo y lo manifiestan con el cumplimiento de la voluntad del Padre. Estos, los perfectos, son la verdadera familia de Jesús y a ellos les corresponde la entrada en el Reino del Padre⁴⁷. Son también los que ayunan al mundo (log. 27)⁴⁸. Amonestación que responde a un ascetismo que es aquí consecuencia del anticosmismo gnóstico⁴⁹. En este sentido son los pobres (log. 54). Este dicho parece una simple reedición de la conocida bienaventuranza de Mt 5, 3/Lc 6, 20b. El gnóstico ha podido valorar esto con un doble alcance: a) porque se trata de una comunidad marginada, oprimida y empobrecida⁵⁰; b) porque valora «pobres» con el significado de desasidos de lo mundano y en particular de las riquezas materiales. Llama la atención este macarismo en el contexto de un documento que ha entendido tan negativamente

46 M. Harl, 'A propos des Logia de Jesus: Le sens du mot ΜΟΝΑΧΟΣ, REG 73 (1960) 464-74, en p. 471-72, dice que la expresión «solitario» del logion se explica perfectamente si damos a μοναχός un sentido que insista sobre la unidad: primitivamente los elegidos pertenecían al Reino y estaban en la unidad; después cayeron en el mundo del devenir y de la dualidad. Volverán al estado primitivo porque son *monachoi*.

47 El uso del futuro «entrarán» puede ser una referencia a la apokatástasis gnóstica, como también un eco del lenguaje habitual en los círculos eclesiásticos, por donde ha pasado el logion en el curso de la tradición catequética.

48 Esta expresión, transmitida también por POxyr I 2 y por Clem. Al. *Strom.* III 15, 99: «Felices son los que ayunan del mundo», tiene un sentido claro en el siríaco *Liber Graduum*, que emplea por lo menos cinco veces la frase «ayunar al mundo». Mundo es entendido figurativamente en el sentido joánico del mal del que los cristianos deben abstenerse. Cf. A. Baker, «Fasting to the world», JBL 84 (1965) 291-94.

49 El logion se sitúa al término de un proceso de espiritualización del ayuno, cuyo punto de partida está en la predicación profética. Cf. A. Guillaumont, ΝΗΣΤΕΥΕΙΝ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ (P. Oxyr 1, verso 1. 5-6), BIFAO 61 (1962) 15-23. Se puede constatar que el *Liber Graduum* siríaco y nuestra obra gnóstica tienen en común la espiritualización e interiorización de toda actividad. Cf. J. E. Ménard, 'Les problèmes de l'Evangile selon Thomas', en M. Krause (Leiden 1972) 59-73, en p. 69.

50 El log. 58 dice: «Féliz el que ha sufrido. Ha encontrado la vida». Este macarismo nos confronta con la situación atribulada en que se encuentra el grupo gnóstico en que ha fraguado el ET (log. 16, 54, 5, 68, 101). También el *ApocrSant* (NHC I 2: 4, 23-8, 21) trata de persecuciones y sufrimientos. Cf. J. Helderman, 'Anapausis in the Epistula Jacobi Apocrypha', en R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology* (Cairo, December 1976), NHSt 14 (Leiden 1978) 34-43, en p. 37-39.

el concepto de pobreza en el log. 3 y en el 29, haciendo del término un equivalente a todo lo material⁵¹. Todos estos, solitarios, elegidos, desmundanizados, pobres, han salido del Reino y volverán a él. El acento queda en que es un Reino ya presente⁵². No es propiamente¹ escatológico, puesto que el Reino no proviene de una espera⁵³. No se dirá: helo aquí, helo allá. Presente pero oculto, el Reino del Padre se extiende sobre la tierra y los hombres no lo ven (log. 113). La cuestión apocalíptica del día de la irrupción del Reino queda también planteada en los log. 37 y 51⁵⁴. El 113 viene a ser un doble del 51. Si los dos antes citados construyen la respuesta gnosticamente, el 113 se apoya para hacerlo en el texto de Lc 17, 20-1. Pero en su conclusión se separa de la de Lc 17, 21, tema recogido en el log. 3b, y ofrece la perspectiva del Reino presente sobre la tierra, pero invisible para los hombres comunes; aunque con ello quiere decir lo mismo que el log. 3b: «el Reino está en vuestro interior y está en vuestro exterior»⁵⁵. Porque es la esfera de luz de lo divino, que queda más allá del mundo

51 H. C. Puech, 'Explication de l'Évangile selon Thomas et recherches sur les Paroles de Jésus qui y sont réunies', AnColFr 59 (1959/60) 25-64, en p. 259, destaca la contradicción entre el lenguaje del log. 3 y el del log. 54. Piensa que la primera parte del log. 3 puede provenir de un medio judeocristiano; la segunda, que la desarrolla en un sentido gnóstico o helénico, podría tener un origen diferente.

52 H. H. Koester, 'One Jesus and Four Primitive Gospels', HThR 61 (1968) 203-247, en p. 217-19, insiste en que los dichos del ET que se refieren al Reino muestran casi siempre una tendencia a subrayar la presencia del Reino para el creyente, más que su futura venida. Para él es una cuestión abierta si tal escatología del Reino es una espiritualización gnóstica posterior de la primitiva expectación apocalíptica-cristiana o más bien una interpretación y elaboración de la proclamación original de Jesús.

53 Según el *EvFel* (NHC II 3: 73, 1-4) los que dicen que morirán primero y luego resucitarán, están en error. Si no reciben primero la resurrección mientras viven, cuando mueran no recibirán nada.

54 Los gnósticos tienen también en cuenta una escatología futurista. Según el *EvFel* (NHC II 3: 52, 25-28) los que siembran en invierno cosecharán en verano. El invierno es el mundo; el verano, el otro eon. En el *DialSalv* (NHC III 5: 120, 1-147, 23) la escatología realizada es yuxtapuesta con la futurista. Según Teodoto, *Excerpta* 83, 1-2, el reposo de los elementos espirituales sucede en el día del Señor: esto es en el Ogdoada, que es llamada día del Señor, junto a la Madre, mientras ellos tienen todavía las almas como vestidos hasta la consumación. Las otras almas fieles están junto al Demiurgo; pero en el momento de la consumación suben también ellas a la Ogdoada. Entonces se hace el banquete de bodas, común a todos los salvados, hasta que todos se hayan vuelto iguales y se conozcan el uno con el otro.

55 La frase «dentro y fuera de vosotros» es comparable con una frase, en contexto semejante, aplicada por Macarios, una vez al Espíritu y otra al alma (PG 34, 564D y 788A). El ET y Macarios concuerdan con buena parte de la **exégesis patristica** al entender ἐντός como «dentro» en el sentido de dentro del cristiano individual. Cf. A. Baker, 'Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas', VigChr 18 (1964) 215-25.

(log. 50) y a la par esa parte de la misma que cada gnóstico lleva oculta en sí. El log. 113 combate la doctrina del Reino venidero. La misma concepción queda tras el discutido log. 3: en «nosotros» está el Reino en la medida en que se trata del yo eterno del gnóstico; «está fuera» si hablamos de esa esfera de luz divina de donde vino el gnóstico y donde ha de ir de nuevo⁵⁶.

El log. 37 es una composición gnóstica que recoge elementos de la primera parábola del log. 21. Allí se trataba sólo de despojarse de lo alienante de este mundo, para devolver el campo ajeno. Aquí se explica que tal ascetismo, la prescindencia de lo corporal, particularmente la vida sexual⁵⁷, es la condición para llegar a ver al Hijo del Viviente⁵⁸. La idea básica y la experiencia decisiva del gnóstico es que el mundo es perecedero⁵⁹. Sólo lo puramente espiritual, lo incorpóreo, tiene valor⁶⁰.

En el log. 51 los discípulos plantean una típica cuestión apocalíptica, aunque ya hay una trasposición gnóstica en los términos: «¿qué día tendrá lugar el reposo de los muertos y qué día vendrá el mundo nuevo?». En lugar de preguntas por la consumación de la historia, el término de esta época de maldad, el reino mesiánico, el retorno

56 Cf. E. Haenchen (Berlín 1961) pp. 43-44.

57 Las comunidades marcionistas establecidas en el oriente arameo eran de célibes. Los valentinianos, que encontraron arraigo en Mesopotamia, pertenecían a la misma categoría radical. Taciano evaluaba el matrimonio como corrupción y fornicación. Pero en la Iglesia siríaca de Afrates el celibato no era ya considerado como un requisito para el bautismo y ser miembro de la Iglesia. Cf. A. Vööbus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the Early Syrian Church* (Stockholm 1951) p. 11-48.

58 La vinculación de niños con el quitarse los vestidos presupone la falta de sentido de culpa en los niños respecto a la desnudez. Así el desvestirse, como signo de inocencia, es la antítesis de Adán y Eva vistiéndose al constatar su culpa. Cf. Kee JBL 1963, 308-11. Se da así una exégesis de la historia del Génesis: la caída en pecado es la caída en la sexualidad. Cf. G. Quispel, 'Das Thomasevangelium und das Alte Testament', en *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann*, SpNT 8 (Leiden 1962) 243-48, en p. 244-45.

59 El mundo es una ilusión (*Tratado de la Resurrección*: NHC I 4: 48, 27-28). El Salvador dejó de lado el mundo que está pereciendo (45, 16-17). El mundo vino a ser por un error. Nunca fue imperecedero, ni lo era quien lo hizo (*EvFel*: NHC II 3: 75, 2-9). De la conversión de Sophia Achamoth ha tenido origen toda el alma del mundo y del Demiurgo. Todo el resto se ha originado del temor y del dolor. Así se ha constituido y formado la materia de la que ha surgido este mundo (Ireneo, *Adv. Haer.* I 4, 2).

60 Desempeñan aquí un gran papel pensamientos platónicos, muy conocidos y frecuentemente populares. Se hablaba a gusto entonces del menor valor de todo lo externo (Filón, *Leg. Alleg.* 3, 168; *De migrat. Abr.* 89-93; Justino, *Dial.* 8, 3; Clem. Al. *Quis dives* 18, 1.3). Así también log. 105, 3, 22 y 37. Tras estas expresiones está la idea filosófica de que el hombre debe aniquilar en sí todas las excitaciones anímicas. Entre ellas la erótica es la más llamativa. Cf. J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas*. Koptisch und Deutsch, TU 101 (Berlín 1967) p. 10-11.

de Cristo o la resurrección de los muertos, se pregunta por el reposo (ἀνάπαυσις). Esta categoría gnóstica⁶¹, que se encuentra en el log. 50 como atributo del Padre⁶², reaparece en el log. 90. El mundo nuevo es término apocalíptico, pero hay que sospecharlo encuadrado en la reinterpretación gnóstica. El mundo nuevo, no ya como recreación o trasfiguración de lo terreno por lo celeste, sino como desplazamiento de este mundo precedero por el mundo celeste. La respuesta: «Lo que esperáis ha llegado ya, pero vosotros no lo conocéis», es tajantemente antiapocalíptica y niega a primera vista toda expectativa escatológica. Lo que se espera ha llegado, pero aún está de incógnito. El que no es perfecto en la gnosis no lo capta. El gnóstico apura la línea de la «escatología realizada». Tras esta corrección básica puede sospecharse que una nueva relectura desplazó las expectativas eclesiásticas por las categorías «escatológicas» de la secta: el reposo y el mundo nuevo entendidos como presencia de la única realidad en un mundo de apariencias⁶³.

61 Los espirituales descansan en el que está en descanso (*EvVerd.*: NHC I 3: 42, 21-22). No es apropiado para el que ha llegado a estar en el lugar de descanso hablar de otra cosa (42, 41-43, 2). Recibimos el descanso cuando conocemos la verdad y descansamos en ella (*Resurr.*: NHC I 4: 44, 1-3). Cada uno de los que dan gloria tiene su lugar de descanso en la gloria que produce (*TrTri.*: NHC I 5: 70, 14-19). El hombre recibe el gozo de las cosas que son eternamente buenas en lo que es el lugar de descanso (107, 24-26). El alma salvada es tomada en el descanso de los eones (*Apócrifo de Juan.*: NHC II 1: 26, 25-32). Mientras estamos en el mundo nos es conveniente adquirir la resurrección, de manera que, cuando nos despojemos de la carne, nos encontremos en descanso (*EvFel.*: NHC II 3: 66, 16-19). Los hijos de la cámara nupcial participan del descanso (72, 23-24). La raza perfecta entrará en el lugar de su Padre y descansará en un reposo, gloria eterna e inefable, alegría incesante (*OrigMund.*: NHC II 5: 125, 5-11). Recibirán el descanso del único bueno y reinarán con el Rey (*TomAtl.*: NHC II 7: 145, 12-14). Quien quede en el descanso, descansará para siempre (*DialSalv.*: NHC III 5: 120, 3-7). El alma racional vino a descansar en el que está en descanso (*Enseñanza Autoritativa.*: NHC VI 3: 34, 32-35, 10). Descansarán en el lugar de su reposo, que es el Espíritu ingénito (*Paráfrasis de Shem.*: NHC VII 1: 29, 23-26).

62 El Paraíso del Padre es su lugar de reposo (*EvVerd.*: NHC I 3: 36, 34-39). El Padre profirió al Hijo para hablar sobre el lugar de descanso de que ha salido (40, 30-33). Su lugar de descanso es su Pléroma (41, 13-14). El Padre es descanso (*TrTri.*: NHC I 5: 55, 17). El Hijo descansa en los santos espíritus imperecederos, ya que su esencia es como la del Padre que descansa en el Hijo (58, 29-59, 1). Dios es el lugar de descanso (*Evangelio de los Egipcios.*: NHC III 2: 67, 15-17). La perfecta majestad está en descanso en la luz inefable (II *LogSeth.*: NHC VII 2: 49, 10-12).

63 El log. 51 es una negativa a la cuestión sobre el cuándo del fin y una afirmación expresa de la presencialidad del descanso. Esta presencialidad ha de entenderse primero por la relación del descanso con Jesús (log. 60, 24, 38, 59). En Jesús está presente el descanso. Está también presente mediante su mensaje (Inc., log. 1 y 18). Cf. Ph. Vielhauer, "Ανάπαυσις, zum gnostischen Hintergrund des Thomas evangelium", en *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen*, BZNW 30 (Berlín 1964) 281-99, en pp. 296-97.

El Reino se identifica también con Jesús que es su revelador⁶⁴. Por eso puede decir éste: «El que está lejos de mí, está lejos del Reino» (log. 82). En el ET el Reino no está relacionado con una segunda vida de Jesús. No está localizado ni en el tiempo ni en el espacio, sino en la experiencia. El tema del Reino del N.T. queda espiritualizado al máximo. El hombre interior es redimido por la revelación del conocimiento escondido⁶⁵.

En el log. 3 la escatología trascendente queda caricaturizada por una mención del cielo inmediato, cosmológico, poblado por pájaros. Al gnóstico le es fácil ridiculizar el concepto teológico reducido a la imaginería de una representación popular. Algo así como aquel cosmonauta soviético que presumía de no haber encontrado a Dios en su órbita celeste. El paralelismo con el mar y sus habitantes parece subrayar la misma perspectiva. Al afirmar en cambio que el Reino está en vuestro interior (*houn*) se habla del yo divino propio del gnóstico, de la participación individual en la realidad divina total. Como dice el log. 24, hay luz en el interior de un ser humano e ilumina al mundo entero⁶⁶. Esto indica que el «lugar» en que está Jesús⁶⁷, no sólo es la vida, el reposo, lo propio del Padre, sino que es la luz que se encuentra dentro del mismo gnóstico, caracterizado como hombre de luz. La luz es uno de los términos teológicos intercambiables en el ET⁶⁸. Está claro cuando Jesús dice: «Yo soy la luz, la que está por

64 El Salvador dió la revelación a sus escogidos (*ApocrSant*: NHC I 2: 15, 23-31). Jesús se reveló a todos; pero por razón de este mundo se ocultó a sí mismo frente a cada uno (*EvFel*: NHC II 3: 57, 28-58, 10). Se reveló a través de tipos e imágenes (67, 34-35). El Salvador reveló vida a los que son de la vida (*ApocPedr*: NHC VII 3: 70, 21-25). El Hijo reveló los misterios a todos los que llegan a ser hijos de la luz. Reveló las cosas imperecederas y todos los desconocidos fueron conocidos (*Trimórfica Protennoia*: NHC XIII 1: 37, 3-20).

65 Cf. B. F. Miller, A study of the theme of «kingdom» — the Gospel according to Thomas: Logion 18', *NovTest* 9 (1967) 52-60, en p. 52.

66 El gnóstico pide la redención de su eterna alma-luz (*Oración del Apóstol Pablo*: NHC I 1: A 22-23). En él habita la luz que no decae (*EvVerd*: NHC I 3: 32, 31-34). El que ha conocido al Salvador ha llegado a ser luz (*EvEgip*: NHC III 2: 67, 1-14).

67 El «lugar» es la esfera del Ser eterno, absoluto, pleno. Jesús, como el Reino, no es ni «interior» ni «exterior»; está a la par «dentro» y «fuera», inmanente y trascendente. Lo mismo que siendo intemporal es perpetuamente actual, Jesús es omnipresente. El lugar donde está Jesús es o la luz o el hombre de luz: que puede ser identificado con esa «imagen» de luz o de la luz que mencionan los log. 83, 84 y 50 y que parece corresponder al «yo» auténtico del espiritual. Cf. H. C. Puech, 'Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Evangile selon Thomas', *AnColFr* 69 (1969-70) 269-83, en p. 277-83.

68 Según los log. 24 y 77 Jesús y el Reino son idénticos con la Luz. El Comienzo y el Reino son la Luz de la que uno viene y que brilla dentro de un hombre con su verdadera esencia. Cf. Miller, *NovTest* (1967) pp. 56-59.

encima de todos. Yo soy el Todo» (log. 77). Los gnósticos son los que proceden de esta divinidad ingénita. Porque la luz ha procedido de sí misma y se ha revelado en sus imágenes: los perfectos, los salidos de la luz, los que se declaran sus hijos, los elegidos del Padre que vive (log. 50)⁶⁹. Cuando se dice en el log. 3 que el Reino está en vuestro exterior, o fuera de vosotros, la frase no implica una especie de panteísmo, en relación con el Todo divino. Queda aclarada por mitologías gnósticas, como la valentiniana, que entienden a los gnósticos como seres espirituales (pneumáticos, espermas divinos dispersos por el mundo, chispas de luz divina que han de reecontrarse y volver a la unidad de la plenitud divina originaria, de la que proceden: el Pléroma⁷⁰. Esta perspectiva es contrapartida de la del log. 40 (una cepa de viña plantada fuera del Padre será extirpada de raíz y perecerá), que puede referirse a toda la creación material. Al menos a toda aquella en que no se han instalado elementos procedentes del mundo divino. La aniquilación es el destino definitivo que aguarda a todo lo material. Ha de morir con muerte total todo lo que no «vive», o no ha sido asimilado por los vivos (log. 7); todo lo que no procede del Padre ni directa ni indirectamente. Hay pues un «exterior», ajeno al mundo, en que han de reencontrarse los hijos dispersos del Padre divino. Hay otro exterior, cósmico, que constituye la alienación intramundana. Una exterioridad que remite al Todo⁷¹ y otra que se le contrapone. Una expresión como la del log. 3 debe ponerse en el amplio contexto de las teorías gnósticas según las cuales todo dualismo debe resolverse en una unidad, lo exterior y lo interior⁷², lo trascendente y lo inmanente⁷³.

69 Sólo los «hijos de la luz» naturales, capacitados para ver, reciben el don de la iluminación. Ni los hílcos ni los psíquicos contemplan a Jesús, luz del Padre o «imagen de la luz (paterna)». Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, II, 385 (Madrid, BAC 1976) p. 126.

70 Los pneumáticos son el Pléroma, aunque habiten en el lugar de la deficiencia (*DialSalv*: NHC III 5: 139, 15-20). Son semillas del Pléroma caídas en la deficiencia (*Carta de Pedro a Felipe*: NHC VIII 2: 135, 8-136, 15). Sobre el Pléroma en el sistema valentiniano, cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I 1, 2-3.

71 El Todo va en búsqueda del Uno del que había procedido y el Todo estaba dentro de él (*EvVerd*: NHC I 3: 17, 4-9). El Todo quedaba oculto mientras el Padre del Todo era invisible (20, 15-22). Puesto que la perfección del Todo está en el Padre, es necesario para el Todo ascender a él (21, 8-11). No es apropiado hablar del Todo a una generación no instruida (*Allogenes*: NHC XI 3: 52, 15-28).

72 Para el ET log. 89 y Macarios, lo de «dentro» (el interior moral y psicológico del individuo) es lo único que cuenta. Cf. A. Baker, *VigChr* (1964) p. 217.

73 Así el Reino de los cielos está escondido y manifiesto en el Himno de los Naasenos (Hipólito, *Ref.* V 10, 2), se pasa siendo perfecto de la izquierda a la derecha (*EvVerd*: NHC I 3: 32, 5-16). Dios reposa en los elegidos y ellos en él (42, 21-38). Cf. Ménard, *Studia Patristica* X, pp. 139-40.

III.—EL CONOCIMIENTO MUTUO

La aseveración capital del log. 3 sobre el Reino queda condicionada a la captación gnóstica. El conocimiento (*souón*) es un reclamo insistente (log. 3, 5, 18, 46, 69). En el log. 3 tiene por objeto el conocimiento de sí mismo⁷⁴. Conocimiento mutuo de lo divino⁷⁵, que lleva a saberse hijo del Padre viviente; pues el que no se conoce es porque está en la pobreza y es en sí mismo pobreza. Por eso el que cree conocer al Todo, si está privado del conocimiento de sí mismo, está privado del Todo (log. 67). El Todo es la esfera de lo divino, a la que pertenece el verdadero gnóstico (log. 2). La formulación del log. 67 es paradójica. Si alguien conoce lo divino ha de ser por estar integrado en ello. En principio no se puede conocer gnosticamente al Todo sin conocerse a sí mismo como parte de él. La paradoja se explica si se contraponen un conocimiento teórico distanciado a uno práctico asimilante. Es probable que la frase vaya dirigida contra los here-siólogos, enterados de las mitologías gnósticas tanto o más que muchos sectarios; pero no por ello participantes de la gnosis⁷⁶. La gnosis nos llega mediante el conocimiento del Salvador, que se ha situado ante nosotros (log. 91)⁷⁷. Aquí la respuesta de Jesús contraponen el simple

74 Cuando la redención fue proclamada, el hombre perfecto recibió conocimiento hasta el punto de volver a su estado unitario, al lugar de dónde vino (*TrTri*: NHC I 5: 123, 3-11). Cada uno por su obra y su conocimiento revelará su naturaleza (*OrigMund*: NHC II 5: 127, 14-17). El gemelo del Salvador no debe permanecer ignorante de sí mismo (*TomAtl*: NHC II 7: 138, 7-13). Será llamado: «el que se conoce a sí mismo» (138, 14-18). Cuando el hombre se conozca a sí mismo y a Dios, quien queda sobre la verdad, será salvo (*TestVerd*: NHC IX 3: 44, 30-45, 6). Inicio de la perfección es el conocimiento del hombre; perfección completa, el conocimiento de Dios (Hipólito, *Ref. V* 8, 37-38).

75 En el *TrTri* (NHC I 5: 51, 1-104, 3) el Hijo es a la par el acto de conocer y el objeto conocido. En el primer caso, producido por los eones; en el segundo, por el Padre. Aunque los eones llegan a ser mentes independientes, siguen siendo la sustancia de la mente del Padre. Aunque el motivo tras su generación era el deseo del Padre de ser conocido por un sujeto independiente de sí, su conocimiento de él es también en un sentido el conocimiento del Padre de sí mismo. Cf. E. Thomassen, 'The Structure of the Transcendent World in the *Tripartite Tractate* (NHC I 5)', *VigChr* 34 (1980) 358-75, en p. 364-70.

76 En tanto no se conoce el «yo» verdadero, se carece de todo. La ausencia de «gnosis» corresponde al estado de pobreza. Pobreza que el log. 29 pone en contraste con la riqueza del «pneuma» (como el log. 3). En el log. 28 ese mismo estado de pobreza es caracterizado como vacuidad. Cf. H. C. Puech, *AnColFr* 64 (1964-65) 209-17, en pp. 214-16.

77 La tercera parte del *TrTri* (NHC I 5: 113, 2-138, 25) describe como el Salvador vino al mundo para liberar a la humanidad de la muerte y «restaurar todas las cosas» al Padre. El *II LogSeth* (NHC VII 2: 49, 10-70, 12) presenta la historia de la comisión del Salvador por la asamblea celeste, su descenso a la tierra, el encuentro con los poderes mundanos y su retorno al Pléroma.

conocimiento cosmológico a la cristología gnóstica. Lo mismo que en el log. 5, se trata del conocimiento de Jesús, imagen, revelador e idéntico al Padre. Conocimiento que, según el log. 5, trae consigo el de los misterios ocultos. Pero los que interrogan en el log. 91 (el gnóstico puede estar pensando en los eclesiásticos), no han sabido apreciar el tiempo de revelación⁷⁸. Conociendo pues la realidad suprema que tenemos delante, todo lo escondido será desvelado. El log. 5 desarrolla y precisa el log. 3. El primer grado de conocimiento es el conocimiento de sí⁷⁹. Segundo grado del conocimiento⁸⁰, lo que está escondido (los misterios). Para eso se precisa una revelación⁸¹.

Objeto del conocimiento es también el fin; pero esto depende del conocimiento del origen. Feliz por eso el que mantenga en el comienzo, pues conocerá el fin y no gustará la muerte (log. 18). Este dicho, que plantea expresamente la cuestión del fin, es una refutación de la escatología futurista. En lugar de mirar al término de la historia, como en la escatología apocalíptica y eclesiástica, el gnóstico remite a un retorno a los orígenes míticos⁸². Es cierto que también la tradición bíblica ha buscado describir la nueva actuación salvífica de Dios con los colores de actos salvíficos del pasado: un nuevo éxodo, una nueva alianza, una nueva creación. Pero aquí, coincidiendo con el recurso lingüístico al término griego, la ἀρχή con que se responde es la del sincretismo helenístico. La situación en la esfera divina,

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

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

80 El alcance de la iluminación, en niveles progresivamente más altos de ascenso extático, es un rasgo no sólo de la tradición platónica, sino también de la literatura apocalíptica y cristiana. Cf. J. D. Turner, 'The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom', *NovTest* 22 (1980) 324-51, en pp. 341-46.

81 Cf. Y. Janssen, 'L'Évangile selon Thomas et son caractère gnostique', *Mu* 75 (1962) 301-25, en pp. 302-6.

82 El fin es recibir conocimiento sobre el Padre, de quien vino el comienzo y a quien volverán todos los que han salido de él (*EvVerd*: NHC I 3: 37, 37-38, 4). El perfecto recibe conocimiento para volver alegremente al lugar del que vino (*TrTri*: NHC I 5: 123, 3-11): porque al fin recibirá una existencia unitaria tal como al comienzo (132, 20-28). Es necesario que cada uno entre al lugar de donde vino *OrigMund*: NHC II 5: 127, 14-17). Se ha de volver al lugar de donde se ha venido (*ApocrSant*: NHC V 3: 34, 17-18).

antes de la caída que dió su razón de ser al mundo actual⁸³. Para el gnóstico la culminación consiste en un volver a ser lo que ya fue (y lo que en el fondo sigue siendo)⁸⁴: una partícula salida de lo divino que ha de reintegrarse a su unidad original. El que esté firmemente persuadido de esta su realidad primordial, no necesitará preguntarse por ninguna culminación escatológica. Ya la conoce. Sabe que no le alcanzará la muerte total. El secreto de la salvación queda siempre en un conocimiento. Conoce el fin quien ha descubierto (*cólp ebol*) cuál fue su comienzo. Revelación que otorga Jesús a quienes llegan a conocerle (log. 5). El conocimiento de sí mismo, como procedente del origen divino, el conocimiento del Salvador, como aquel que da a conocer la identidad con lo divino, implica o acarrea el conocimiento de otras realidades, que vienen a ser sinónimas: la Verdad (log. 78), el Reino (log. 46), el Padre (log. 69) o el Padre y la Madre (log. 105)⁸⁵. Este último conocimiento implica el de toda una mitología que explica por qué los hijos del Padre, partículas de lo divino, han llegado a parar a la alienación de la existencia intramundana⁸⁶. En consecuencia, también el conocimiento de la realidad negativa del mundo (log. 56 y 80). Según el log. 56 conocer al mundo en perspectiva gnóstica es captar su carácter material, carnal, corrupto y perecedero. Verlo como un cadáver. El gnóstico no sólo encuentra

83 Encontramos variantes sobre el mito de la caída de Sophia en *ApocrJn* (NHC II: 9, 28-32, 5), *Sophia Jesu Christi* (NHC III 4: 107, 16-17), *I ApocSant* (NHC V 3: 35, 5-19), *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2: 132, 10-140, 27), *Una Exposición Valentiniana* (NHC XI 2: 22, 1-39, 39); Ireneo, *AdvHaer* I 2, 2-4; 4, 1; 5, 1; Hipólito, *Ref.* VI 30 8.

84 El ET habla de la salvación como un retorno al estado original, rechazando la división del hombre en varón y hembra. Algunos logia (3, 18, 19, 50) tienen que ver con el regreso al comienzo. Otros se refieren a la división del hombre en varón y hembra (61, 72, 105, 114). Los dos últimos citados muestran que de la predicación de «unicidad» resulta un rechazo del matrimonio. Cf. A. F. J. Klijn, 'The «Single One» in the Gospel of Thomas', *JBL* 81 (1962) 271-78, en pp. 272-73.

85 El Padre y la Madre verdaderos de Jesús, los únicos dignos de amor, no son José y María, sino el Padre celeste y el Espíritu Santo, concebido como Madre celeste o «según el pneuma» de Jesús (log. 101, 87, 80). Cf. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, p. 371. Del mismo: *La Teología del Espíritu Santo*, Estudios Valentinianos 4, AnGreg 158 (Roma 1966) pp. 69-116.

86 El mito no es parte de cada sistema gnóstico, ni es siempre el mismo en los sistemas de que forma parte. El problema de la relación con la Sabiduría judía queda en la traducción gnóstica del descenso de Sabiduría en la caída de Sophia. El acto de «hybris» de Sophia tiene dos diferentes medios de expresión. En una versión, este acto tiene un objetivo más mental o filosófico. En la otra, la imagería es totalmente sexual. En este caso, su paralelo más estrecho y probable fuente se encuentra en la mitología clásica, en versiones del nacimiento de Típhaon (o Typhoeus) y Hefhaistos. Cf. J. E. Goehring, 'A Classical Influence in the Gnostic Sophia Myth', *VigChr* 35 (1981) 16-23.

lo que le hace reconocerse como tal en una serie de aspectos positivos, sino a la par en lo que es su contrapartida (cf. log. 1). Este mundo no es digno del que lo ha reconocido como alienación, pobreza o vacío⁸⁷. El logion es uno de los que mejor describen la actitud gnóstica frente al mundo. Es un tema tan capital que no es extraño que encontremos una reduplicación de este dicho en el log. 80. La única variante es que donde aquel dice cadáver, este dice cuerpo. Está clara la identificación de lo corpóreo, corrupto y perecedero, con un cadáver.

Aparte de conocerse a sí mismo o conocer al Salvador, el ET amonesta sobre medios que facilitan tal conocimiento: hacerse pequeños (log. 46), haber sido maltratado (log. 69), no ser rey, ni grande, ni lujoso (log. 78). El log. 3 caracteriza el conocimiento gnóstico por ser un conocimiento mutuo de los hijos con el Padre que vive⁸⁸ y afirma que su carencia es una prueba de que no sólo se está en la pobreza intramundana, sino que se es meramente parte de esa pobreza. El que no se conoce como gnóstico no es espiritual, divino, celeste; sino sólo terreno, material, carnal.

Resultado del conocimiento gnóstico es saberse hijo del Padre viviente. El saber (*eime*) se presenta como efecto positivo de la revelación hecha por las palabras de Jesús (log. 43). La primera parte de este dicho plantea la cuestión cristológica de un modo que podría ser eco de Jn 8, 35. Los discípulos son como los judíos, en la medida en que ni acaban de entender el alcance de los dichos de Jesús ni han captado todavía el misterio de su identidad. No saber quiere decir, al menos, que no han traducido todavía vitalmente las consecuencias de su nuevo conocimiento. Aquí se utiliza el verbo «saber»; lo mismo que en el log. 3 el saber (*eime*) que son los hijos del Padre viviente sigue al conocer y ser conocidos (*souón*)⁸⁹. El maestro gnóstico no se contenta con una aceptación teórica de unos principios doctrinales. La gnosis debe redundar en un saber práctico⁹⁰.

87 La peculiaridad de la gnosis está en la afilada contraposición al mundo, a la vida diaria de la humanidad (log. 56 y 80). Sigue el reclamo a decidirse contra el mundo (log. 47, 27). Puede quedar detrás un mito como encontramos en diferentes formas en la mayoría de los sistemas gnósticos; pero aquí, como en el *EvVerd*, no se entra en él. Para Leipoldt (Berlín 1967) pp. 8-10, sólo resuena el mito en el log. 19.

88 Uno que tiene conocimiento es uno cuyo nombre ha pronunciado el Padre; pues aquel cuyo nombre no ha sido pronunciado es ignorante (*EvVerd*: NHC I 3: 21, 25-37). El Padre desea conceder conocimiento para poder ser conocido (*TrTri*: NHC I 5: 55, 27-35).

89 El carácter deductivo o experimental de este nuevo tipo de conocimiento se trasluce en los demás usos de *eime* (log. 21, 62, 98).

90 A la inversa, puede notarse que es la antropología gnóstica, y no la

Los pneumáticos se habén hijos del Padre viviente. La insistencia del log. 50 recae también sobre esta filiación divina⁹¹. Aparece así mismo la identidad entre hijos y elegidos. Si el log. 49 vincula solitarios y elegidos, el log. 50 deja claro que no es el elegido el que se hace solitario. La elección no es consecuencia de una opción ética, sino a la inversa: porque uno es ya hijo se reconoce como elegido y se sitúa en esta vida como solitario. Por eso sabe dar la respuesta apropiada⁹² a las cuestiones capitales de la gnosis⁹³. Es la que da sentido a la existencia presente⁹⁴ y le sirve de salvoconducto en una ascensión auténticamente escatológica⁹⁵.

ortodoxa, que excluía de la salvación todo lo hilico, la que llevaba a una intransigencia teórica absoluta; si bien, en nombre de principios más radicales respecto al «mundo», ponían en práctica un verdadero indiferentismo. Cf. J. C. Fredouille, 'Point de vue gnostiques sur la religion et la philosophie paiennes', REA 28 (1980) 207-13, en pp. 212-13.

91 Las filiaciones en el sistema de Basílides (según Hipólito) representan los diferentes niveles en el mundo espiritual, que en la especulación platónica del tiempo cubren la distancia entre el mundo espiritual y el material, la Mente Divina y el Alma Mundo. La Tercera Filiación recuerda el concepto plotiniano de Naturaleza, la parte más baja del Alma Mundo mezclada con materia, a la que da vida y movimiento. Pero el relato de Hipólito deja claro que representa un concepto más gnóstico: los hijos de Dios, los pneumáticos. Cf. M. Jufresa, 'Basílides, a Path to Plotinus', VigChr 35 (1981) 1-15, en pp. 7-9.

92 Los interlocutores anónimos del log. 50 podrían ser las potestades celestes, que los discípulos habrán de afrontar una vez liberados de sus cuerpos. Tendríamos aquí un diálogo entre los arcontes y los elegidos. Un episodio de la ascensión escatológica del alma. Cf. H. C. Puech, AnColFr 68 (1968-69) 285-97, en pp. 288-93.

93 Log. 50: «Jesús dijo: Si os dicen: ¿De dónde provenís?, Decidles: Hemos salido de la luz, de dónde la luz ha provenido de por sí misma, ¡sel ha situado! y se ha revelado en sus imágenes. Si os dicen: ¿qué sois?, decid: Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre Viviente. Si os preguntan: ¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?, decidles: Es un movimiento y un reposo».

Es el elenco de cuestiones sobre el que insiste con variaciones los más diversos sistemas gnósticos. Cf. R. Trevijano, 'El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 17, 19-24, 9)', en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado*, BiblSalmant, Est. 39 (Salamanca 1981) 217-36, en pp. 234-35.

94 G. Widengren, 'Der iranische Hintergrund der Gnosis', ZRGG 4 (1952) 97-114, en pp. 103-4, ha aducido a favor del trasfondo iranio de la gnosis, que un catecismo zoroástrico en pahlavi tiene las preguntas: «¿Quién soy. A quién pertenezco. De dónde he venido. A dónde vuelvo?». Se responde: «He venido del mundo celeste y no me he constituido mediante el mundo material. Pertenezco a Ohrmizd, no a Ahrmán; al ángel, no al diablo; al bien, no al mal». Al margen de la cuestión sobre la fecha de ese documento, hay que señalar que el planteamiento de las cuestiones, y aún respuestas similares, no bastan para circunscribir el hecho gnóstico.

Respecto a la vigencia de las cuestiones en los más diversos ámbitos socio-culturales, nos permitimos recordar el dibujo de Máximo en «El País» del 19.3.1981: una multitud desfila con pancartas que dicen: «¿Quiénes somos. De dónde venimos. A dónde nos llevan?».

95 La *EnsAut* (NHC VI 3: 22, 1-35, 24 enseña también como el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste. Cf. J. E. Ménard, 'Gnose paienne et gnose chrétienne: l'«Authenticos Logos» et les «Enseignements

El Padre es el «Deus inginitus» (log. 15) ⁹⁶. Hay una relación primordial con el Padre, que es la de Jesús, quien puede decir: «Soy el que es, salido del que es igual. Me ha sido dado lo que viene de mi Padre» (log. 61). Jesús es también la imagen por autonomasia. Por eso la luz escondida en las imágenes, se desvelará en la imagen de la luz del Padre (log. 83) ⁹⁷. Jesús es pues procedente, igual, imagen y revelación del Padre. La relación de los gnósticos con el Padre reclama escuchar su palabra y observarla (log. 79), hacer su voluntad y así llegar a entrar en su Reino (log. 99), en los lugares del Padre (log. 64). Encontrar el Reino y ver al Padre parecen sinónimos (log. 27). El verdadero gnóstico es el que ha conocido al Padre (log. 69) y tendrá en sí el signo del Padre que es un movimiento y un reposo (log. 50). El Padre viviente (*etonh*) es el Padre de Jesús, que es el Hijo del Viviente por antonomasia. Cuando lleguen a verle ya no tendrán miedo (log. 37). Es el Padre de todos los gnósticos, que cuando alcancen la identidad del que conoce y es conocido, sabrán que son sus hijos (log. 50). El viviente salido del viviente no verá ni muerte ni temor (log. 111).

El gnóstico ha heredado de la apocalíptica la convicción de que este mundo está corrupto, envejecido y encaminado a su fin. Reacciona contra la apocalíptica con su intento de sustituir una escatología futurista por otra ya realizada. Sin embargo su rechazo del mundo le lleva a reconocer el momento de su fin y describir la situación del gnóstico en esa eventualidad. Aunque en principio se desinteresa de ese fin y considere que no le atañen ni la muerte biológica ni el temor inherente a ella o a la catástrofe cósmica. El que se ha descubierto como divino sabe que el mundo perecedero le es

de Silvain» de Nag Hammadi', en *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts à M. Simon* (Paris 1978) 287-94, en pp. 287-92. *Zostrianos* (NHC VIII 1: 1, 1-132, 9) sigue un esquema de revelación que parece inspirado en los escritos apocalípticos judíos que describen la «ascensio ad coelum» de los patriarcas. Por su identificación con las glorias al comienzo de su viaje celeste, *Zostrianos* puede sobrepasar la oposición de los arcontes. La idea estaba ya anunciada en el II Enoc en la hostilidad de los ángeles de Dios a la vista del ascenso privilegiado de un hombre. Cf. M. Scopello, 'The Apocalypse of *Zostrianos* (Nag Hammadi VIII 1) and the Book of the Secrets of Enoch', *VigChr* 35 (1981) 376-85, en pp. 376-78.

⁹⁶ Es el llamado «sin un comienzo» y «sin un in», porque es ingénito e inmortal (*TrTri*: NHC I 5: 52, 2f4-53, 3). Es inmortal, ingénito, imperecedero, innombrable, ininito, incomprendible, inmensurable perfecto (*Eugnostos*: NHC III 3: 71, 13-73, 3). Antes de que nada llegase a ser fue el Padre solo quien existía (*EnsAut*: NHC VI 3: 25, 27-34).

⁹⁷ En el *I ApocSant* (NHC V 3: 25, 1-5) el Señor dice: Yo soy una imagen de El que es. He sacado la imagen de él de modo que los hijos de El que es puedan conocer qué cosas son suyas y qué cosas les son ajenas.

ajeno e indigno (log. 56, 80 y 111). Jesús mismo es llamado el Viviente en la introducción de los dichos y se presenta a sus discípulos como el que está vivo delante de ellos, en contraste con los profetas muertos (log. 52)⁹⁸. Ser viviente es una cualidad esencial del gnóstico, capaz de hacer vivo aún lo muerto que come (log. 11). La muerte aparece aquí como en el fin de un ser que en realidad no lo es. Es liberación del cuerpo (log. 5 y 6). No hay juicio en el sentido escatológico. Hay un destino de libertad de lo material (log. 49)⁹⁹. Como afirma el log. 11¹⁰⁰, los muertos no viven y los vivientes no morirán porque, pese a la muerte física aparente, éstos son imperecederos y se reintegrarán en la unidad divina.

El final del log. 3 contiene todo un manifiesto gnóstico. Se identifica la salvación con el conocimiento de la realidad divina, que se reconoce como propia. Alcanzar ese conocimiento es reconocerse espiritual, hijo pues del Padre: el Dios supremo, trascendente, desconocido. Conocimiento y realidad divina guardan una mutua relación necesaria. El que no llega a reconocerse en la perspectiva gnóstica carece de esa realidad, de esa riqueza. No sólo está inmerso en la pobreza de la materialidad, sino que forma parte de ella. El log. 29 aclara este concepto de pobreza al plantear desde un dualismo radical la alternativa entre carne/cuerpo¹⁰¹ y espíritu. Sería sorpren-

98 El log. 52 va en polémica contra el A. T. Cf. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (London 1961) pp. 150-58.

99 Cf. Summers, o. c., pp. 89-92.

100 Los vivos son los gnósticos. Los muertos son los que rechazan la gnosis o los cuerpos ligados a la materia. Que los muertos no viven va dirigido contra la esperanza de resurrección judeocristiana. La explicación del log. 11 queda corroborada por el polémico log. 18, que descarta la cuestión del «cómo» del fin. «Comienzo» y «fin» como esquema temporal son incomprensión de los discípulos. Aquí hay una clara polémica contra expectativas escatológicas. Si bien junto a este rechazo de la redención del cuerpo se da otra salida: esperar la «resurrección» con la redención en sentido gnóstico. Cf. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feidliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannes-evangelium*, WMANT 37 (Neukirchen-Vluyn 1970) pp. 155-56.

101 El *EvFel* (NHC II 3: 56, 28-30) polemiza contra los que temen resucitar desnudos (sin carne) y no saben que quienes están desnudos son los que llevan la carne. Para *TomAtl* (NHC II 7: 143, 10-15) los que tienen su esperanza puesta en la carne y en el mundo, cuyo dios es esta vida, están corrompiendo sus almas. En el *DialSalv* (NHC III 5: 143, 15-23) a la pregunta de Mateo de qué seremos revestidos cuando salgamos de la corrupción de la carne, responde que los hijos de la verdad serán benditos cuando queden desnudos. La *Enseñanza de Silvano* (NHC VII 4: 93, 34-94, 4) pide al hombre que se vuelva más bien hacia su lado humano (mente-alma) que hacia su lado animal (lo carnal). Según el *ApocrSant* (NHC I 2: 11, 38-12, 9) es el espíritu el que repara al alma, pero el cuerpo el que la mata. Para la *EnsAut* (NHC VI 3: 23, 12-22) cuando el alma espiritual fue

dente, viene a decir, que lo carnal existiese por razón de lo espiritual; pero más sorprendente todavía sería a la inversa. El gnóstico opta por la primera solución al explicar mitológicamente que una caída en el orden espiritual dió origen a todo lo material¹⁰². Sólo el mito puede explicar lo actualmente constatable, que la gran riqueza de lo espiritual se encuentra ahora alienada en la pobreza¹⁰³ de lo material. El log. 85 alude a la existencia del hombre primigenio como dotado de gran poder y de gran riqueza¹⁰⁴. Los otros usos del término «rico» en el ET (log. 63, 81 y 110) no parecen tener este sentido metafórico equivalente a espiritual. La pobreza (*m^enthêke*) queda contrastada a la riqueza del espíritu. Se refiere a la carne y a lo corporal tanto en el log. 29 como en el log. 3. «Pobre» también mantiene su sentido ambiguo; pues el log. 54 declara felices a los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos. La ideología encratita podía ser tanto lujo de intelectuales como consuelo de marginados sociales.

IV.—CONCLUSION

Cuando un maestro gnóstico compuso el logion 3 parece que su escuela mantenía su independencia respecto a la comunidad eclesiástica. A su vez los dirigentes de esta trataban de atraer a los sectarios con los contenidos de la predicación apostólica. El traductor copto parece ver en cambio a sus lectores como un círculo esotérico dentro del más amplio de la institución eclesiástica. Previene a los adheridos a la gnosis contra la enseñanza de los pastores de la Iglesia: una doctrina psíquica para los psíquicos; pero ellos están por encima en su calidad de pneumáticos.

arrojada al cuerpo llegó a hermanarse con la lujuria, odio y envidia; pues el cuerpo vino de la lujuria y ésta de la sustancia material.

102 Como muestras del mito gnóstico de la creación, puede verse el de los basilidianos (Hipólito, *Ref.* VII 21, 4), los carpocratianos (Ireneo, *Adv. Haer.* I 25, 4), el Libro de Baruc del gnóstico Justino (Hipólito, *Ref.* V 25, 7-8), los valentinianos (Ireneo, *Adv. Haer.* I 5, 3); Hipólito, *Ref.* VI 34, 8). En los textos de Nag Hammadi: *EvVerd* (NHC I 3: 17, 10-21; 24, 28-25, 3), *TrTri* (NHC I 5: 76, 2-113, 1).

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

104 La influencia de la adamología de la apocalíptica judía en la preparación de las interpretaciones gnósticas, parece más determinante aún que la de los escritos judíos sobre la Sabiduría. Cf. J. E. Ménard, 'L'Évangile selon Philippe et la Gnose', *ReSR* 41 (1967) 305-17, en pp. 311-12.

Los cristianos simples podían mirar al cielo (Act. 1, 11) como lugar de la culminación escatológica (Mc. 16, 19; Lc. 6, 23; 2 Cor. 5, 1) y aspirar a la trasfiguración de los cuerpos mortales (2 Cor. 5, 2-4; Flp. 3, 21). Esperaban otros cielos nuevos y otra tierra nueva (2 Pe 3, 13). La idea de una recreación del mundo material y una transformación del hombre carnal, aunque se hablase de un cuerpo espiritual, incorruptible e inmortal (1 Cor. 15, 35-54), chocaba al espiritualismo a ultranza del hombre antiguo. Los gnósticos sacaron las consecuencias y agudizaron el dualismo anticósmico. Partiendo del hombre mismo y una concepción antroposófica, traspasaron su conciencia de una trágica escisión al cosmos, en toda su antigua amplitud, y a la misma divinidad. Contrapusieron, con amplias variaciones, al Dios Padre trascendente y al Creador ignorante o tiránico. Frente a toda imaginaria apocalíptica y a toda proyección en el más allá de esta vida individual o de la historia humana, el gnóstico se aferra a la intuición de que lo divino está ya anclado en el hombre (log. 3 y 113). Pero por mucho que insista en la captación actual de esa realidad oculta en el hombre y en el mundo, en esa gnosis que da seguridad y libera de la ignorancia, el temor y la angustia, el gnóstico no puede perder de vista la necesidad de una separación final entre su yo profundo y todo lo que le resulta alienante (log. 57). Sin embargo, en polémica contra la escatología eclesiástica, quiere olvidar la cuestión del fin del hombre (muerte), del fin de esta historia y de este mundo (segunda venida, juicio, recreación). Quizás porque piensa que la espera en el don gratuito distrae del esfuerzo humano, la búsqueda de lo que tiene ya a su alcance. Lo mismo que siglos después se achacará a la esperanza cristiana el ser un señuelo que distrae del afán por transformar el mundo presente, el gnóstico quiere hacer de su hombre un sabio que, mediante un esfuerzo racionalista, una mística de introversión, acierte a responderse a las cuestiones que dan un sentido a la existencia. Porque el gnóstico no es sólo un soñador y un visionario. Es un hombre que quiere dar un sentido trascendente a su existencia sin salir del aquí y ahora. Su opción puede ir subrayada por todo el rigor ético de un ascetismo extremado. Al caer en el encratismo no hace sino ceder a una escala de valores muy difundida en la cultura antigua (log. 21 y 27). El gnóstico puede tener la excusa de reaccionar contra fantasías apocalípticas y concepciones religiosas populares demasiado crasas. Pero hay que decir también

que prima valores del sincretismo helenístico a costa de la novedad evangélica.

Por mucho que el hombre pretenda ser realista, comprometido, y dar sentido a su existencia presente, hay cuestiones que, limitadas a este encuadre de lo concreto e inmediato, quedan sin respuesta. Pese a todo su rechazo de la imaginiería cósmica, el gnóstico ha de plantearse las preguntas del: ¿de dónde? y ¿a dónde? (log. 50). Sobre todo la del por qué de esta existencia en que se combinan el bien y el mal, lo divino y lo mortificante (log. 56, 80 y 111). El rechazo de lo escatológico le obliga a poner el acento en mitos de los orígenes (log. 18 y 105). Pero por mucho que quiera insistir en el retorno a los orígenes, este dar la vuelta de lo andado, implica un fin. Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, el gnóstico ha de imaginar un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49). El «puchero sincretista» le provee de abundantes materiales para ello. Las antiguas tradiciones sobre ascensiones celestes del alma, desde el más remoto chamanismo hasta los relatos de los apocalípticos judíos sobre arrebatos celestes de patriarcas o profetas, pasando por el éxtasis de S. Pablo (2 Cor 12, 1-4), ofrecieron contenidos a esta mitología escatológica. El autor del ET procura no perderse en ella (log. 37, 51 y 113). Sin embargo deja traslucir en el log. 50 un episodio del ascenso celeste de otras tradiciones gnósticas. Pese al intento que hace por «desescatologizarlo», se trasparenta el diálogo entre el espíritu que asciende y los arcontes cósmicos que tratan de frenarlo. Para entender la tensión escatológica propia del ET, y en distinta medida de otros documentos gnósticos, hay que dibujar una elipse que tenga como focos el log. 3 y el 50.

En la tradición cristiana el gnosticismo herético del s. II ha sido quizás el intento más extremado por satisfacer el ansia de trascendencia con una «escatología realizada». Las incoherencias del ET reflejan la insuficiencia e insatisfacción que se repite en otros intentos por concentrar el esfuerzo cristiano en una simple visión ideológica o en un esfuerzo exclusivo por transformar el mundo presente.

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA