

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA Y PATROLOGIA

J. P. Martín, *Filón de Alejandria y la génesis de la cultura occidental*, Oriente-Occidente 4 (Buenos Aires: Ediciones Depalma 1986) XI, 168 pp.

El autor toma como punto de partida el análisis de las «contradicciones» (que prefiere llamar «antinomias») atribuidas a Filón en uno de sus temas cruciales: el hombre. Estudia el resultado de una trasposición: el de la oposición griega de lo inteligible y sensible hacia la concepción religiosa de lo fundado en sí mismo (Dios) y lo infundado en sí mismo (creatura).

Comienza por el análisis de la *dualidad del hombre*. Para Filón lo característico humano es la frontera, la tensión, el éxodo. La estructura del hombre despliega permanentemente juegos de oposición (gravitaciones) que se desplazan desde la nada hasta Dios. La unión del cuerpo y el alma implica una jerarquía, o un encuentro, entre lo superior y lo inferior, como signo principal de todo lo existente, que es «convergencia» de divergentes. Cada una de las esferas del cuerpo y el alma está presidida por una entidad superior. Se llaman intelecto y sensibilidad, otra de las grandes bipolaridades del lenguaje filoniano y helenístico. Tanto el macrocosmos como el microcosmos están presididos por un *nous*: Dios y el intelecto. Se debe excluir en Filón la existencia real de un Hombre celeste. No hay mito del «Anthropos». No hay otro hombre diverso del que camina por esta tierra. El intelecto se convierte en la naturaleza a la cual se acerca. Según la dirección de su marcha estaría el hacerse divino o humano, incorruptible o corruptible. La inmortalidad no la tiene el *nous* por sí mismo, sino que la debe recibir del *pneuma*. En general *pneuma* es una fuerza que sobreviene al hombre desde Dios, para que el hombre (el *nous*) pueda lograr su destino en Dios. La tensión antropológica puede expresarse mediante la oposición espíritu y carne, que son dos esferas contrapuestas. Nunca dos componentes antropológicos llamados a una síntesis. Hay tres tipos de oposición que marcan diversamente los dos polos entre los que el hombre gravita: a) noético (inteligible-sensible), b) ético (bien-mal), c) ontológico (Increado y creado).

Sobre la *unidad del hombre* nota que la antropología filoniana no se organiza sobre la idea de un espíritu corporizado transitoriamente. El compuesto humano es uno porque el *nous* engendra actividad y reina sobre todas las regiones psíquicas y somáticas, mediante sus potencias. El centro de gravedad que unifica al hombre parecería ser un principio divino presente en

él. *Logos* y *pneuma* pueden ser intercambiados lexicalmente. Ambos significan la donación al hombre de un principio divino.

El c. 3 trata de *la imagen de Dios*. Para Filón el lugar central del intelecto en el compuesto humano es un camino analógico para hablar de Dios. Es el intelecto mismo del hombre el que ofrece la analogía para inferir la trascendencia de Dios. Hay un camino descendente, desde Dios hasta los seres particulares, y otro ascendente, desde éstos hacia Dios. Lo que Filón describe, mediante la oposición entre el hombre arquetípico y el terrestre, es la distinción que hay entre el que progresa y el perfecto, entre el sometido al mal y el virtuoso. Hay cuatro caminos posibles para comprender al mundo, recibidos históricamente por la cultura en que vivió Filón: el griego (un mundo que contiene lo inteligible y lo sensible), el persa (dos mundos separados), el hebreo (Dios que crea el mundo) y el gnóstico (Dios opuesto al mundo). La ambigüedad del mundo, como residencia de Dios y como lugar de corrupción, no encuentra su explicación ni en Dios ni en el mundo, porque ambos poseen una relación plena y perfecta, sino en el hombre; porque es el que lleva en sí dos posibilidades: someterse a Dios o entregarse al mundo. Esto no es gnóstico, aunque pueda ser interpretado por una mentalidad gnóstica. Si algo existe fuera de Dios, como es el caso de lo creado, no puede tener otro sentido que manifestar la bondad divina y retornar a su fuente como liturgia universal. Filón ha concebido su cosmología desde la antropología y esta desde la teología.

En la *recapitulación* nuestro autor destaca que la forma del texto filoniano ya es en sí misma conflictiva, pues injerta sistemáticamente el discursar analítico-sintético de la filosofía griega en la forma propia de la exégesis judía. El conflicto de las formas se apoya en una de las más audaces ideas hermenéuticas de la historia: la presuposición de una identidad entre filosofía y Palabra revelada; por cuanto ambas tienen su origen en la misma fuente, Dios, aunque por caminos distintos. Las leyes que le llevan a interpretar el texto son principios que formulan conceptualmente (filosofía) ideas básicas del pensamiento judeohelenístico (exégesis). J. P. Martín ha identificado en su lectura tres niveles de criterios: a) verdades absolutas que corresponden solamente a Dios; b) verdades paradójicas que corresponden a la relación del Ser o Causa con su obra o con el hombre, c) verdades pedagógicas que tratan del hombre que realiza su itinerario ético. El hombre es considerado *methorios* o intermedio entre las máximas polaridades: noéticas (sensible-inteligible), éticas (bien-mal) y ontológicas (Creador-creación). El hombre queda determinado como sujeto de acción, más que como esencia o categoría. Su verdadero «yo» es la conciencia moral, que guarda como tarea el saberse regalado a sí mismo. La subjetividad absolutamente donadora (Dios) requiere como contrapartida la subjetividad absolutamente receptora (el hombre). La valoración del mundo queda supeditada a la ubicación que tome frente a él la acción humana. La contraposición entre el ser y el no ser es el objeto más hondo de la autoconciencia. Se trata en primer lugar de conocer-se como vacío para emigrar hacia Dios.

La monografía concluye con la bibliografía, índice de lugares de Filón e índice de autores. Nos dice el autor que es la primera dedicada en nuestra lengua al Alejandrino. Es una valiosa primicia. Nos ofrece una visión sintética de la antropología filoniana, presentada con sencillez, claridad y sobre fundamentos precisos. Lamentamos que este contenido no haya quedado reflejado en el título. El actual resulta desorientador; pues nuestro autor alude a la tesis de H. A. Wolfson, quien descubre en Filón los fundamentos

de la filosofía religiosa judía, cristiana e islámica, sin ahondar en ella. Tampoco trata de la influencia de Filón sobre personalidades como Clemente Alejandrino, Orígenes o Ambrosio («Philo latinus»). Ni entra en las discusiones recientes sobre Filón y los orígenes del gnosticismo o el cristianismo primitivo. Cuestiones candentes en varios de los libros que a continuación reseñamos.

R. Trevijano

P. Hofrichter, *Im Anfang war der «Johannesprolog». Das urchristliche Logosbekenntnis - die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, BU 17 (Regensburg: F. Pustet 1986) 481 pp.

Para delimitar *el problema* comienza destacando la relevancia histórica y espiritual del prólogo de Jn. La cristología-Logos permitió al cristianismo el presentarse como la verdadera filosofía y aparecer como creíble frente a los mitos de la religión tradicional; pero también sobrecargó a la Iglesia con todos esos problemas que surgen de la agudeza del pensamiento filosófico. Respecto a la relación entre el prólogo y el evangelio de Jn, hay más alternativas de la ya señalada por Harnack (el prólogo «introducción» o «recapitulación» del evangelio). La tesis de Hofrichter es que el prólogo es más antiguo y es el evangelio el que reflexiona sobre esos motivos previos. El evangelio es un comentario continuado a la confesión de fe cristiana primitiva contenida en el prólogo. Desde Bultmann (1923) se ha llamado «himno» al *Vorlage* supuesto tras el texto del prólogo; pero no hay que colocar el texto que queda tras el prólogo en la esfera litúrgica, sino en la kerygmática. Hay que contar además con que esta confesión-Logos se refleja no sólo en la «fuente de discursos» sino en todos los estadios de desarrollo del evangelio. Para su *reconstrucción de la confesión*, nuestro autor ve en el v. 13 la punta del iceberg. No duda de que el texto original de este versículo sea el texto canónico; pero le parece que en la variante del texto occidental se ha conservado el estado del texto original de la confesión-Logos. La referencia del v. 14d al v. 13 le muestra también que el v. 13 no describe el origen del Logos premundano sino el del Jesús terreno. Como en Mt 11, 11/Lc 7, 28 se excluye la función generadora femenina (de aquí la corrección armonizadora del doble en v. 13c: «ni de la voluntad del hombre»). Lo confirma la expresión del v. 14d «monogénito a partir del Padre». La reelaboración antidocetista del prólogo por la redacción eclesiástica no consiste en una añadidura, el v. 14a, sino en la descristologización del v. 13. La expresión «y el Logos se hizo carne» podía llegar a ser el tema propio del evangelio una vez que la redacción antidocetista quebró la punta original del v. 13. Punto de partida y núcleo de la crítica literaria del prólogo es también la observación de las interpolaciones sobre el Bautista en vv. 6-8 y 15. Hay indicios de la intención cristológica original del v. 6ab, cambiada luego por la redacción eclesiástica. Lo que queda como interpolación es vv. 6c-7a, como inmunicación del texto contra un malentendido cristológico: como si el hombre Jesús como mero testigo hubiese de ser distinguido del Logos y la luz (v. 8). El presupuesto es una cristología gnóstica dualista que separa el Jesús terreno y el Cristo celeste. Nuestro autor ve también en los vv. 14c.16.17 una interpolación, que denomina «deuteropaulina», pero que considera pre-paulina. Quitando las añadiduras: vv. 8.6c-7a.15.14bc.16-17 queda un himno cristológico que trata del Logos de Dios, de la entrada en escena de Jesús y

de su identidad divina. Su hogar es un cristianismo helenístico, que no se sirve de conceptos «paulinos» como fe, gracia, cruz, pecado y redención, sino que habla el lenguaje de la literatura sapiencial y del judaísmo helenístico. Son típicos los motivos de *Logos*, *Arche*, *Monogenes*, Iluminación, Conocimiento, Mundo y Filiación divina. No se puede hablar todavía de gnosticismo. Son preevangélicas las interpolaciones «fe» (vv. 7c.12c). El autor de los discursos del evangelio reflexiona sobre la intención cristológica original del v. 6ab.

Tras esta reconstrucción del texto original de la confesión-Logos, nuestro autor analiza *la interpretación joánica y eclesiástica temprana*. En sus diferentes capas de elaboración, el evangelio de Juan es un comentario continuado y muchas veces revisado de la previa confesión-Logos. Logos es según la descripción del evangelista no Jesús mismo, sino la palabra de revelación por él hablada. Jesús es con el Padre ὁ θεός. Por Jesús como Dios ha ocurrido todo lo que narra el evangelio. La intención principal del evangelista es describir a Jesús como el Enviado. El «escrito básico» del evangelio queda próximo a la tradición sinóptica. La composición de discursos del evangelista sigue tendencias gnostizantes. La redacción eclesiástica busca de nuevo armonizar con la teología sinóptica. A la descristologización interpretativa del concepto Logos le precede la descristologización textual del *Enviado* del v. 6 y del nacimiento de Dios del v. 13. También en las cartas de Jn queda reprimida la cristología-Logos. Esto corresponde a la última fase de la redacción eclesiástica, responsable de los cambios de texto en Jn 1, 8-8 y 13. En la Iglesia postneotestamentaria el motivo Logos fue muy utilizado; pero hay también fuerte rechazo de la cristología-Logos (Odas de Salomón, Alogos, Monarquianos). Las diferentes interpretaciones de la confesión-Logos se han manifestado finalmente en la crisis arriana y las diferentes confesiones, de Nicea por un lado y de Arrio y Euzoio por otro. El nuevo comienzo post-niceno se vincula otra vez a la cristología-Logos, que ya ha integrado la unidad de esencia y con ello corresponde a la intención original de la confesión-Logos.

Pasa luego a *la recepción gnóstica*. Sostiene que la confesión-Logos constituye la base de la evolución doctrinal gnóstica. En el trasfondo de la doctrina gnóstica sobre Dios y sus tres emanaciones queda la exégesis de la confesión-Logos en el sentido de un *Dios* incognoscible y sus tres manifestaciones como: 1. *Comienzo*, 2. *Logos* y 3. *Hombre*. La variante más importante es la trasposición de la serie entera de hipóstasis desde la base del *Hombre* a la nueva base del *Hombre total* (v. 6 a v. 9). Ireneo parece confirmar el origen joánico de los conceptos de la Ogdoada valentiniana. Aquí el v. 6ab fue leído cristológicamente y el concepto «Iglesia» derivado del v. 13. Para el «Hombre» les servía de base en lugar del v. 6 el v. 9. La interpretación de la confesión-Logos en el sentido de una cristología tricotómica se apoya en Filón y Platón. Nuestro autor encuentra también ecos de la confesión en el Maniqueísmo, el Mandéismo (como cristianismo dualista), la «Barbelo»-gnosis. Halla residuos eclesiásticos en Clemente, Orígenes, el cristianismo siríaco y las explicaciones de las ofrendas de los Magos (Mt 2, 11). Cree imposible derivar (como hace Schenke) la peculiaridad específica del mito gnóstico «Anthropos» de la alegoría de Gén 1, 26. A la inversa de Schaefer, que ha sospechado una relación real entre el «Ensch» mandeo y Jn 1, 9, alega que la relación va de la confesión-Logos al mito gnóstico. Dado el múltiple sentido de πάντα ἄνθρωπον del v. 9 como «hombre originario perfecto», «cada hombre», «totalidad del hombre», se dan los presupuestos

para las múltiples variaciones del mito gnóstico. El hombre de Jn 1, 9 fue el fundamento de la interpretación extrema gnóstica y dualista de la confesión, tal como se ha preservado en el Mandeísmo y en el Sethianismo o Barbelo-gnosis. El Hombre enviado de Dios de Jn 1, 6 es la base textual para las hipóstasis gnósticas dominantes cada vez. De ahí hay que distinguir el Hombre primordial y Redentor derivado del Hombre total del v. 9. La explicación y reconversión del v. 13 pudo haber sido también de importancia constituyente para la configuración del mito «Sophia». El *ApocrJn* comienza con la descripción de la Deidad gnóstica escondida y sus tres emanaciones sobre la base de Jn 1, 4-9. *TrimProten* muestra el papel central de Jn 1, 6 s. para el mito gnóstico y aclara la vinculación con los residuos eclesiológicos de la teología gnóstica. *OrigMund* gira siempre en torno a Jn 1, 4-10. La *EpPePhil* es una paráfrasis particularmente simple de la confesión-Logos (Jn 1, 6-12 sin la interpolación-Bautista de v. 6c.7a.8) y comienza ya por el v. 1. En el *TracTrip* se encuentran las alusiones más claras al texto de la confesión-Logos. Una paráfrasis semejante queda en *HypArch*. En otros de los tratados gnósticos de Nag Hammadi, sólo motivos parciales muy elaborados. Bajo el presupuesto del significado originalmente cristológico de Jn 1, 6 se puede reducir el entero desarrollo doctrinal gnóstico a una exégesis de tipo midrashico de la confesión-Logos. La cosmovisión platónica es, más que sólo uno de sus componentes precristianos, el presupuesto de la dogmática gnóstica. El dominio de la configuración mitológica empujó al trasfondo la referencia de la dogmática gnóstica al Jesús histórico. El caso extremo es la sustitución de los motivos cristianos por paganos en la gnosis hermética. Ha resultado comprobada la reconstrucción de la confesión-Logos; pues tanto la interpolación Bautista en vv. 6-8 como la «deuteropaulina» no desempeñan ningún papel en el sistema gnóstico básico.

Trata a continuación de la interpretación de la confesión-Logos en el NT prejoánico. El objetivo de Mc es separar la cristología de las categorías «mensajero», «profeta» y «voz» de Dios e identificar a Jesús con Dios mismo. Hay una relación textual entre la confesión-Logos y Mc 1, 1-28. La interpolación-Bautista en Jn 1, 6-8 es una posterior armonización total con la explicación de Mc. Analiza luego el autor la historia de la infancia sinópticas como midrashim al texto de la confesión-Logos. Mt y Lc parten de la comprensión cristológica de Jn 1, 13. En cambio Pablo parece haber descartado la comprensión cristológica del v. 13. Tras pasar revista a Col, Ef, 1 Pe, Heb y Act, concluye Hofrichter que la confesión-Logos ha acuñado la entera literatura neotestamentaria. Mientras que la escuela de Pablo tiende a la consideración cósmica en la dirección de la gnosis más tardía, la tradición sinóptica quiere volver a una aplicación del texto a la revelación «histórica» de Jesús. Todas las tradiciones neotestamentarias tienen en común la descristologización del concepto Logos. El retorno de la cristología-Logos comienza con Ignacio y culmina con Justino para llegar a ser factor dominante de la teología de los Padres. La descristologización, igualmente común, del «Enviado» comienza a ser quebrada por Lc, y decididamente por Heb; pero sin consecuencias. En contraste con las del NT, las paráfrasis gnósticas son variaciones sin espíritu de una escolástica interpretativa.

Sigue con la interpretación preneotestamentaria y origen de la confesión-Logos. La interpretación de la confesión por Mc y Col presupone una historia más larga de la utilización de este texto, que era ya conocido por Pablo. También parece presuponerlo la doctrina de Simón Mago. Hay que contar con que éste sólo pudo desarrollar su doctrina gnóstica por influjo del cris-

tianismo. Tras rastrear las huellas de la confesión en la *Megale Apophasis* y en la tradición *Syntagma*, trata de reconstruir la cristología eclesiástica presupuesta por Simón. Situar el origen del himno en los helenistas de Jerusalén (Felipe), encaja con su contenido y con sus motivos, claramente inspirados por Filón de Alejandria. La trasposición eclesiástica del texto, ante todo la descristologización del concepto Logos, debió ocurrir ya en la primitiva comunidad helenística (cf. Act 8, 4-5): en contraposición con la cristología-Logos de otros misioneros, apoyaba Felipe su cristología en la «verdadera Luz» que se revela como «Hombre total». Si son Esteban y Felipe quienes rompieron con la cristología-Logos, esta podía haberla representado todavía Andrés (de aquí su postergación por Mc y la redacción eclesiástica de Jn). Al frente de la comunidad postpascual helenística estaba primero Andrés, que procedía del movimiento Bautista y representaba la cristología-Profeta sapiencial de «Q». Dentro de esta comunidad helenística se hizo independiente un grupo bajo el liderazgo del discípulo de Jesús Felipe. En la entera comunidad helenística pudo originarse la confesión-Logos, cuyo trasfondo espiritual es la teología de Filón: Jesús es visto como Logos y Primer ángel, que apareció en figura humana. La ruptura de una parte de la comunidad, conducida por Esteban y Felipe, con la Sinagoga se debió probablemente al rechazo de la cristología-Logos y la equiparación directa de Jesús con Dios. El grupo de Felipe representa la especulación «Hombre total» sobre la base de Jn 1, 9 y una creciente cristología docetista. Juan la corrige en la dirección de la tradición de Pedro. En interés de la divinidad de Jesús, rechaza también la cristología-Profeta tradicional y presupone la descristologización del v. 6. Está orientado escatológica y antidocéticamente e interpreta el «Enviado» por El Espíritu Santo. Hofrichter analiza el trasfondo literario de la confesión-Logos en la obra de Filón de Alejandria. Se pregunta si la confesión-Logos no fue primero una confesión judía a Moisés; pero considera más probable que haya sido compuesta ya con miras a Jesús. Concluye que la teología eclesiástica se puede entender parcialmente como historización de la alegoría filoniana. En cambio su mitologización es lo que llevó a la gnosis. La gnosis es preneotestamentaria; pero no precristiana.

El autor reconoce que su cuadro del cristianismo primitivo parece trastornar del todo las representaciones anteriores sobre el círculo de los problemas joánicos, la cuestión histórico religiosa de la gnosis, la constitución de los Sinópticos, las bases de la teología paulina y la historia de la comunidad primitiva; pero dice que el resultado no es tan revolucionario puesto que confirma mucho logros de la investigación crítica. El autor da muestras de un conocimiento extraordinario de las fuentes y de la literatura secundaria. Son de admirar tanto la rigurosa penetración de sus análisis como el poder intuitivo de su imaginación. El cuadro que ofrece, mirado en conjunto, nos parece fantástico (en el doble sentido del término); pero merecedor de atenta consideración. Su argumentación avanza concéntricamente a través de observaciones firmes, indicios acumulados y puras conjeturas. Desde esta «tricotomía» habrá que juzgar también sus conclusiones. Opinamos que ofrece algunas muy sólidas en lo que atañe a la crítica literaria de Jn o a la dependencia de los textos gnósticos respecto a las tradiciones «joánicas». Es evidente que en el prólogo de Jn se han remansado una serie de motivos comunes al judaísmo helenístico, al cristianismo primitivo y al gnosticismo. Resulta congruente suponer una cristología-Logos en los primeros tiempos cristianos; pero no quedamos convencidos de la existencia del texto «con-

fesión-Logos» como primer producto del paso del primero al segundo y casi la matriz de este y el tercero.

R. Trevijano

J. D. Crossan, *Four Others Gospels. Shadows on the Contours of Canon* (Minneapolis-Chicago-New York: Winston Press 1985) 208 páginas.

El autor llama a su análisis histórico-tradicional, análisis transmisional. Análisis que puede servir de base para tres énfasis muy diferentes: primal (palabras o hechos originales de Jesús), final (el texto en su contexto) y hermenéutico (el entero proceso entre uno y otro y más allá). El análisis transmisional, que es a la par histórico y canónico, pasa a ser necesariamente análisis hermenéutico. No se puede entender lo que está incluido en el canon si no se entiende lo que fue excluido de él.

Enfoca primero el *Evangelio de Tomás*. Recuerda que hay cuatro principales documentos de la tradición de Tomás: *EvTom*, *TomAtl*, *ActTom*, *LeyAbgar*. Toma como su hipótesis de trabajo la opción por el gnosticismo como una ideología de religión originalmente independiente del cristianismo o del judaísmo. Al considerar el gnosticismo, el dualismo radical le parece más importante que la especulación cosmológica. Además, que la unidad de interés de la colección de Nag Hammadi (que incluye a Platón, Silvano y Sexto) no es el gnosticismo sino el ascetismo. Los tres principales énfasis de la visión teológica del *EvTom* son: 1) Especulación Sabiduría, 2) Paraíso reconquistado, 3) Ascetismo sexual. El *EvTom* es cómo aparece la teología sapiencial judía tras haber escuchado el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Está precisamente en la línea fronteriza ambigua entre cristianismo católico y gnóstico. Es completamente independiente de la tradición intracanónica; pero independiente no significa necesariamente más temprano; ni más temprano, mejor. Crossan escoge como primer caso de estudio «la gran cena»: *EvTom* 64/*Mt* 22, 1-14/*Lc* 14, 16-24 y concluye que Jesús contaría la parábola con variaciones en varias ocasiones; pero el esquema estructural y sumario argumental se mantendría firme. La multiplicidad y diversidad de interpretaciones (*EvTom*, *Lc*, *Mt*) habla del éxito de la parábola. Como segundo caso, «los malos renteros»: intersección de una parábola y un aforismo en *EvTom* 65-66/*Mc* 12, 1-11/*Mt* 21, 33-43 44/*Lc* 20, 9-18. Supone una parábola de Jesús cuyo sumario argumental está dado en *EvTom* 65. Tras la crucifixión, Jesús fue visto como el hijo muerto y se añadió el aforismo de *Sal* 118, 22. *Mc* ofrece una unificación de parábola y aforismo. *Lc* da una versión separada e independiente de la parábola, sin que sea preciso postular una fuente distinta, más próxima al *EvTom* que a *Mc*.

Pasa después al *Papyrus Egerton 2*. Los editores sugieren la composición de este evangelio entre 80/90 y 120. Tiene estrechos paralelos con *Jn*, mezcla dispersa de sinópticos y *Jn* y un texto sin paralelo. Crossan toma como tercer caso de estudio «la cuestión sobre el tributo»: *EvTom* 100, *EgerP* 2, 2r, 1.43-59/*Mc* 12, 13-17/*Mt* 22, 15-22/*Lc* 20, 20-26. Reconstruye la trasmisión en tres estadios: 1) *EgP*, 2) *Mc* (cuyo cambio mayor fue recolocar el elemento «acusación» en su nueva composición *Mc* 7, 6-7), 3) *EvTom* 100, que abrevió y añadió «y a Mí lo que es mío».

En tercer lugar, el *Evangelio Secreto de Marcos*. Morton Smith ha referido su descubrimiento de una copia incompleta de una carta de Clemente

Alejandrino sobre los Carpocratianos; en la que discute diferentes versiones de Mc: el Evangelio Público de Mc, el Evangelio Secreto de Mc (McS) y el Evangelio Carpocratiano de Mc (McC). Se trataría, según Clemente, de ampliaciones sucesivas: la segunda por Marcos mismo y la tercera de Carpo-crates. Pero todavía no hay consenso de expertos que hayan podido estudiar el documento en apropiadas circunstancias científicas. De ser una falsificación, tendría que ser posterior a 1936 (edición crítica de Clemente con léxico clementino). Crossan acepta como hipótesis de trabajo la autenticidad del documento. M. Smith considera al McC como genuino heredero de la tradición de Jesús y al McS como tradición común o imitación deliberada de Mc. H. Koester ve a Mc como edición depurada del McS. La razón por la que Crossan adopta esta hipótesis de la «eliminación» (Mc: una revisión muy deliberada del McS) es que los elementos dispersos, procedentes de las secciones omitidas, crean dificultad en el texto actual de Mc. Entre 10, 46a y b hay una omisión de la que hay amplia huella en McS. Utiliza como cuarto caso de estudio «el joven resucitado». Clemente dice que el episodio del McS queda entre Mc 10, 32-34 y 10, 35. La opinión de Crossan es que Mc canónico tomó frases de este episodio y las dispersó por su evangelio. Parece que los carpocratianos leían el episodio en términos de simbolismo erótico (homosexual), más que edénico; pero en sí no contiene más que Jn 3, 2 o EvTom 21 y 37. Crossan supone tres estadios: 1) fuente común para McS y Jn 11, 2) la tradición marcana: 2a) McS usado como lectura bautismal y ritual en la iglesia alejandrina, 2b) McS posiblemente interpolado y ciertamente interpretado en McC, 2c) Mc canónico que redime al McS para el catolicismo, 3) La reacción sinóptica: Mt y Lc independientemente reescriben Mc. Clemente quiso retener tanto la versión canónica como la secreta de Mc.

El cuarto documento estudiado es el *Evangelio de Pedro*. Encontrado en 1886-87 en una tumba del s. VIII en Akhmim, era conocido también en un oscuro rincón de Siria occidental en la segunda mitad del s. II. La discusión sobre su independencia (Harnack, Cameron, Koester) o dependencia (Zahn, Maurer) de los canónicos data ya de 1893. La opinión de Crossan es que el EvPe contiene tres unidades de las que dependen los canónicos y otras tres que derivan de los canónicos. El EvPe es una cuidadosa integración de esas dos triadas en una tercera y la atribución del conjunto a Pedro. Esta composición pudo ocurrir relativamente pronto en el s. II y es un caso semejante al de Jn. Como quinto caso de estudio «Profecía y Pasión». Concluye que los cuatro evangelios canónicos son dependientes de «Pedro», al menos para su relato de la pasión y se pregunta si las variantes en el relato tan homogéneo de los canónicos no pueden explicarse como capas de expansión redaccional de esta fuente primaria. El sexto caso de estudio, «enterramiento y tumba», le lleva a proponer cuatro estadios principales en la transmisión de la tradición de la tumba: a) EvPe desarrolla el tema original de los guardias en la tumba, b) todo Mc 16, 1-8 es redacción marcana, c) Lc 24, 1-11 recuenta y mejora Mc 16, 1-8, c2) Mt 28, 9-10 adopta la estrategia alternativa, d) Jn se arregla para reflejar todos los desarrollos previos de la tradición (mujeres, Pedro, Jesús en la tumba). Deut 21, 22-23 y Jos 10, 18.26-27 crearon los detalles narrativos de enterramiento y tumba. Como séptimo caso de estudio, «Resurrección y confesión». Mientras que el acuerdo en el relato de la pasión de los cuatro canónicos procede de que todos tienen un origen común en la fuente «Pasión-Resurrección», ocurre lo contrario en el relato de Resurrección. La secuencia original y conclusiva «Resurrección y confesión» está parcial-

mente preservada en EvPe. Mc descartó el relato, trasladándolo a su «trasfiguración» y sustituyéndolo por la escena de las mujeres en la tumba. Por ello los otros tres canónicos siguieron su propio camino.

Crossan concluye que los cuatro evangelios extracanáonicos se relacionan de casi todas las maneras posibles con los cuatro canónicos. Hay que contar también con la intertextualidad desde textos del AT y desde experiencias cristianas posteriores. Hay recolocación interpretativa y eliminación, expansión y contracción, tanto sobre parábolas y milagros como sobre pasión y resurrección.

Estamos de acuerdo con que la discusión científica sobre esos cuatro textos precisa una revisión radical. Los análisis de historia de la tradición de los textos evangélicos han de tener más en cuenta los testimonios no canónicos. Queda por delante mucho trabajo de detalle y habrá que esperar a que resulte notoria una convergencia de resultados. El estudio de Crossan es una contribución apreciable y un buen incentivo para que siga la discusión por ese camino.

R. Trevijano

**R. Cameron, *Sayings Traditions in the Apocryphon of James*, HTS 34 (Philadelphia: Fortress Press 1984) XXI, 145 pp.**

Esta obra, publicada antes que la de Crossan, se lamenta también de que los evangelios no canónicos hayan sido rutinariamente considerados como tradiciones secundarias, dependientes o influidas por los sinópticos. Textos no canónicos pueden ser usados ahora como fuentes primarias para clarificar los desarrollos de tradiciones evangélicas. El autor sostiene que el *ApocrJac* ha de ser incluido en el grupo de textos reconocidos como fuentes primarias y testigos de la tradición de dichos de Jesús. Parece que dichos originalmente sueltos fueron usados para componer diálogos.

Esboza primero un *criticismo formal del ApocrJac*. Analiza primero tres comparaciones tomadas de la esfera agrícola. En la de la espiga (12, 22-27) el uso del imperativo para añadir una aplicación secundaria (12, 27-31) queda atestiguado también por EvTom 78b y Lc 12, 40/Mt 24, 44. Juzga que este símil corresponde a una fuente primaria e independiente de la tradición de dichos; puesto que no muestra dependencia del NT u otra literatura cristiana primitiva, ni trasluce influencia del lenguaje de la primitiva Iglesia. Opina en cambio que el símil del grano de trigo (8, 16-23) parece muestra de la temprana práctica cristiana de producir comparaciones, parábolas y alegorías en nombre de Jesús. Pues tras la introducción (8, 10-11) se han insertado una serie de predicados, que forman un catálogo de características de la Palabra (8, 11-15). El redactor que juntó estas tradiciones reelaboró el símil para conformarlo al catálogo y añadió su propia aplicación interpretativa (8, 23-27). Respecto al de la palma datilera (7, 24-28) sugiere que las dos estrofas medias han sido insertadas secundariamente, antes de añadir la aplicación: de un símil distinto que describía una situación de crecimiento, no de infertilidad. Analiza luego una profecía de juicio atribuida a Jesús en 9, 24-10, 6. La trayectoria cristiana de esta tradición queda representada por Lc 3, 7-9par; Act 13, 10-11 y *Hermas Sim* I 3. Describe el «Sitz im Leben» de la profecía del *ApocrJac* como profecía oral durante el culto público, acaso en conjunción con el bautismo. Analiza también las tradiciones de dichos sapienciales y proféticos en 12, 31-13, 1. Encuentra aquí (12, 40-13, 1) el macarismo de Jn

20, 29, preservado independientemente, en una forma menos redactada, como parte del discurso de despedida de un revelador.

Pondera luego *el uso de dichos para componer diálogos*. El principal indicador del uso de tradiciones en el diálogo de 2, 21-35 es el hecho de que las dos respuestas de Jesús usan el lenguaje, estructura formal y estilo de dichos atestiguados por la primitiva literatura cristiana. El *ApocPaul* 22, 30-23, 10 preserva también el dicho tradicional en un «setting» secundario de preguntas y respuestas. Hay otros desarrollos del dicho en *EvPe* 13, 56 y *ApocrJn* 19, 15-16. A su vez *1 ApocJac* 33, 11-34, 20 preserva este dicho en una especie de catecismo. La misma tradición aparece en Ireneo *AdvHaer* I 21, 5 y en Epifanio *Pan* 36.3.2. *1 ApocJac* es el que ha preservado el dicho en su forma más original. El dicho tradicional presupone una versión del mito del descenso y ascenso de Sabiduría. Cameron sigue con el análisis del dicho-Amén que concluye el diálogo original en 2, 29-33. Tras recordar los paralelos más próximos en los sinópticos, Jn y Justino, sugiere que se trata de un primitivo dicho profético cristiano pronunciado en el nombre del Señor. En cuanto al diálogo de 4, 22-37, el comentario atribuido a Santiago (4, 23-31) incluye fragmentos de dos dichos tradicionales: Mc 10, 28-39par y Mt 6, 13/Lc 11, 4/*Didakhe* 8, 2. Después considera que el entero pasaje 5, 31-6, 11 es una formulación secundaria a partir de un credo cristiano primitivo.

La escena de apertura del *ApocrJac* retrata una situación en la que proseguía la producción literaria de dichos de Jesús. Según nuestro autor 2, 7-16 entiende el «recordando» *las palabras de Jesús* como producción crítica y reproducción. Remite también a *1 Clem* 13, 1-2; 46, 7-8 y Act 20, 35. La apelación que hace Papias a la autoridad de la tradición oral acerca su procedimiento para legitimar su propia interpretación al de muchos gnósticos (cf. Ireneo *AdvHaer* III 2, 1). Los términos del prólogo de Papias sugieren que las tradiciones estaban siendo transmitidas oralmente por maestros itinerantes. Papias usaba técnicamente el término «recordando» con referencia tanto a la composición de textos evangélicos escritos (Mc y Mt) como a las tradiciones de dichos transmitidos oralmente por maestros cristianos itinerantes. Policarpo adapta con libertad colecciones de dichos a las necesidades de su situación; pero tiende a conformar tales colecciones con los evangelios escritos de su iglesia (*Phil* 2, 3; 7, 2). La sustitución de colecciones independientes de dichos por evangelios escritos es también visible en Justino. Sólo sobreviven en él vestigios de la primitiva práctica cristiana de introducir tradiciones de dichos con el técnico «recordando». Para Jn «recordando» denota reflexión teológica (cf. Jn 15, 20a; 2, 17.22; 12, 16). Como Jn y Lc, también el *ApocrJac* reconoce la cruz y resurrección como el momento decisivo de interpretación; pero a diferencia de los evangelios del NT no intenta producir una «vida» de Jesús para situar el acontecimiento de interpretación. El uso técnico de «recordar» los dichos de Jesús nos remite al tiempo de fines del s. I a mediados del II.

Cameron concluye que el *ApocJac* es una fuente, tanto como un testigo, del desarrollo de la tradición de dichos. Está basado en colecciones independientes de dichos, contemporáneas con otros primitivos escritos cristianos que presentaban dichos de Jesús. También Jn ha incorporado dichos originalmente individualizados para la producción de diálogos elaborados y un extenso discurso. Los Sinópticos no pueden ser ya considerados únicos o suficientes para entender la trayectoria de la tradición de Jesús.

Ciñéndonos al punto de vista histórico-religioso nos adherimos a estas

conclusiones, que el autor ha argumentado bien con análisis claros y precisos de los textos aducidos, pero subrayaríamos el término *trayectorias*. Los documentos de Nag Hamadi son prueba de esa productividad literaria de las generaciones cristianas primitivas, que Camerón localiza en el «recordar». Son muestra también de lo fácilmente que un buen material queda contaminado por malas compañías. Lo que ya preocupaba a Papías.

R. Trevijano

J. M. La Fargue, *Language and Gnosis. The Opening Scenes of the Acts of Thomas*, HDR 18 (Philadelphia: Fortress Press 1985) XVII, 217 pp.

Para todo texto dado hay una serie definida de presupuestos a cuya luz hay que leerlo: la que gobernaba la mente del autor cuando componía el texto. La tarea primaria del intérprete es descubrir el carácter de los presupuestos más cercanos a la comprensión exacta de ese texto, a partir de claves dadas indirectamente en él.

Desde esta premisa busca el c. 1 *recursos especiales de composición referidos a discursos, oraciones e himnos* en los «Hechos de Tomás» (ActThom). Un primer principio de composición, ya notado por G. Bornkamm (1933), es que los discursos u oraciones dan expresión mítica a un tema presentado como una historia más realística («leyenda») en la narración. La segunda clase de recursos de composición abarca términos clave y motivos recurrentes. Un principio final de organización atañe la relación de un discurso con los que lo preceden y siguen. Los discursos aparecen compuestos por unidades relativamente pequeñas enfocadas sobre un tema particular.

El c. 2 trata de *recursos de composición comunes a la narración y a los discursos*. Hay muchos casos de términos, frases y motivos recurrentes, descripciones paralelas e imágenes conectadas con su contexto de modos inusuales. En la obra se alude claramente a otras tradiciones específicas. El juego con términos emparentados y otros que suenan de modo similar es un rasgo conocido de la literatura semítica y ocurre con frecuencia en las *OdSal*.

Analiza en el c. 3 *el viaje de Tomás a la India*. La Fargue alega que no se había hecho antes un análisis de la narración de los cc. 1-10 como un conjunto coherente, aunque sí se habían hecho muchas observaciones importantes en cuestiones de detalle. El núcleo es una leyenda biográfica, una historia de vocación. El tema tradicional de la reluctancia del profeta ante su misión queda sobrecargado redaccionalmente por una apertura gnóstica convencional, el desconcierto ante un misterio difícil. Una invitación con amenaza es interpretada a la par como un mandato divino a atender un banquete celeste (eco de Mt 22) y como una coacción por un tirano (eco de Dn 3) opresor antirreligioso (antiascético). El banquete mundano pasa a ser una representación del mundo como tal, al que Tomás viene como un hebreo «celeste». La forma original del episodio de la flautista era una historia de conversión, que dramatizaba el motivo mítico de la belleza divina (corporizada en el apóstol) y su habilidad para salvar las almas de su estado degradado («prostitutas») por su atracción irresistible. La idea es que el campo de misión de Tomás, India-Andrapolis, representa la esfera terrena a la que Tomás viaja desde su patria, la esfera hebrea, celeste. La Fargue piensa en el llamado mito del Redentor gnóstico, que es presentado pronto

en la oración de Cristo que sigue. También ve incorporado en el mito gnóstico el mito (platónico) del descenso del alma, en que el redentor viene para conducir almas de vuelta a su patria común.

Trata luego, c. 4, *el himno de bodas*. En primer lugar reconoce dos capas de material: composiciones heredadas de la tradición y adiciones y alteraciones redaccionales. En segundo lugar afirma que la figura mítica que es el sujeto central del himno queda más próxima a la «Shekinah» del misticismo judío que a la típica Sophia gnóstica, que muchos han visto aquí. Esto representa un climax de una de las dos corrientes narrativas en conflicto. La que ve India y el banquete andrapolitano como una esfera «mundana»; pero también divina, en la que Tomás está entrando. Le parece justificado ver el pasaje sobre el trasfondo de la especulación protokabalística. La mujer representa la Shekinah: el aspecto manifestado de Dios, la presencia de Dios en el mundo. El *wasf* (canto de bodas siríaco) tradicional es la base para presentar, en la enumeración de las partes del cuerpo, el concepto de los 32 eones divinos, que manifiestan lo divino en el mundo creado y son «escalones» que llevan a Dios. La mujer de 109, 1-14 representa, lo mismo que la cámara nupcial, algo como el Pléroma. Nuestro autor nota estrecho paralelismo entre muchos motivos de las obras protokabalísticas y las fuentes gnósticas primitivas. Muchos de los rasgos de la Shekinah en el *Bahir* se parecen a los de la Sophia gnóstica; pero la Shekinah del *Bahir* no es una copia de la Sophia gnóstica (Scholem), sino un desarrollo directo de la figura de Sophia en Sab.

Pondera en el c. 5 *las implicaciones de los análisis previos*. La «iniciación» trasformante de Tomás sobrepasa su propia resistencia y le lleva a ver el mundo como una manifestación de la presencia de Dios. Los elementos que presentan al banquete bajo una luz positiva pertenecen a un esquema alegórico. Implícitamente se representa a Tomás, no como una figura redentora superior que viene a una tierra no divina, sino como uno que necesita iluminación, como un candidato a iluminación que entra en el mundo con este objetivo. Los aspectos positivo y negativo del mundo son partes de esquemas alegóricos: por un lado el descenso del cielo a un mundo no divino y por otro iniciación en la Shekinah. Está claro que la experiencia de alienación del mundo, que H. Jonas ve como la base cultural del gnosticismo, se refleja en los ActThom. Pero aquí se presupone que esta polarización entre el yo y el mundo puede ser superada. No se trata de escapar a una realidad cósmica, sino de pasar por una especie de transformación en la que el carácter del mundo cambia.

Luego se centra en, c. 6, *la oración de Cristo y los acontecimientos que la preceden*. La reluctancia de Tomás a entrar en el dormitorio es una representación alegórica de su disgusto (ascético) a comprometerse con el mundo. Hay un esquema de iniciación y hay también un esquema de revelación. Hay una figura que es divina y transmunda, cuya presencia inicialmente no es percibida en la esfera mundana. El contacto con el mundo es sólo genuinamente iniciatorio cuando el mundo es convertido en un vehículo de revelación bajo la influencia de un revelador. La liberación del Mundo del poder del Enemigo es parte intrínseca del proceso por el que llega a ser un vehículo de revelación divina. Esto resuelve el problema de cómo la idea de salvación y liberación está relacionada con el tema de la revelación. Activar el Mundo como un vehículo de revelación es lo mismo que librarlo del poder del Maligno. Las interacciones entre Tomás y el Mundo se juegan en una esfera específicamente noética. Esto supone que el

cambio en el Mundo es primariamente un cambio en el modo en que el Mundo es experimentado.

El c. 7 recapitula las *hermenéuticas gnósticas en los ActThom*. La Fargue considera que, en la interpretación de la experiencia hoy prevalente, el contexto transmundanod que determina el significado de la conducta humana es incambiable. En contraste, en la interpretación gnóstica de la experiencia, aquí presentada, casi cada elemento de nuestra experiencia es capaz de tener un significado positivo o negativo. En la hermenéutica gnóstica la idea de «Dios» representa lo que hace la vida y la experiencia llena de sentido. Los dos componentes que contribuyen a ello —Mente y Mundo— son representados como dos aspectos de «Dios». En las hermenéuticas dinámicas de ActThom un dualismo (como el supuestamente gnóstico) representa un punto de partida. La Fargue se pregunta: ¿El pensamiento de ActThom representa un pensamiento gnóstico en su mejor nivel? Los principales materiales escogidos para la interpretación alegórica son narraciones que parecen haber surgido en una comunidad cristiana más temprana con fuertes tendencias ascéticas. Supone aquí una comunidad, originalmente envuelta en tipos de oración común a grupos religiosos del mundo helenístico, que ha remodelado sus prácticas de oración bajo la influencia de pensamiento filosófico y gnóstico. O personas de inclinación primariamente filosófica y gnóstica, que tomaron subsiguientemente las prácticas de oración de «cristianos de Tomás», como un modo de resolver concretamente dilemas existenciales. Lo que pretende La Fargue es que este estudio ayude a poner algunos fundamentos para un método verdaderamente pluralista en el estudio de textos religiosos en general. Por nuestra parte, pese al riesgo de subjetivismo en toda interpretación de textos presumiblemente alegóricos, creemos que su estudio ayuda a detectar los muchos filones escondidos en el terreno de los apócrifos. No basta con descalificarlos como literatura legendaria, popular, de entretenimiento o como simples vehículos de la propaganda herética.

R. Trevijano

J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 38 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1985) XIII, 378 pp.

El objetivo principal de este estudio es desarrollar la teoría de G. Quispel de que el concepto del Demiurgo gnóstico estaba preparado por ideas judías sobre la agencia creadora del Nombre divino hipostasiado y del Angel del Señor, el poseedor del *Tetragrammaton*. Toma como punto focal los samaritanos y sus tradiciones. Llega a la conclusión de que el Dositismo fue la cuna del Gnosticismo.

En la primera parte —Introducción— plantea (c. 1) *el problema*. La figura del Demiurgo presenta el mayor obstáculo para la teoría del origen judío del gnosticismo. Pero la afirmación de que el gnosticismo muestra un «antisemitismo» o un «antagonismo al pueblo judío» no es veraz. Los sistemas «más arcáicos» no representan al demiurgo como «una parodia del Creador bíblico». Los primeros gnósticos no identifican al demiurgo con el Dios del AT. Ni el demiurgo gnóstico era originalmente idéntico con Satán. Tampoco tiene apoyo la teoría de que el gnosticismo primitivo se caracterizaba por un dualismo extremo. Hay datos samaritanos que prueban que el dualismo del *ApocrJn* fue precedido por un dualismo en que el demiurgo era agente

de Dios. El afilado dualismo que se encuentra en el *ApocrJn* se desarrolló desde un dualismo de subordinación, en que el demiurgo era ángel de Dios.

La segunda parte —El molde samaritano del gnosticismo— dedica el c. 2 a una *introducción: los samaritanos y su religión*. Más que sadocitas separados del sacerdocio en Jerusalén, los sacerdotes samaritanos parecen haber mantenido la institución sacerdotal de Bethel. Los samaritanos son una rama del pueblo judío. Dositeo era un samaritano cismático del s. I d.C. Parece justificado asociar Simón Mago con Dositeo, el archiheresiarca de las fuentes samaritanas. Simón encaja en la historia del sectarismo samaritano, donde surgió gente pretendiendo ser el profeta escatológico, como Moisés, introductor de la «Ley» mesiánica. Como Simón y otros líderes de sectas samaritanas, también Elchasai creyó que estaba viviendo en la víspera del nuevo eón. Su misma denominación: «Poder Oculto» lo conecta con Simón Mago («Gran Poder»). Como Elchasai, Simón se presentó como el Profeta escatológico, que traía la revelación final y ofrecía liberación de un mundo caótico, llevado al borde de la destrucción por el mal comportamiento de los ángeles. El c. 3 trata de: *El Nombre de Dios. La doctrina Logos samaritana: La Creación mediante el Nombre*. Samaritanos y judíos conectaron el *Tetragrammaton* con el mandato divino hablado en la creación. El uso de *shem Yhwh* como una alternativa para *Yhwh* ofrecía una solución al problema de cómo el Dios trascendente podía estar en contacto con su pueblo sobre la tierra. Ex 23, 20 s. muestra la individualización y personificación del Nombre de Dios en la figura del Ángel del Señor. La importancia que tiene el Nombre hipostasiado en el gnosticismo valentiniano sólo tiene paralelo en fuentes judías y samaritanas. Los cristianos alejandrinos que identificaron *Logos* y *Onoma* tuvieron obviamente precursores judíos. El *Logos* es identificado por Filón con el Ángel del Señor, a quien se le dio el Nombre de Dios y en cuya forma Dios se revela a sí mismo. Parece que los judeocristianos y Filón tuvieron una fuente común. Parafraseando de la cristología, podemos decir que Moisés en el samaritanismo es la *hypostasis* y *prosopeon* de la *ousia* divina. La concepción simoniana de Dios «que está firme» es empleada por el gnóstico de *3StelSeth* del mismo modo que en los textos samaritanos. Los Sinópticos parece que ofrecen datos de rivales de Jesús del s. I que se auto-designaban con el Nombre de Dios. Según los dositeanos, Dositeo, que consideraban el profeta como Moisés, había sido el poseedor del Nombre de Dios y El que está firme. La emergencia de un modelo Moisés en las reseñas sobre los herejes samaritanos, Dositeo, Simón y Menandro, muestran que las tradiciones samaritanas sobre Moisés existieron muy temprano. Los elchasaítas pudieron ser absorbidos en el sur de Babilonia por una secta judeognóstica de proto-mandeos. Hay pruebas de que los mandeos se han apropiado tradiciones samaritanas. El título Apóstol de Mani apunta a una fuente samaritana, pues los samaritanos designaron frecuentemente a Moisés como Apóstol de Dios.

Kippenberg ha mostrado que el concepto simoniano de «el Gran Poder» está arraigado en el samaritanismo. La pretensión de ser Dios equivalía a una profesión de ser la forma de la manifestación divina. Cuando todos los poderes angélicos están concentrados en un solo ser, emerge el concepto del Poder de Dios personificado. El *Kabod*, según Ez 1, 26.28 es la forma humana de Dios; como tal puede ser comparado con el Ángel del Señor. El «Poder» era un nombre alternativo de la «Gloria». Justino muestra influencias de un tipo de judaísmo como el de Filón —aunque menos filosófico— cuando arguye que el AT atestigua la existencia de un intermediario de múltiples nom-

bres. Había obviamente judíos que combinaron la Gloria de Dios con el Ángel del Señor y usaron «el Poder» como un nombre, especialmente para la forma terrena de manifestación de esta figura.

Fossum desarrolla el c. 4 sobre: *El Ángel del Señor. Cristo Ángel y polémicas contra nociones demiúrgicas*. La idea de que Dios dispuso de asistencia angélica al crear fue participada por grupos diferentes dentro del amplio espectro del judaísmo. La doctrina de que la ruptura entre Dios y el/los ángel/es demiúrgico/s se manifestó ya en la creación no es ni de Simón, ni de Cerinto, ni de Justino el Gnóstico. No fue proferida antes de Saturnil, a quien siguió Menandro. En el sistema de Saturnil, Miguel está a la cabeza de los ángeles demiúrgicos. En el sistema de los ofitas, el demiurgo no es ya sólo un ángel, sino que es también un «travesty» del Dios del AT. El Yaldabaoth del *ApocrJn* es un «travesty» del Dios del AT y es también el diablo. En el sistema de Simón podemos observar la transición de la herejía judeo-samaritana al gnosticismo.

La tercera parte —la prueba judía— comienza (c. 5) por: *El Nombre de Dios. La leyenda Golem y el papel demiúrgico del Alfabeto*. El mago judío que crea un *golem* es semejante al demiurgo gnóstico: es capaz de crear un hombre corpóreo, pero no puede darle vida espiritual. Abraham ya en el s. II d.C. era mirado como prototipo del mago que modela un *golem* mediante palabra y letra mágica. La idea de que las letras del alfabeto son la base de la obra de creación resuena más tarde a través de la literatura mística judía (*III Enoc*). En el s. II d.C. había círculos que asociaban a Abraham con actividad creadora, por su posesión del propio Nombre de Dios. Las discusiones rabínicas sofisticadas sobre qué letra, representando al Tetragrammaton, era responsable de la creación de este mundo y de la del mundo futuro, deben haber sido precedidas por la noción simple de que el pleno Nombre de Dios fue el instrumento creador. El concepto del Nombre divino del Deut llega muy cerca de la hipóstasis del Nombre en *Jub*. En las «Parábolas de Enoc» (*I Enoc* 69, 13-25) se le ha confiado al arcángel Miguel la fórmula que contiene el Nombre escondido, el instrumento de la creación. Varios textos mandeos llaman al demiurgo Gabriel. Entre los muchos acuerdos del *Poimandres* y Filón está el considerar que Gén 1, 27 describe la creación de un Hombre Celeste. El Hombre celestial en el sistema de Filón es ante todo un concepto filosófico, mientras que el «Anthropos» gnóstico es una figura de plasticidad y vitalidad mitológica. En la literatura adamítica hay características de Adam que muestran que ha asimilado rasgos pertenecientes a la Gloria. Cuando los rabinos tenían que mantener que Adam fue creado la víspera del sábado, luchaban contra una doctrina de un Hombre celeste, preexistente y traído a ser el primer día de la creación. Los textos mágicos que mantienen que Adam es el demiurgo, implican que tiene existencia premundana. Supervisando los textos gnósticos en busca de huellas del principal agente de Dios, que lleva el Nombre Divino, podemos incluir la figura de Yeu, obvio equivalente de Yao, también designado: Hombre Primero y Gran Hombre. Tradiciones judías sobre la Gloria o el principal Ángel de Dios fueron las fuerzas formativas del intermediario gnóstico. La tradición judeohelenística conoce un intermediario de múltiple nombre, quien es Sabiduría tanto como Hijo, Logos, Ángel etc. La secta judía de los magharianos consideró la figura del Ángel del Señor como una defensa para no contactar demasiado a Dios con el mundo y explicar los antropomorfismos de la Escritura. No cabe duda de que la enseñanza correspondiente de los karaitas judíos medievales fue anticipada un milenio antes.

Fossum concluye que los judíos y samaritanos, que pusieron al Angel del Señor o la Gloria de Dios como el creador y rector del universo, estaban en consonancia con una tradición filosófica bien asentada. Esta identificación hizo posible a varios grupos detectar su figura en sus respectivos héroes del pasado: Adam, Enoc, Melquisedeq, Jacob, Moisés, Jesús o Simón Mago. Cuando la razón para interponer un mediador entre Dios y el mundo no es sólo la trascendencia de Dios, sino verle como único autor de lo bueno, el intermediario queda en una posición dudosa: ya en la tradición platónica. La enseñanza sobre dos dioses queda esbozada ya por Ammonius y reflejada en Filón (Theos/Dios y Kyrios/Logos). Aparentemente los judíos menos sofisticados adaptaron también la doctrina platónica de un demiurgo inferior y rector del mundo más bajo. A su vez el demiurgo de Numenio no es un ser malo; pero sólo es bueno en cuanto que participa en el Bien. Esta historia del platonismo muestra que una degradación del demiurgo pudo desarrollarse como resultado de una cosmovisión negativa. Este desarrollo fue llevado adelante por el gnosticismo; pero antes el concepto del demiurgo había sido incorporado por samaritanos y judíos dentro de un nuevo sistema de referencias: el Angel del Señor. Una característica del gnosticismo es que las propiedades reveladoras y redentoras del ángel intermediario han sido transferidas a otro ser distinto del creador y rector de este mundo. Reclamaron serlo Simón y Menandro. Cerinto lo dice de Jesús. La identificación del demiurgo con el Dios de los judíos es una respuesta a la oposición rabínica a dar nombres al Angel intermediario y esto coincidió con una intensificación del dualismo gnóstico.

Nuestro autor llega a su explicación del origen del gnosticismo tras análisis minuciosos de una documentación impresionante. Se le puede reprochar lo mismo que a los investigadores de la escuela histórico-religiosa que proponían un origen iranio. Estos reconstruían el gnosticismo «pre cristiano» con textos segura o probablemente muy posteriores. Fossum se apoya básicamente en una documentación samaritana que va desde el *Memar de Marqa* (s. iv) a los textos litúrgicos del s. xiv o un catecismo posterior. Sus fuentes sobre las opiniones judías son a menudo los testimonios talmúdicos. Respecto a Simón Mago da mucho crédito a las pseudocelmentinas. Sin embargo creemos que ha logrado reunir muchos indicios convergentes de lo ampliamente que estaba difundida la especulación sobre los intermediarios divinos al alborear la era cristiana. Parece acertada su delimitación del doble trasfondo, judeo-samaritano y platónico, sobre el que se desarrolló el gnosticismo; pero no tiene en cuenta que pudo ser el cristianismo el factor de cristalización. Indirectamente esta obra, cuya importancia queremos destacar, corrobora una de las tesis básicas del estudio de Hofrichter, recensionado anteriormente: la cristología-Logos, contra el prejuicio evolucionista del s. xix, no ha de situarse al fin del desarrollo neotestamentario, sino que corresponde ya a sus presupuestos.

R. Trevijano

H. A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, SBL DS 77 (Atlanta, Georgia: Scholar Press 1985) XV, 304 pp.

El autor sostiene que Egipto queda como el punto de partida más lógico para trazar los orígenes del gnosticismo. Las tradiciones gnósticas en Egipto son contemporáneas con el cristianismo y fueron una preocupación constante para los Padres de la Iglesia. Un tercio de los tratados de Nag Hammadi

ha sido identificado como de proveniencia egipcia. La transformación económica de Egipto en el s. I d.C. (integración del modo estatal y esclavista de producción) es única en el mundo mediterráneo. Donde quiera surgió el gnosticismo, fue el producto de un grupo social o clase específica. La opinión de que el gnosticismo puede estar en deuda con el judaísmo heterodoxo coloca a Egipto en una posición central. Esta disertación tiene dos tesis centrales: 1) que la transformación en el modo de producción ptolomeico hacia privatización estaba estructuralmente relacionada con la ideología del individualismo incorporada en el gnosticismo; y 2) que algunos judíos en Egipto, al experimentar este cambio en el modo de producción, actuaron como catalizadores en el desarrollo sectario del judaísmo y desempeñaron un papel clave en la emergencia del gnosticismo. Green declara que sigue la sociología histórica de Weber sobre los procesos socio-culturales; pero que se aproxima al objeto más desde una perspectiva materialista (Marx) que idealista.

Cuenta que bajo los Ptolomeos la tierra agrícola de Egipto era propiedad del rey. El Estado controlaba el trabajo y la producción. El campesino real, el «cleruch» (colono militar), el poseedor de la finca donada y el sacerdote (administrador de la tierra asignada a los dioses), dependían todos del Estado. El monopolio de la producción y la conducción centralizada de la economía estimularon el crecimiento de centros urbanos. Sólo en el último siglo y medio ptolomeico la posesión de la tierra comenzó a adquirir lentamente el carácter de propiedad privada. Luego los romanos animaron la propiedad privada de la tierra y la separación, en alguna medida, de la producción y distribución respecto a la autoridad del Estado. La nueva formación social integró dominación estatal con el florecimiento del individualismo.

Los judíos estaban históricamente presentes como poseedores de tierra y como dueños de tierra absentista durante el cambio económico en la transición de propiedad pública a privada. Los judíos egipcios pertenecían a todos los estratos sociales, desde la aristocracia al esclavo. Durante el reinado de Ptolomeo Philometor se nota una transición en la que los judíos entran en los estratos sociales más altos con más frecuencia. Con el régimen romano en cambio quedaron muy recortadas las oportunidades de movilidad ascendente para los judíos. Los llamados «persas de la Epigone» ya no eran alistados. Para la administración pública las autoridades romanas prefirieron a griegos o romanos. Bajo los Ptolomeos el acceso a una educación en el Gimnasio estaba teóricamente abierta a todos: incluyendo la «Epigone». En contraste bajo los romanos sólo tenían acceso los que contaban con influencias, status o credenciales. La reacción de los filósofos helenísticos y la población griega de Alejandría a la asimilación de los judíos fue básicamente de oposición.

Los rasgos principales del gnosticismo corresponden simbólicamente a las condiciones sociales y económicas de los judíos durante el período ptolomeico-romano. Los judíos culturalmente asimilados, educados, urbanos, marginalizados, poseían todos los ingredientes para el desarrollo del gnosticismo: una causa social (rechazo griego), una dislocación psicológica («anomia»), un conocimiento del judaísmo y un ethos de individualismo. Para el fiel de clase urbana baja, la innovación significaba la inclusión de temas apocalípticos en la tradición judía, pero sin rechazarla. Desde un punto de vista sociológico esto refleja reforma más que rebelión. Los judíos de la clase alta que se rebelaron contra el judaísmo buscaron reconstituir ele-

mentos del judaísmo con términos helenísticos, como una resolución mística de su situación anómica. Estas cuatro respuestas —acomodación, aislamiento, reforma y rebelión— indican que los judíos expresaron su judaísmo de modos diversos y que las formulaciones ideológicas fueron en parte una consecuencia de las condiciones materiales. La respuesta innovadora de los judíos rebeldes era un intento de compensar su dislocación social. La estigmatización por griegos y romanos de los laicos intelectuales judíos llevó a estos a devaluar el mundo y simultáneamente a segregarse de otros grupos judíos. La asimilación cultural y la apostasia llegó a ser sectarismo espiritualístico. Dos de los documentos de Nag Hammadi, *ApocAdam* y *Trueno*, proveen datos significativos para asociar el gnosticismo con el judaísmo. El hecho de que el relato del Gén, el método midráshico y la tradición apocalíptica sean utilizados por el *ApocAdam* apunta a judíos educados, literatos y probablemente habitantes urbanos. Lo cierto es que para fin del s. I tradiciones hagádicas judías han sido empleadas por los gnósticos. Los herejes judíos, sea que creyesen en dos poderes opuestos en el cielo o en conocimiento revelador personal, pueden todavía ser distinguidos de los gnósticos por su carencia de actitudes antinomistas. El antinomismo, en contraste con la situación en el judaísmo y en el cristianismo, es fundamental al gnosticismo. La mejor muestra de la actitud antinomista gnóstica se encuentra en *TestVer*. Para los gnósticos el ascetismo reflejaba un desasimilamiento del mundo y su principal característica era un marcado individualismo. El ascetismo y el libertinismo pueden verse como respuestas rebeldes complementarias, que surgían del rechazo del Dios del AT y los mandamientos de la ley mosaica. El gnosticismo como forma de creencia descansa en premisas teológicas radicalmente individualistas y antiinstitucionales. Luego el desarrollo de estructuras institucionalizadas capacitaron a los gnósticos para escapar de un mundo desilusionante y perseguir sus propios intereses de modos complementarios con la ideología gnóstica.

Sus dos tesis centrales son pues: 1) que la transformación en el modo ptolomeico de producción hacia privatización estaba relacionada estructuralmente con la ideología del individualismo incorporada en el gnosticismo; y 2) que algunos judíos en Egipto, al experimentar este cambio en el modo de producción, actuaron como catalizadores en el desarrollo sectario del judaísmo y jugaron un papel eje en la emergencia del gnosticismo. Para compensar su alienación por el cambio social romano, judíos de la clase alta alejandrina se rebelaron contra el judaísmo y fundaron movimientos espiritualistas sectarios, que a su vez contribuyeron al desarrollo de la mitología gnóstica. La respuesta gnóstica a la disociación social y psicológica era mística, no política. No se puede decir que sólo el judaísmo originó el gnosticismo, ni que éste fue sólo el resultado de la privatización de la economía egipcia. Pero la «elite» intelectual judía alejandrina serían los candidatos lógicos para la creación de un gnosticismo, que era el caso mayor de antisemitismo metafísico. Una vez que la asimilación en el orden social dominante por apostasia había quedado progresivamente bloqueada tras la conquista romana.

La tesis de Green es atractiva. Lo malo es que no llega a probarla. Como en otras muestras de historiografía marxista, la tesis no se deduce de los datos. Más bien éstos, convenientemente adobados por conjeturas, quedan encajados en un esquema ideológico previo. Aún así son muy insuficientes. Hay que reconocer los esfuerzos de Weber por integrar el historicismo con la sociología; pero no vale hacer historia con recetas sociológicas. Por dar un ejemplo: Green señala que desde una perspectiva sociológica las con-

diciones que describe son ideales para un alzamiento carismático (p. 175). Insiste luego en que en el gnosticismo la institucionalización tomó la forma de un desarrollo sectario basado sobre la emergencia de un liderazgo carismático (p. 238); pero ni siquiera trata de identificar al presunto líder carismático dentro de la «élite» del judaísmo alejandrino. No hay datos para ello. Por otra parte un sobrino de Filón es buen ejemplo de la asimilación en el orden social dominante por apostasia.

R. Trevijano

*Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. Ks. Marka Starowieyskiego. Tom I: *Ewangelie apokryficzne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1986) 2 ed., 756 pp.

En la larga serie de publicaciones destinadas a dar a conocer los monumentos de la literatura cristiana antigua en versión polaca —patrocinadas en gran parte por la Universidad Católica de Lublin y por la Academia de Teología Católica de Varsovia, por citar solamente las instituciones más conocidas, ocupa un lugar destacado la obra presente, dedicada a los *Evangelios apócrifos*.

El hecho de que el libro en cuestión, primer tomo de la «series apocryphorum» y dividido para su más fácil manejo en dos partes con paginación continua, represente ya la segunda edición (reimpresión) de la obra original aparecida por primera vez en 1980 es una prueba evidente del éxito conseguido en el público a quien va dirigido. Sería erróneo sin embargo pensar que se trata de un éxito fácil, explicable sobre todo por el carácter divulgador de la obra y por la ausencia de trabajos análogos sobre la literatura apócrifa en Polonia.

Es verdad esto último y es verdad asimismo que la agradable presentación del contenido según el esquema clásico de introducción/versión/comentario —sin el lastre de erudición que conlleva inevitablemente una edición bilingüe— hace accesible esta versión de los evangelios apócrifos a un gran número de lectores; pero no es menos exacto que la calidad del trabajo realizado convierte a esta obra en una aportación valiosa al estudio de la literatura apócrifa en el ámbito internacional, trascendiendo los límites de su área lingüística.

La multitud y complejidad de problemas en que está implicado el estudio de la literatura extra-canónica, y muy en particular el de los llamados «evangelios apócrifos», son un argumento de peso en favor del trabajo en equipo, llevado a cabo en el presente caso bajo la dirección del profesor del Seminario Metropolitano de Varsovia, Dr. M. Starowieyski. Sin escatimar el valor de las 14 colaboraciones —debidas a especialistas en ciencias bíblicas, egiptología/coptología, filología clásica y semítica (árabe y etíope), armenología, arqueología etc.— hay que destacar que el trabajo del Dr. Starowieyski no ha quedado reducido a una simple labor supervisora y coordinadora, sino que a él se debe tanto la concepción general de la obra como su realización concreta en gran parte.

El ajuste de las diversas aportaciones con vistas a obtener un máximo de homogeneidad sin menoscabo de la originalidad de las partes integrantes supone un difícil equilibrio, nada fácil de mantenerse en trabajos de este género. En el caso concreto cabría preguntarse p. ej. si el capítulo I. donde se trata «in extenso» de la historia del canon del NT (J. Banak, pp. 25-64)

no hubiera podido condensarse un tanto, dejando en primer plano las referencias históricas a los «libros apócrifos». Extraña igualmente que la información bibliográfica que de manera exhaustiva ha reunido Starowieyski al final de la obra (pp. 599-704) sobre todos y cada uno de los apócrifos incluidos en el volumen resulte casi deficitaria en lo referente a los documentos de Nag-Hammadi —evangelio de Tomás y de Felipe— estudiados y traducidos por A. Dembska y W. Myszor (pp. 119-138). Es verdad que Starowieyski remite al lector en este punto a la bibliografía sistemática de D. M. Scholer y que en el largo apartado bibliográfico dedicado a los Pap. 654, 1 y 655 de Oxyrhynchus —que ocupa nada menos que 6 páginas— se encuentran algunos títulos, pocos, relacionados con el evangelio copto de Tomás; pero no deja de extrañar que habiendo quedado obsoleta con el descubrimiento de Nag-Hammadi buena parte de la bibliografía de principios de siglo dedicada a los papiros griegos aludidos sea ésta precisamente la que con más minuciosidad se registra en el elenco bibliográfico citado.

El escollo quizá más difícil de superar en una edición como la presente es el de una adecuada selección de textos, que por lo general no puede efectuarse sin conocimiento profundo de la materia y sin tener en cuenta muy diversos puntos de vista. El que aquí se haya encontrado en líneas generales una solución equilibrada a este problema es tanto más de agradecer cuanto que en este campo existe sí una definición comúnmente aceptada de «evangelios apócrifos», pero no un canon de textos que forzosamente hayan de ser considerados como tales. A esto se añade la cantidad enorme de «descubrimientos» de muy diversa índole y procedencia que han hecho proliferar la producción literaria sobre el tema hasta extremos insospechados, sobre todo en los últimos decenios.

No pudiendo ser objeto de una breve presentación como ésta todos y cada uno de los textos incluidos por Starowieyski en su edición, me permito aducir algunos ejemplos que corroboran y matizan el punto de vista acabado de exponer.

Encuentro acertada la inclusión del texto íntegro del llamado «Ev. del Pseudo-Mateo» a pesar de tratarse —como es sabido— de una refundición latina del «Protoevangelio» griego, pues, si bien su dependencia respecto a éste no deja lugar a dudas, no es menos cierto que sin su ayuda nos sería hoy muy difícil descubrir el substrato apócrifo inherente a buena parte de los monumentos iconográficos y literarios de origen occidental en torno al tema de la Natividad.

Otro juicio muy distinto merecen los apócrifos que tienen como objeto narrar «la vida íntegra de Cristo» (Ev. árabe de Juan, Ev. georgiano y Ev. de Bernabé), a los que Starowieyski dedica toda una sección aparte (pp. 139-172). Este honor me parece francamente excesivo, ya que se trata de composiciones muy posteriores con una zona de influencia muy restringida en todos los aspectos, pese a lo mucho que sobre algunos de estos descubrimientos se ha publicado en los últimos decenios. Starowieyski tiene en cuenta este punto de vista y ofrece extractos más o menos extensos de dos de ellos con sus correspondientes introducciones y aparato bibliográfico.

Una cuestión de extrema actualidad e importancia es la relativa a los documentos coptos de Nag-Hammadi aludidos anteriormente. Entre la multitud de tratados que forman parte de esta biblioteca gnóstica Starowieyski y sus colaboradores ya citados —A. Dembska y W. Myszor— han optado por incluir en su edición el texto íntegro del «Ev. de Tomás» (pp. 119-133),

al que tanto por su conexión con los «logia» de Oxyrhynchus como por derecho propio corresponde un lugar destacado en toda serie de «evangelios apócrifos». Pero ¿qué hacer con otros tratados de la misma biblioteca, conocidos hoy bajo títulos como «Ev. de Felipe», «Ev. de la Verdad», «Ev. de los Egipcios» o «Ev. de María»? Partiendo de la base que los «evangelios» últimamente citados ni tienen forma de tales, ni pretenden ser «apócrifos» sino simplemente escritos de iniciación gnóstica, Starowieyski y sus colaboradores se contentan con ofrecer como botón de muestra algunos extractos del «Ev. de Felipe» (pp. 134-137). Aun estando de acuerdo con los autores en la apreciación general de la literatura de Nag-Hammadi hay que reconocer que el «Ev. de Felipe» —tan opuesto en su estructura literaria al de Tomás— es quizá el «evangelio gnóstico» menos apto para ser presentado en forma de extractos.

En la elaboración de los textos que tanto por su antigüedad como por su indiscutible carácter apócrifo podríamos llamar «clásicos» —y que forman por consiguiente el núcleo fundamental de la obra reseñada— Starowieyski y sus colaboradores han tenido muy en cuenta las aportaciones científicas realizadas hasta el presente. Lo mismo en el aspecto puramente bibliográfico que en la tarea de incorporar los resultados obtenidos por investigación ajena puede calificarse esta obra como plenamente puesta al día.

Otra cuestión muy distinta es hasta qué punto se refleja nítidamente en cada caso el estado con frecuencia rudimentario de nuestros conocimientos sobre la trayectoria histórica de cada uno de los apócrifos, así como las perspectivas de trabajo para el futuro.

Para aclarar el alcance de esta última pregunta, válida para buena parte de los textos incluidos en este libro, citaré sólo un caso típico: el del «Protevangelio de Santiago». Es sabido que desde la edición griega de C. Tischendorf a mediados del siglo pasado no han faltado esfuerzos encaminados a ampliar la base documental del «textus receptus»: estos logros han encontrado últimamente su cristalización en la edición de E. de Strycker (1961). Starowieyski hace bien en tomar el texto de De Strycker como base para su traducción, pero no hubiera estado mal subrayar que se trata de una edición provisional, ya que su autor —como él mismo confiesa— no utilizó para ella otros documentos que los ya anteriormente conocidos. Frente a la quincena de testigos que avalan la forma estereotipada del Protoevangelio que conocemos existe un acervo inmenso de códices griegos que De Strycker sólo llegó a catalogar en 1968 y que atestiguan una tradición manuscrita mucho más diferenciada y rica. Esta riqueza documental encuentra su respaldo —y en no pocos casos su imprescindible complemento— en las diversas vertientes de la tradición paralela del Protevangelio, que hasta el presente nos es conocida de manera muy imperfecta. El caso concreto de la *antigua versión eslava* de este apócrifo (apenas abordado por el sabio Bolandista citado, pero que no hubiera debido pasar desapercibido a los autores de esta obra), es elocuente, pues son más de 150 los manuscritos que la avalan y sus orígenes se remontan por lo menos al siglo xi.

Estas y otras observaciones por el estilo que sin duda podrían hacerse no tienen nada de particular si se tiene en cuenta la complejidad del tema estudiado por los investigadores polacos. Y desde luego no contradicen lo más mínimo la «escrupulosa exactitud y claridad» que —según la expresión de I. Ortiz de Urbina en su prólogo a la obra reseñada— caracterizan el buen hacer de M. Starowieyski.

A. de Santos Otero