

ambas dimensiones no es fácil y Barrantes no siempre lo consigue. Pero su planteamiento sobre esta cuestión es siempre de interés tanto bíblico como teológico.

El estudio se concluye con una amplia lista de las obras manuscritas no impresas de S. Barrantes, así como con la lista de las ediciones de sus obras impresas. Se añade una amplia bibliografía general y breves apéndices documentales. En conjunto se trata de un estudio serio, documentado, de primera mano y, sobre todo, de una aportación importante para la historia de la exégesis en la península ibérica durante el s. XVI, del que tantos tópicos se cuentan, pero que tan mal conocemos todavía. Una serie de trabajos de doctorado en esta línea serían sin duda aportación decisiva para conocer la historia de la exégesis de ese periodo. Por su trabajo, excelentemente realizado; por el tema, de interés indudable; por la edición, impecable, felicitamos al autor y a quienes han hecho posible la edición de este buen estudio histórico - exegetico.

J. M. Sánchez Caro

2) GNOSTICISMO

M. Lelyveld, *Les Logia de la Vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, NHSt 34 (Leiden: E. J. Brill 1987 X, 166 pp.

La autora de este estudio toma como punto de partida la constatación de una corriente teológica apocalíptica en algunos logia del EvTom (p. ej. log 11A y 61A). Mc 4 representa en miniatura el género de la colección del EvTom. Otra colección de este género se encuentra en *Pirque Aboth*. El tema central de la colección del EvTom es el Reino o el Reinado, lo que es destacado por el procedimiento de la inclusión (log 3 y 113). La introducción (log 1 y 2) y el epílogo (log 114) delimitan otro tema: la Vida; sin embargo el acento sobre el Reino es más primitivo. Lelyveld no acepta el carácter esotérico de la colección. Arguye que el género literario del EvTom no es el de «explicaciones», sino el de enunciados del género de los evangelios sinópticos. Opinamos que no valora suficientemente todo el alcance esotérico del log 1 ni las múltiples alusiones a una mitología gnóstica desarrollada (cf. *Salmant* 1979, 51-74). Formula la hipótesis de que «las palabras escondidas» de la tradición del EvTom, como *parabole* de la tradición sinóptica y *paromía* de la tradición joánica (Jn 16, 29), son traducciones diversas del término *marshal*. Añade una segunda hipótesis: que probablemente, en una época muy antigua, se recogían bajo este nombre las palabras de Jesús. Destaca como hipótesis de trabajo que el EvTom es una de las colecciones de *marshalim* de Jesús, como hubo probablemente varias desde una época primitiva. Creemos que esta tercera hipótesis debe desconectarse de las dos primeras. Estima la autora que los sinópticos, la tradición joánica y el EvTom subrayan el carácter misterioso, desconcertante y a menudo enigmático propio de los Dichos de Jesús. Por lo tanto que, a este nivel, son esotéricas las palabras de Jesús, tanto en el EvTom como en las tradiciones canónicas. Juzgamos en cambio que hay una diferencia esencial en las respectivas claves de esos diversos esoterismos. Por otra parte estamos de acuerdo con la autora cuando señala que el redactor del logion puede explicar un dicho por un «Kommentarwort», según un procedimiento muy tra-

dicional y bastante uniforme. O que podría ser que en la parábola de los viñadores homicidas y la cita del Sal 118, 22 + Is 28, 16 el EvTom atestiguará un estadio más primitivo en la trasmisión de los logia que la tradición canónica.

En búsqueda de los materiales utilizados por el redactor del EvTom, comienza enfocando el niño mesiánico del log 4. Lo cataloga entre los textos «míticos» que forman una parte esencial de la descripción de la era escatológica. Luego pasa a ponderar la Vida como un aspecto del Reino en el EvTom. Con un preciso análisis formal nota que el log 18 está compuesto de tres dichos. El primero es una «Schulfrage», el segundo un «Kommentarwort» y el tercero un macarismo. Afirma que los log 18 y 4 ligan el EvTom a la corriente apocalíptica en que el comienzo es el fundamento de todas las especulaciones sobre el fin de los tiempos. Podemos estar de acuerdo si anotamos que esa corriente apocalíptica ha derivado en amplios desarrollos y modificaciones radicales dentro del gnosticismo (cf. *Salmant* 1981, 415-41). Lelyveld reconoce que en los log 19 y 49 el pensamiento se desliza hacia una pertenencia «de derecho» al mundo celeste y desemboca así en el dualismo gnóstico. También que para el EvTom la hora escatológica está ahí (cf. log 9), y en esto se distingue de la mayoría de los textos de la gran Iglesia, que ha sabido discernir una escatología en dos tiempos. Reconoce así mismo que los log 46 y 85 se inscriben en una tradición que se encuentra ya en *Jubileos* y que continúa en la apocalíptica para desembocar en la gnosis. El que esto escribe disiente probablemente de la autora sobre la etapa de esa tradición en que hay que situar tales logia. Como sin duda disiente de su afirmación de que en el EvTom el Hijo del hombre es la comunidad de discípulos (cf. *Studia Patristica* XVIII/1, 1982, 243-50).

Analiza después Lelyveld el juicio en el EvTom y la función de Jesús con relación a este juicio. Cada uno de los dichos 11A, 61A y 111A contiene un anuncio kerygmático del Juicio. Dice del dicho 11B que es un desarrollo del tema del juicio proveniente de un medio apocalíptico de tendencia vegetariana. Nos parece que la autora se afana en localizar nuevos medios apocalípticos cuando tiene más cerca medios gnósticos. Comparando el «último día» en Mc y el EvTom concluye que en los sinópticos hay un desarrollo cristológico que falta totalmente en Tomás, que parece aquí más primitivo. No tiene en cuenta la probabilidad de que sea el EvTom quien opera la reducción cristológica. Según Lelyveld es una «cristología» (Jesús comprendido como el Mensajero del Juicio) que ha debido de ceder ante la identificación de Jesús-Mesías y que apenas ha dejado huella, acaso sólo en «Q» (Lc) y en el EvTom. Nos gustaría preguntar a la autora sobre el «Sitz im Leben» de tal cristología.

El c. 4; centrado en el log 58, trata de la Vida recompensa de los perseguidos. Nota que, a diferencia de Stg 1, 12 y Apoc 2, 7, en el log 58 la Vida está ya adquirida. El c. 5 analiza la revelación de Jesús el Viviente. Cuando interpreta que en el EvTom «los que han muerto [añade 'violentamente'] y no han econtrado reposo» se refiere probablemente a los discípulos, los enviados de Dios y Jesús mismo, los que no tienen sitio en el mundo, pasa por alto en su lectura del log 51, los otros logia que hablan de muertos (log. 11. y 52), morir (log. 11; 59; 61; 63 y 84) y muerte (log. 1, 18, 19, 85, 111 y 109), sobre todo el sentido técnico gnóstico de *anapausis*. Parece ignorar los estudios de Vielhauer y Helderman sobre este concepto. El c. 6, sobre Jesús el Viviente, su muerte salvadora y la unidad de los logia 59 y 60, sostiene la hipótesis de que el log 60 está compuesto de un diálogo en

que Jesús predice su propia muerte como cordero pascual y una añadidura secundaria que contiene una exhortación a los discípulos.

La segunda parte de esta obra: en búsqueda de una redacción, busca la autodefinición de la comunidad del EvTom en el interior de la comunidad judía. Los «ellos» de log 50 y 53 designarían los miembros de la comunidad judía en cuyo seno la comunidad judeocristiana del EvTom busca definirse. Da así una interpretación del log 50 que no tiene en cuenta los muchos paralelos gnósticos en contextos de cuestiones escolares (NHC III 4, 91, 1-9; II 7, 138, 1-19; VI 4, 36, 27-37, 5), homilía comunitaria (NHC VIII 2, 134, 18-135, 2), confesión de fe gnóstica (NHC II 2, 41, 31-42, 7) o fórmula sacramental para el ascenso celeste (NHC V 2, 23, 1-24, 1; V 3, 33, 11-24; 34, 1-20; Ireneo I 21, 5).

El c. 8 expone la presencia del Reino y una teología del «discípulo». Entiende que el log 3 es un desarrollo del segundo dicho del log 113 (transmitido independientemente de Lc 17, 21). Es una polémica intracomunitaria. El c. 9 trata de las palabras de Vida, el prólogo y el log 1. El log 1 es un desarrollo explícito, un «Kommentarwort» del prólogo. En el EvTom, a diferencia del N.T., el Reino se realiza en la soberanía del hombre escatológico, que ha vuelto a ser como el primer Adán. El c. 10 queda dedicado al log 114 como epílogo de la colección, que proviene de un medio diferente al de la mayoría de los logia y podría ser del redactor de la colección. Pero la autora no saca las consecuencias apropiadas e insiste en el trasfondo judío. Por último ve en el log 13 la síntesis de un evangelio según Tomás: Jesús, la parábola de Dios. Cree que con este logion como palabra de revelación estamos en una teología prepaolina similar a la de Flp 2, 6; pero que no se expresa según la teología adamológica sino bajo la influencia de las parábolas de Jesús. Concluye que la comunidad del EvTom es una comunidad cristiana en pleno medio judío, instalada en país pagano, atrasada en su desarrollo cristológico, que da nacimiento a una teología sobre la condición de discípulo y la vida como aspecto del Reino. Comunidad que se reclama de Tomás y que muestra ya los elementos de que se nutrió la espiritualidad del encratismo siríaco. Llega así explícitamente a las conclusiones de Quispel.

Valoramos este estudio por la precisión de los análisis formales y la localización de trasfondos en la tradición judía. Pero su decidida opción por las tesis de Quispel conducen a una invasión de la primera parte de búsqueda de tradiciones en la segunda de búsqueda de la redacción, por el afán de mantener esta dentro de un ámbito primitivo y judío, lo que le lleva a ignorar los paralelos más próximos claramente gnósticos.

R. Trevijano

I. S. Gilhus, *The Nature of the Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II, 4)*, Studies in Oriental Religions 12 (Wiesbaden: O. Harrassowitz 1985) IX, 143 pp.

El autor parte de la hipótesis de que el gnosticismo no era primariamente un fenómeno judío o cristiano, sino una religión *sui generis* con su propia estructura soteriológica, aunque varios textos gnósticos atestiguan un conocimiento interno de tradiciones exegéticas judías y una inclinación a aproximarse al cristianismo. Tal es para él el caso de *NatArc*. Describe

su método como semi-estructural, aplicado a las estructuras temáticas del texto. Considera que el autor del texto ha coordinado varias fuentes para aclarar su tema y lo ha puesto en un encuadre antropológico, soteriológico y teológico coherente. Hay por lo menos cuatro fuentes diferentes: un fragmento de una fuente, una exégesis del Gen, una fuente apocalíptica y una cita introductoria de Pablo. El método del autor del documento es hacer comentarios sobre su fuente. Característico de estos comentarios es que son interrupciones explicatorias en la historia. El texto refleja dos estratos ontológicos. El primero queda representado por el Padre y el mundo pneumático. El segundo por los arcontes y su mundo, que es psíquico e hylico. La ceguera respecto al mundo pneumático caracteriza a los arcontes. El tema de la parte apocalíptica queda presentado por las cuestiones de Norea. El autor ha usado la figura de Norea para conectar material de al menos dos fuentes diferentes. El comentario del Gen de la primera parte se refiere al primer estadio de gnosis. El conocimiento dado a Norea en la sección apocalíptica representa el segundo estadio en el proceso soteriológico e incorpora conocimiento sobre un tercer estadio, no definido en *NatArc*. El tratado describe la salvación como un proceso dinámico. El aspecto femenino de Dios es uno de los fundamentos del sistema.

La mitología gnóstica queda construida dentro de los límites del orden cronológico del Gen. Lo que ilustra la avanzada tradición exegetica gnóstica de este tratado. El interés gnóstico por el Gen queda en los temas antropológicos importantes para la comprensión del hombre en el mundo. Hay también desarrollo de tradiciones hagádicas. *NatArc* muestra que la exégesis gnóstica es una exégesis fabricadora de mitos. La originalidad exegetica se revela principalmente en la representación de mitología y símbolos femeninos. El concepto de Dios queda dividido en varios componentes: *Sophía* y su hija *Zoe*, *Sabaoth* y *Ialdabaoth*. La cosmogonía comienza con el deseo de *Sophía* de crear sin su consorte. Las «imágenes celestes» representan una creación inteligible de *Sophía* hecha conforme a las Cosas de Arriba. Esta creación es una precondition para las cosas de abajo. La creación es así el primer estadio de la caída cosmogónica. La oscuridad de Gen 1, 2b es vista como la sombra arrojada por la primera creación de Gen 1, 1. La esfera de *Ialdabaoth* es una interpretación del cielo necho por Dios en Gen 1, 6-8. El dios de Gen 1 es *Ialdabaoth* y el dios de Gen 2, 1-4 es *Sabaoth*; pero *NatArc* remite la entera cosmología a la voluntad del Dios supremo.

Los Arcontes o aparecen como grupo o representados por su líder, el demiurgo *Ialdabaoth*, que es el padre andrógino de todos ellos. El poder de los arcontes queda limitado a lo hylico y lo psíquico. Su debilidad queda revelada cuando quedan confrontados con el *pneuma*. La ceguera de los arcontes es evidente en su incapacidad para percibir la diferencia entre la realidad pneumática y su imitación no pneumática (su conducta para con *Eva* y la serpiente). La soteriología del tratado está construida sobre un sistema de tensiones sexuales a diferentes niveles. En este sistema los arcontes actúan como machos. El rasgo distintivo de las tres diferentes hembras es que todas son pneumáticas en diversos niveles ontológicos. La «Imperecederabilidad» es a la vez una entidad mitológica y una dimensión. Es un sinónimo para el Mundo de Arriba donde están también presentes las diferentes manifestaciones del *pneuma*. Imperecederabilidad es femenina, como *Norea* y la *Eva* pneumática. Mientras *Sophía* inicia el proceso de

caída hacia abajo, Imperecederabilidad inicia el proceso de salvación. Es la más alta de las salvadoras femeninas.

El mito antropogónico está construido en torno a la imagen femenina que se revela en las aguas. Los arcontes son andróginos y atraídos sexualmente por las mujeres pneumáticas. Adán ha recibido su sexo masculino y su hylicidad de los arcontes; pero su apariencia humana de la imagen de Imperecederabilidad (los arcontes tienen rostro animal, aunque no cuerpos animales). Todas las actividades de la Eva pneumática tienen un doble objetivo: engañar a los arcontes y salvar la luz caída. La mujer pneumática entra en Adán, como los arcontes se proponían. Pero cuando los arcontes tratan de raptarla, les deja sólo una sombra de sí misma. La creación de Adán y la creación de la Eva sárkica fueron diferentes. Eva no fue hecha por los arcontes, sino que fue un reflejo de sombra, dejado atrás cuando la mujer espiritual pasó al árbol de vida. Eva, que es una copia perfecta de la mujer espiritual, tiene dos funciones: recibir el semen mezclado de los arcontes y recibir el mensaje de la serpiente. Eva es el instrumento por el que la semilla pneumática es quitada a los arcontes. En contraste Norea es la virgen que no es mancillada por los arcontes. La Eva sárkica es la madre de los tipos más bajos de antecesores humanos. La madre de Seth y Norea es la Eva espiritual. Lo soteriológicamente significativo es la conexión de Adán y la Eva espiritual. La Eva sárkica es ambivalente y en ello muy semejante a la figura de Sophia en otros textos gnósticos. Eva y Norea representan las dos diferentes opciones dadas al hombre en el mundo: asociarse con los arcontes o no. Las tres manifestaciones del Espíritu, mujer, serpiente y árbol de vida, reviven una antigua imagen mitográfica, la de la gran diosa con el árbol y la serpiente, que representa la fuente universal de fertilidad y vida. La serpiente es un vehículo para lo pneumático. El Espíritu Santo es la figura suprema de revelación, simbolizada por el árbol de vida, y tiene su puesto real en el Mundo de Arriba; pero no es directamente accesible. Es característico de la relación entre el Padre y el Espíritu Santo que, a veces, la misma denominación es usada para ambos. El Padre actúa por el Espíritu Santo, el aspecto de Dios que actúa en el mundo. El simbolismo femenino es activo en el nivel arcántico; pero trascendido en el nivel más alto. En *NatArc* hay sólo una dualidad, el Padre y el Espíritu Santo, o el Padre y el Hijo, que en realidad es lo mismo. El Hijo es el perfecto revelador final del Espíritu Santo.

Norea no es hija de Adán sino de puro origen pneumático. Cain y Abel son hijos de la Eva Sárkica; Seth y Norea de la pneumática. Norea representa un giro en la batalla entre los arcontes y el mundo pneumático. En el *ApocrJn*, Ofitas de Ireneo, *EvEg* y *ApocAdam* el diluvio va dirigido contra los descendientes de Seth, por ser la raza pneumática que los arcontes quieren destruir. En *NatArc* es Norea a quien los arcontes quieren destruir. La estructura del mito de Norea está determinada por el de Seth y sus descendientes. Es un desarrollo posterior dentro del gnosticismo. La función salvadora de Norea es alcanzar y proporcionar conocimiento salvífico. Es un prototipo y un ejemplo para el gnóstico. Es a la vez un mensajero del mundo pneumático y un ser humano necesitado de salvación. El contraste entre María y Eva puede haber provisto el modelo para el contraste entre Norea y Eva en *NatArc*.

Sophia es la entidad cosmológica más alta en *NatArc*. Aquí se subraya la distancia entre Sophia y Ialdabaoth (originalmente su hijo). Sophia no cae debajo del velo cósmico que ella misma ha creado. Su caída y arrepen-

timiento queda trasferida en este tratado a entidades menores. Sophia organiza el cosmos cuando establece las partes más altas del Chaos con los siete regidores de los planetas. Las fuerzas de las partes inferiores no son establecidas por Sophia, pero sí organizadas según el modelo de las de arriba. Sophia queda apartada del contacto contaminante con Ialdabaoth y con las fuerzas inferiores y peores del Chaos. La introducción de la luz por Sophia es para dar al demiurgo una oportunidad de corregir su falta de conocimiento. Ello quita toda duda a la culpabilidad de Ialdabaoth. Así Sophia ya no cae, y el demiurgo (que ya no es su hijo) no es sólo ignorante, sino malo. La función de Sophia en *NatArc* es sólo cosmogónica.

Hay pues diferentes tipos soteriológicos y también diferentes estadios de conocimiento dado en diversos contextos. De los cinco salvadores femeninos tres operan en la esfera de la antropología (Zoe, Eva espiritual, Norea) y dos en la cosmología (Imperecederabilidad, Sophia). Hay tres representantes masculinos desdibujados del mundo de arriba. Adquirir gnosis es apartarse del Dios del Gen hacia Dios la Madre. El aspecto masculino del Dios supremo es trascendente. Su aspecto femenino es inmanente y la fuente de vida, amor e instrucción.

El autor ha ofrecido un análisis penetrante y lúcido de un texto a primera vista confuso y contradictorio. Logra exponer con claridad sus estructuras temáticas. Ha desglosado al parecer con acierto el alcance soteriológico de las figuras femeninas de esta mitología. Opinamos que estos logros son totalmente independientes de su hipótesis inicial, que está plenamente en línea con la interpretación de la escuela histórica religiosa liderada en sus días por Reitzenstein y Bousset, secundada luego por Bultmann y otros. No vemos fundada su afirmación de que esta perspectiva haya quedado confirmada por los textos de Nag Hammadi. Creemos que su misma exposición favorece la tesis contraria. *NatArc* aparece ya como documento de un gnosticismo tardío, heredero de una exégesis judía sofisticada del Gen, en el ámbito de la fe trinitaria y de los textos paulinos; pero donde en lugar de operarse una aproximación al cristianismo se detecta un alejamiento de las fuentes cristianas por las reviviscencias de mitologúmenos tan arcaicos como los de las diosas madres. Gilhus estima que el documento analizado corresponde a una forma avanzada de gnosticismo. Por lo tanto ofrece un argumento a quienes juzgan que la secuencia cronológica de los textos gnósticos atestiguan un proceso de cristianismo decreciente y sincretismo creciente. Lo contrario de lo que habría que esperar desde la hipótesis que ha hecho suya al comienzo.

R. Trevijano

C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and The Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Edited by J. Riches (Edinburgh: T. & T. Clark 1986) XI, 194 pp.

Ya en la introducción afirma que no hay prueba suficiente del uso de fuentes presinópticas (Q u otras) en los textos de Nag Hammadi (NH). Casi todos los tratados parecen presuponer los sinópticos en su actual forma final.

Para su análisis de las tradiciones sinópticas en los textos de NH, divide estos en tres categorías: a) no cristianos, b) en que los elementos cristianos son periféricos y probablemente añadidas secundarias, c) textos cristianos

en que lo cristiano está más hondamente incorporado. Hay textos cristianos sin vínculos con la tradición sinóptica (*OrPa*, *ApocPa*). Textos como el *ApocAdam* en que las alusiones cristianas, si existen, son a lo más remotas. Textos, en fin, en que se discute si son originalmente composiciones cristianas o si representan la cristianización de un *Vorlage* no cristiano, como el *EvEg* o el *ApocrJn*. El *ApocrJn*, al menos en su forma final, muestra conocimiento de Mt, que provee por sí sólo toda la tradición sinóptica aludida en el texto. *NatArc* es otro texto que exhibe sólo influencia cristiana marginal. A lo más hay alusiones indirectas a la tradición sinóptica, sin poder determinar a cuál de sus formas. El *OrigMund* da resultados semejantes. Según Tuckett hay acuerdo casi universal en que *SophiaJC* representa la cristianización de un *Vorlage* no cristiano: la *CarEugn*. Considera que en este documento la estructura cristiana del diálogo es secundaria. Señala que la escena de apertura es rica en alusiones a la tradición sinóptica. Juzga probable que el modelo sea Mt 28, 16-20, aunque puede presuponer la tradición de resurrección de Lc tanto como la de Mt y su lenguaje estar inspirado por Jn más que por Lc. Concluye que el autor parece conocer Mt y Lc y usa estas tradiciones para cristianizar su fuente básica de *Eugn*. El *EvMa* le parece la combinación por un redactor cristiano de dos secciones separadas de material de fuentes. La *DocSilv* es un texto cristiano no gnóstico, vinculado con la literatura sapiencial y la teología alejandrina; pero no hay cita explícita de nada que reclame ser enseñanza de Jesús, aunque a veces hay eco de tradición sinóptica. No hay nada que sugiera que el autor dependa de otro que Mt para su material sinóptico. La *ExAlm* es el único de los textos de NH que da citas explícitas bíblicas (y homéricas) para apoyar su argumentación. En su versión de las bienaventuranzas probablemente depende tanto de Lc como de Mt. El *EvVer* alude a muchos escritos neotestamentarios; pero todas sus alusiones a la tradición sinóptica pueden explicarse como debidas a la dependencia de solo Mt. En *Res*, que hace uso frecuente del corpus paulino, la tradición sinóptica queda a veces presupuesta; pero no es usada con frecuencia. El autor conoce a Mt. Es menos segura una referencia a Mc. En el *TraTri* se encuentran pocos ecos sinópticos claros. No son fáciles de detectar los numerosos ecos y alusiones del *EvFel* al N.T. Todas las alusiones son coherentes con la teoría de que el *EvFel* depende sólo de Mt. Salvo la referencia del dicho 111 a la parábola del buen samaritano, muy conocida en la primitiva iglesia y popular en los círculos gnósticos. La *ExpVal* implica probablemente conocimiento de Mt y Lc. En *TomAtl* parece faltar casi del todo el material sinóptico. En el *ApocrSant* parece haber alusiones a la tradición sinóptica; pero puede haber también tradiciones de dichos de Jesús independientes de la tradición sinóptica, particularmente en algunas de las parábolas. Parece suponer Mt y probablemente conoce Lc. En *1ApocSant* hay muy poco eco de material sinóptico, que puede derivar de un trasfondo común con esta tradición. Pudo conocer Mt y ninguna otra forma de la tradición sinóptica. El *2ApocSant* es, a primera vista, más bien rico en material sinóptico; pero no hay prueba clara de dependencia directa de la tradición sinóptica. Gilhus estima que este documento podría ser un testigo de la trayectoria, dentro del cristianismo primitivo, que preservó tradiciones cristianas independientemente de las trayectorias en que quedan nuestros sinópticos. Opina casi con certeza que los *HechPeXIIAp* dependen de Mt; aunque muestran conocer la tradición de Hech 3 y, probablemente, los escritos lucanos tanto como Mt. La *CarPeFel* está repleta de alusiones al N.T. y conoce las tradiciones de resurrección de Lc y de Mt. El *ApocPe*

está repleto de material de tipo sinóptico. Todo el puede ser visto como derivado de Mt. El *2TraGrSeth* ofrece un raro ejemplo de claro uso de Mc en la iglesia primitiva. El relato de la pasión presupone tanto Mt como Mc. Según Koester el *DialSalv* nos permite alcanzar formas más primitivas de la tradición sinóptica, pero a Gilhus le parece mostrar claro conocimiento del Mt acabado y aún Lc acabado. El *ConcNGrPod*, indirecto y remoto en su uso del N.T., muestra conocer a Mt y acaso a Lc. *Melquis* ofrece muy escasas alusiones sinópticas. Presupone Mc acabado, más que la fuente de Mc. Otro raro ejemplo del uso de Mc en la iglesia primitiva. El *TesVer*, con numerosos ecos de la tradición sinóptica, muestra vínculos tanto con la redacción de Mt como con la de Lc. Hay numerosas alusiones sinópticas en la primera mitad de *InterCon*; las paulinas dominan la segunda mitad del texto. Parece citar a Mt más que a Mc. Puede haber conocido la parábola del buen samaritano como pieza independiente de tradición. Muestra claro conocimiento de Mt y probablemente también de Lc.

Nuestro autor concluye que no hay prueba de uso de fuentes presinópticas por los autores de los textos estudiados. Con la posible excepción del *EvTom*, presuponen uno o más de los evangelios acabados de Mt, Mc o Lc. Tampoco hay pruebas de textos anteriores al s. II, ni de la supervivencia y uso de «Q» u otra fuente presinóptica por las comunidades gnósticas. La mayor parte de las alusiones sinópticas notadas muestran afinidades con Mt. Lo que encaja con la popularidad general de Mt en la primitiva iglesia. Lc es usado mucho menos. Sólo hay dos alusiones claras a Mc en *2TraGrSeth* 56.6 y *Melquis* 25.5-6. Aunque las alusiones a pasajes idénticos de la triple tradición podrían ser alusiones a Mc, es más probable que remitan a Mt. Mc y Lc parecen haber sido considerados con cierta reserva por algunos cristianos en el s. II. Un rasgo llamativo de las alusiones notadas en los textos de NH es su gran variedad, con varias referencias a Mt 7, 16 y a las tradiciones de aparición del Resucitado en Mt y Lc. Otro complejo sinóptico que ocurre con frecuencia es Mt 6, 19 ss. o el dicho «Q»: Mt 7, 7/Lc 11, 9. Es notable la variedad y la extensión con que es reflejada la tradición sinóptica. En algunos casos al autor del documento le basta atribuir su enseñanza a Jesús (*TomAtl*), mientras que otro busca la identificación a través de enseñanza reconocida en otra parte como de Jesús (*EvMar* 8). Los Padres insisten en que la interpretación del N.T. era muy importante para los gnósticos. Así aparece en efecto en los *ExTeod* y *CarFlor*, pero no es esto lo que resulta de la gran mayoría de los textos de NH. A esta observación de Gilhus queremos hacer notar que hay datos para una secuencia cronológica que va de las homilias exegéticas a los tratados doctrinales y posteriormente a los grandes comentarios, aunque la fijación por escrito de las primeras no abunda hasta la tercera etapa. Opinamos que la documentación de NH corresponde más bien al segundo estadio y los primeros heresiólogos, fuentes de los posteriores, debieron estar más en contacto con el primero. El mismo Gilhus recuerda que es escasa la prueba de que los Padres conocieran los textos que nos han llegado por NH. Concluye prudentemente que no se pueden hacer generalizaciones sobre el puesto de la exégesis del N.T. dentro del gnosticismo.

Opinamos que su estudio cumple adecuadamente el objetivo planteado y ofrece unos análisis valiosos para otros trabajos. Creemos que, lo que dice al comienzo sobre las tres categorías de textos (en particular lo de una cristianización secundaria), ha de apreciarse como una opción metodológica, acaso acorde con la hipótesis más difundida sobre los orígenes

del gnosticismo, pero que de hecho no incide en los análisis mismos (algo en la exposición) ni queda confirmada por los resultados.

R. Trevijano

J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*, WUNT 2/27 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1987) XI, 232 pp.

En un esbozo inicial sobre las líneas principales de la historia de la investigación desde Reitzenstein (1904), recuerda que el Poimandres quedaba como muestra de una gnosis pagana precristiana. Festugière intentó trazar una línea histórica espiritual desde Platón por la Stoa, el eclecticismo de la filosofía de Cicerón y Filón, a los Hermetica y, más allá, a Plotino. Discutía todo influjo del judaísmo y del cristianismo. Büchli estima que faltaba un análisis de los tratados individuales sobre una base filológica. Su método es proceder, 1. Por análisis lingüístico de términos claves del texto; 2. El análisis de los conceptos lleva en muchos casos a la historia de los motivos; 3. En algunos casos es también necesario un análisis categorial para decidir si una idea es más griega o judía.

Comienza por la visión de vocación (CH I 1-3). El autor del documento utiliza un lenguaje filosófico conectado con el platonismo. La llamada por el nombre es una vocación profética al estilo del A.T. La fórmula *egô eimi* del Poim queda en una conexión inmediata con Jn. Poimandres significa «pastor de hombres». El motivo de Dios como pastor de hombres remite preferentemente al mundo bíblico y culmina en el cristiano con Jn 10, 11-14. En la literatura postcanónica, desde el s. II, pasa a primer plano el aspecto soteriológico y didáctico en el concepto de pastor. El Poim es un escrito polémico con la tendencia a contraponer de parte pagana algo equiparable al cristianismo en expansión. El Poim muestra en la introducción influjos diversos de la filosofía griega, del A.T., del judaísmo, del cristianismo y de la teología de los Padres tempranos. Su autor quiere defender al paganism, contra la teología cristiana, sobre una base religiosa. Debe situarse su obra durante el florecimiento de la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes.

Tenemos ya expuesta la tesis que el autor trata de corroborar en los capítulos siguientes. Analiza la cosmogonía: luz y tinieblas (CH I 4). La luz no es, como en el A.T., un atributo de Dios, sino que es la «substantia dei, salvatoris et salvandi». La gnosis debe los fundamentos decisivos de su teología de la luz por un lado al pensamiento griego y por otro al N.T. Filón es quien primero cambia la ontología platónica de la luz en expresiones teológicas. La gnosis recurre a la ontología platónica para describir con ella su comprensión específica de la redención. El autor del Poim intenta la mayor aproximación a la terminología «luz» de los escritos joánicos del N.T. El contenido religioso de la metafísica de luz gnóstica está tomado de Jn y no a la inversa.

Siguiendo con la cosmogonía, sobre los cuatro elementos (CH I 4-6), nota que el cambio de la tiniebla en agua (naturaleza húmeda) tiene numerosos paralelos en los textos de Nag Hammadi (NH). Se trata de una reinterpretación gnóstica de Gen 1, 2 mediante recurso a categorías de la filosofía griega. En Jn y Poim el Logos es históricamente una figura mediadora

única entre Dios y el mundo. Los Alejandrinos utilizan ya la *contraposición* Nous-Logos para caracterizar las relaciones entre Dios Padre y Dios Hijo. En el concepto del Logos del Poim se vincula el Logos ordenador del mundo de la filosofía griega con el Logos creador del mundo y redentor de Jn. En esta síntesis ya le han precedido los teólogos cristianos. El Poim vincula la ontología platónica con la «*boulé Theou*» bíblica para asegurar, pese a la trascendencia de Dios, la vinculación de los fieles con Dios. Sobre el Demiurgo y la Heimarmene, sostiene que en la figura del Demiurgo el Poim vincula la tradición platónica con la estoica. Respecto a la unión del Logos con el Demiurgo, recuerda que entre los teólogos cristianos estaba en curso la discusión sobre la igualdad de esencia del Hijo con el Padre mucho antes de la controversia arriana del s. iv. En cuanto a la creación de la vida animal, el Poim intenta unir la cosmología griega con la historia bíblica de creación; pero aquí domina la cosmología platónico-aristotélica. En una recapitulación y colocación histórica (c. 8), Büchli concluye que la cosmogonía del Poim contacta en lo esencial con un platonismo coloreado religiosamente, con influjo lingüístico de Filón, pero sin contacto directo con él. Más bien recurre al lenguaje de la gnosis cristiana y de los Padres, sobre todo los Alejandrinos, a su vez influidos por Filón. Su miscelánea filosófica de Platón, Aristóteles y Stoa es un reflejo exacto del eclecticismo filosófico del s. ii. La idea de redención se aproxima a la teología de la luz y del Logos joánica. También a la de los Padres primitivos, sobre todo respecto a la síntesis entre el concepto de Logos estoico y el joánico, la subordinación del Logos bajo el Nous, la vinculación del Logos con la voluntad de Dios y el trasfondo soteriológico del «*kosmos noëtos*». Frente a esto el elemento gnóstico es modesto (identidad de Dios con la luz, depravación de la luz a tinieblas, de la que proceden los elementos); pero falta toda teología negativa y toda especulación sobre el ser de Dios. En el Poim no hay una gnosis pagana, forma previa a la cristiana. La gnosis depende de ideas de redención de Jn y no de ideas de redención paganas, extra cristianas.

Después expone la antropogonía. El hombre es semejante a Dios. Como en el Demiurgo, faltan también en el Anthropos los típicos rasgos gnósticos de la ignorancia y la presunción. La entrada en la esfera del Demiurgo no es un *malum*, porque esta sigue perteneciendo al área de lo divino (cosmovisión aristotélica). No se da el mito «*Urmensch*», postulado por la investigación histórico-religiosa para la gnosis, sino sólo una antropología general para explicar cómo el hombre ha venido a esta existencia. En esto las diferentes versiones gnósticas siguen mayoritariamente a Gen 1 y 2 con fuertes modificaciones. En el Poim sólo son claramente detectables dos influjos: la doctrina platónica de la caída del alma y el Adán bíblico. El Poim es la respuesta por parte pagana a la teología cristiana platonizante de Orígenes. A diferencia del gnosticismo, en el Poim el alma pertenece también a la parte divina del hombre. Tampoco establece una identidad entre el Nous como Dios y el «*nous*» en el hombre. Lo redimible en el Poim es el hombre como tal. La antropología del Poim en lo esencial no queda determinada gnosticamente.

CH I 18 muestra que el Dios creador es a la par el redentor. El reclamo a reconocer la propia divinidad es el primer elemento claramente gnóstico. No es griega la cuestión sobre la causa de la existencia de la muerte en el mundo. Aquí se trata de la respuesta pagana a la convicción judeocristiana del pecado como causa de la muerte; pero el Poim pone el «*Eros*»

en lugar del pecado, aunque su concepto de «eros» se mantiene ambivalente. Respecto al destino del hombre (CH I 19-23), al coordinar la Pronoia con la Heimarmene, no sigue la tradición gnóstica sino la estoica tardía. Poim no va más allá del platonismo en la depreciación del cuerpo. La depreciación está casi exclusivamente condicionada por su teoría del conocimiento. El Poim traspone el concepto cristiano de pecado al plano de la filosofía griega, en que «hamartanein» es tanto como «agnoein». Vincula la antropología filosófica griega del «nous», como la propiedad preferente del hombre, con la doctrina no griega del espíritu como don de gracia. En Poim el «nous» tiene el doble sentido que tiene «pneuma» en el N.T. A las ideas paulinas de justificación corresponde en Poim la conducta ética y religiosa del piadoso. El «nous» platónico sustituye en Poim al «pneuma» cristiano. Poim intenta unir la ética filosófica con la doctrina de la gracia cristiana.

En cuanto a la escatología (CH I 24-26), los presupuestos astronómicos y astrológicos del Poim quedan enteramente sobre suelo griego. En su núcleo, la soteriología, no está determinado gnósticamente. La falta el típico desprecio gnóstico del mundo, que le habría llevado a difamar los planetas. Le falta la tricotomía gnóstica. En la descripción del ascenso a través de los planetas parte ontológicamente del platonismo. Es una paganización de la escatología cristiana, como Orígenes es una cristianización de la doctrina platónica de las almas. Los motivos del c. 26 son en su mayoría de origen cristiano. La idea de redención del Poim queda, en una parte esencial, influida por el cristianismo. La primera parte de la predicación misionera (CH I 28-30) está muy coloreada gnosticamente; pero esto no significa que lo esté también la soteriología. El influjo bíblico y sobre todo cristiano es dominante en el discurso de misión. El profeta recibe cada vez más rasgos de Jesús, sin pasar por eso a ser figura redentora. Se trata de una paganización de la figura de Jesús. En cuanto al himno conclusivo (CH I 31-32), la peculiar identificación de persona y mensaje con el libro que lo contiene, sólo puede ser entendida a partir de la teología cristiana. Hay en el himno muchos elementos filosóficos y judíos que Poim no ha tomado directamente, sino de la gnosis cristiana o de la teología alejandrina. El contenido es pagano; pero la forma judeo-bíblica. En el Poim, a diferencia de la gnosis, la filiación divina no aparece en sentido ontológico, sino soteriológico, como promesa. En el uso de «pisteuô», el A.T. y el Poim subrayan con más fuerza que el mundo griego el momento de la obediencia y del reconocimiento de Dios. El Poim sigue la comprensión cristiana de la fe cuando adjunta a «pisteuô» «marturô» (cf. 1 Jn 5, 10). En la segunda parte del himno dominan de nuevo con fuerza los elementos cristianos y de ningún modo puede tratarse de una interpolación cristiana.

Büchli concluye que, si se entiende la gnosis, como Jonas, como un movimiento religioso cuya característica peculiar es un radical desprecio del mundo, el Poim, en contra de la opinión común de los investigadores, no es un escrito gnóstico. Entendida la gnosis en sentido amplio (el conocimiento de Dios como medio de redención) sí lo es. El Poim vincula el reclamo délfico a conocimiento de sí con el conocimiento gnóstico, que a su vez está vinculado inseparablemente con la doctrina cristiana de la gracia. Para el Poim gnosis y cristianismo eran lo mismo. Los influjos cristianos no son meramente puntuales sino que determinan esencialmente el escrito entero. Hay que constatar su gran cercanía al sistema teológico de Orígenes. Es una paganización del cristianismo. En algunos casos hay clara referencia al evangelio y, en primera línea, a Jn. Su actitud ante el mundo queda

emparentada con la de Jn. Büchli coloca históricamente el documento en Alejandría, a mediados del s. III.

Este estudio, discutible sin duda en aspectos parciales, coincide con otros recientes (Pétrément, Hofrichter) en subvertir la tesis predominante durante decenios, por influjo de la escuela histórica religiosa, de un origen pagano del gnosticismo. Cuestiona también radicalmente la de un origen judío (Quispel, Fossum). Constatamos que se está volviendo vigorosamente a la interpretación del fenómeno gnóstico como una derivación del cristianismo, sostenida desde los Padres hasta Harnack.

R. Trevijano

M. Tardieu - J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique, I. Histoire du mot «gnostique». Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*, Initiations au Christianisme Ancien (Paris: Éditions du Cerf/Éditions du C. N. R. S. 1986) 152 pp.

Tardieu comienza recordando que, cuando Völker publicó las fuentes gnósticas en 1932, la figura del gnosticismo seguía siendo la legada por sus adversarios: una curiosidad de la historia de los orígenes del cristianismo. Los estudios gnósticos eran el dominio del patristico y, ocasionalmente, del historiador de las religiones. Hoy interesan al biblista, al orientalista, al papirólogo, al filósofo, al lingüista. Toda una estantería no basta para contener la documentación que, en la época de Völker, cabía en un solo anaquel.

Como *Preliminares* presenta en el c. 1 la *Historia del término «gnóstico»*. Cataloga ocho usos del término: epistemológico, obvio, heresiológico, clementino, evagriano, esotérico, sincretista y psicológico. El libro presente trata del sentido obvio (s. I d.C.) en el origen de los siguientes (s. II-XX). El sentido obvio, que define lo que se puede llamar la gnosis herética o el gnosticismo histórico, se ha desarrollado del s. I al V, en autores y en corrientes cristianas antilegalistas, en nombre de un saber interpretativo (*gnosis*), de origen platónico, que se consideraba proveniente de tradiciones secretas no escritas, después escritas («revelaciones»), y que procuraba a su poseedor (= el gnóstico), de modo inmediato y eficaz, la salvación eterna (la «elección») ya desde aquí. Hasta el s. XVIII este gnosticismo histórico fue únicamente conocido por los testimonios de los Padres o filósofos paganos que lo combatieron y desde el s. XVIII por documentos directos llegados en cuatro oleadas sucesivas: manuscritos de L(ondres), O(xford), B(erlín) y C(airo). Seis documentos de fuentes indirectas (Orígenes, Clemente, Ireneo=Epifanio, «Elenchos», Porfirio, Epifanio) proveen algunas precisiones sobre autores y corrientes que se apelaban gnósticos. En los catálogos heresiológicos compuestos por los Padres, a partir del s. II, el término «gnóstico» es utilizado a menudo como etiqueta para clasificar autores y corrientes que no son gnósticos. Estos autores y corrientes son **algunos testigos de la gran variedad** de un cristianismo anteneceno, que la autoridad trató de uniformizar retrospectivamente y de fundar dialécticamente por necesidad teológica y política. En la investigación científica moderna hay dos tendencias (la de los historiadores de la heresiología y la de los historiadores de las religiones), representadas por la obra de A. Hilgenfeld (1884) y por la de W. Bousset (1907) respectivamente. La segunda posición ha dominado ampliamente la investigación desde comienzos de siglo hasta nuestros días.

Del sentido sincretista dice que aparece a comienzos del s. xx como resultado de los trabajos de la escuela histórico religiosa alemana. La sinonimia entre gnosis y sincretismo entró en el lenguaje científico con el ensayo de W. Köhler (1911). Sobre el sentido psicológico, que se puede llamar también esencial o fenomenológico, dice que se apoya directamente sobre el sentido sincretista, del que es de alguna manera el análisis interiorizado. Su inventor y teórico fue H. Jonas (1934).

J.-D. Dubois es el autor de c. 2, *Los instrumentos de trabajo*, en que pasa revista a las ediciones de textos, traducciones, diccionarios, concordancias, bibliografías y repertorios bibliográficos, las lenguas, estudios generales, historia de la investigación, selección de trozos escogidos, congresos, misceláneas y referencias. Luego Tardieu trata de las *Colecciones reencontradas antes de 1945*. El c. 3 describe el manuscrito de L(ondres) y su contenido: «Pistis Sophia» (PS). Su balance conclusivo es que L, el primero conocido de los escritos gnósticos directos, es hoy el más desconocido de todos. El c. 4, el Codex Bezae Cantabrigiae, de O(xford), que estaba ya en mal estado cuando lo trajo Bruce y que posteriormente fue deteriorado irremediablemente. Contiene dos escritos diferentes, que Tardieu designa como O 1. «El Libro del Gran Tratado Iniciático» (TS) y O 2: «La Topografía Celeste» (TC). Aunque TS es citado por L como «los dos libros de Jeu». TS proviene del mismo medio que fabricó PS. Es como la vertiente práctica de la compilación de la que PS es la expresión escriturística teórica. A su vez TC es una compilación de exégesis platónicas practicadas por los gnósticos, posterior al 260. El c. 5 queda dedicado al códice de B(erlin), que contiene B 1, «El Evangelio según María»; B 2, «El libro de los secretos de Juan» (AJn). Hay otros tres testigos coptos en C II 1; III 1 y IV 1. Son cuatro recensiones divergentes. AJn fue considerado por los gnósticos mismos, en los s. III y IV, como su gran obra de referencia. Es el modelo más logrado de la interacción de la filosofía y de la exégesis. Tardieu trata AJn como manifiesto de los antijudaizantes radicales de la Escuela joánica; B 3: «La sabiduría de Jesús» (SgJ). Tardieu coloca a mediados del s. III la fabricación de SgJ como esoterización del «Eugnostos» (Eug) de un siglo antes escrito por un gnóstico para filósofos. Con secciones de Eug, atadas entre sí por otras narrativas y didácticas de AJn, la carta filosófica (Eug) ha quedado transformada en un evangelio apócrifo (SgJ); B 4, «Hecho de Pedro».

Como introducción este libro cumple su objetivo con una buena señalización de los documentos indicados. Tardieu se abstiene de marcar su propia posición sobre las cuestiones más fundamentales y debatidas de la problemática gnóstica, como son las de los orígenes y vinculación con el cristianismo. Aunque da indirectamente un argumento a favor de la tesis del origen cristiano al calificar a AJn de manifiesto de los antijudaizantes radicales de la escuela joánica.

Ofrece una catalogación del término gnóstico a primera vista clarificadora, pero que entraña simplificaciones y opciones muy discutibles. No nos parece adecuada la neta separación entre el sentido obvio y el heresiológico. En cambio lo que dice, al tratar de este último, sobre la tendencia de los historiadores de la religión, podría integrar de lleno lo que ha llamado sentido sincretista. Lo que dice en la p. 27 sobre la variedad del cristianismo anteneceno corresponde a la tesis de W. Bauer y epígonos como E. Pagels. Es sorprendente que, entre los heresiólogos que enumera en pp. 24-25 no cite a Tertuliano. También el que no mencione a autores tan significativos en la historia de la investigación como Harnack en la

línea heresiológica, Reitzenstein en la histórico-religiosa y Bultmann en la sincretista-psicológica. Puesto a distinguir entre la gnosis de Clemente y Evagrio, ¿qué lugar ocupa Orígenes? O ¿qué decir de la gnosis paulina? Todos estos son interrogantes y reservas respecto al c. 1 que no inciden en nuestro elogio de los restantes.

R. Trevijano

J. Ménard, *De la Gnose au Manichéisme*, Gnostica (Paris: Cariscript 1986) 105 pp.

Si Tardieu, en el libro antes reseñado, nos ha descrito la gnosis como un saber interpretativo de alcance soteriológico, Ménard nos dice que, como confirman los textos de Nag Hammadi, la gnosis queda caracterizada por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia, que se mantiene habitado por parcelas de esta Alma del mundo, que debe liberarse recogiendo sobre sí misma, resucitando de la ignorancia, retornando a una Unidad primordial. Ambas descripciones no son contradictorias sino complementarias y reflejan el punto de enfoque de cada autor. Para Ménard la gnosis ilustra la noción estructuralista del mito como mediación de bipolaridades llamadas a resolverse en una Unidad primordial.

Ménard marca su posición, ya en las pp. 6-7, al decir que ha sido mérito de la escuela de la historia de las religiones el mostrar que el movimiento gnóstico ha sido originalmente un movimiento de pensamiento no cristiano, enriquecido sucesivamente con esquemas cristianos. Se coloca pues en el surco abierto a comienzos de siglo por Reitzenstein y Bousset, proseguido por Jonas y Bultmann, y corregido por Quispel al patrocinar la tesis del origen judío. Un planteamiento todavía predominante en el congreso de Yale (1978); pero cuestionado desde muchos lados en los años siguientes.

Según Ménard los textos de Nag Hammadi han acreditado la tesis de que los sistemas gnósticos han nacido en el margen del judaísmo. Aún el «höchste Gott» tiene los rasgos del Dios del monoteísmo judío y el rechazo de la creación y de la Ley pueden explicarse por una revuelta en el interior de un movimiento judío específico. La oposición apocalíptica entre los piadosos y los impíos recuerda la que establece la gnosis entre los espirituales y los carnales. La literatura apocalíptica y la gnóstica son reflejo de una nueva conciencia colectiva de la comunidad escatológica de salvación. Apocalipticismo y gnosticismo son revoluciones radicales. Oponen Dios y el mundo y reclaman Dios para sí. Otra zona de influencia que hay que mencionar dentro del judaísmo es la tradición sapiencial. El pesimismo gnóstico frente al mundo es también una característica fundamental del escepticismo de medios marginales al judaísmo como el del Qohelet. El escepticismo surgido de la duda en el poder de la sabiduría divina ha preparado el camino a la gnosis. Por otro lado la tradición irania presenta materiales de que se han servido los sistemas gnósticos y que le han llegado por mediación de la literatura apocalíptica judía. Otro elemento que permitió la edificación de la gnosis fue el helenismo. La gnosis es impensable sin un vocabulario que proviene de la lengua técnica, de la filosofía griega. La problemática de los grandes sistemas gnósticos del s. II, casi todos de Alejandría, se vincula directamente a la de la filosofía greco-platónica. Ménard sostiene que el hermetismo nos provee de un testimonio importante de la existencia de una ideología helenístico-gnóstica no cristiana. Sobre esto remitimos al

lector al estudio de J. Büchli antes recensionado. Tras recordar la parte que han tenido las religiones greco-orientales de misterios y el orfismo en la formación de la gnosis, concluye que la religión gnóstica no fue sino un caso particular en un contexto religioso transformado (sincretista). El doble rostro de la gnosis, una religión judeo-oriental con un revestimiento helenístico, se explica por la situación de confrontación de las dos tradiciones en las ciudades helenizadas. La gnosis representa una ideología que toma sus orígenes en los medios populares de las ciudades helenizadas. Apocalípticismo y esoterismo judío, la fe en una salvación de las religiones de misterios, fueron tanto medios de expresión como de protesta social. La vía más radical fue la de la gnosis. Los intelectuales de las clases medias despolitizadas bajo el dominio grecorromano, por su conocimiento de las antiguas tradiciones y su interés religioso, explican buena parte de la producción gnóstica y su resonancia.

Trata luego de las escuelas y sistemas gnósticos. Simón fue el fundador en Samaria de una comunidad que pretendía hacer la concurrencia al cristianismo naciente. El andamiaje de su doctrina constituía la forma primitiva del sistema barbelo-gnóstico, que manifiesta sus orígenes samaritanos. Simón era un representante del intelectualismo judeo-oriental mezclado con un cierto punto de formación griega. Lo mismo que sus discípulos, como Menandro. En cambio, en el caso de Saturnil, se puede hablar de una «gnosis cristiana». Cerinto y Carpócrates son otros gnósticos de la era primitiva. Ménard juzga que los escritos neotestamentarios del s. II hay una cristianización de la gnosis o una gnostización del cristianismo. El resultado es la institucionalización de la Iglesia y el rechazo de la gnosis. Cree que el cristianismo prepaulino había entrado ya en contacto con la gnosis por mediación de un judaísmo helenizado gnóstico. Ménard sigue a Schmithals al pensar que de la polémica de Pablo con los corintios se deduce que los adversarios eran manifiestamente de origen gnóstico. El que ahora describe ha sostenido lo contrario en dos estudios publicados en esta misma revista (*Salmanticensis* 33, 1986, 275-302; 34, 1987, 277-98). Para nuestro autor Pablo forma parte de la historia de la gnosis, no sólo como adversario; pues sus propias concepciones recuerdan teorías gnósticas y gnósticos apelaron a su testimonio. La polémica marcada por empréstitos e reinterpretaciones prosigue al mismo nivel en ciertas epístolas deuteropaulinas (Col, Ef, Heb). Las Pastorales, más que polemizar abiertamente con el error gnóstico, llamado expresamente gnosis (1 Tim 6, 20), se separan de ella radicalmente. Queda preparado el terreno para la futura polémica heresiológica. Ignacio (a quien no faltan rasgos gnósticos), Policarpo, Jud, 2 Pe y Apoc 2-3 polemizan con gnósticos. Ménard parece ser de los que ven en *ProtenTri*: NHC XIII una fuente de Jn. Afirma que no sólo el Cristo Redentor es descrito por Jn con rasgos tomados del Salvador mitológico de la gnosis, sino que otros rasgos manifiestan un fondo gnóstico. Juan refleja una comprensión de la gnosis adaptada a la tradición cristiana, que desmitologiza e historiza al mismo tiempo la mitología gnóstica.

En un tercer apartado trata de los grandes sistemas gnósticos del s. II. Comienza por Basílides y, a diferencia de Tardieu, no olvida a Marción. Señala que Apeles coordinó más la doctrina de Marción con la gnosis de su época y que la organización eclesiástica de Marción preparó la de Mani. Ve un excelente modelo de la doctrina de Valentín en el *Apócrifo de Juan*, particularmente en su versión larga del Codex II y de Ber. 8502. La construcción de Tolomeo nos ofrece una imagen de la gnosis comparable por

lo acabado de sus concepciones con el sistema de Mani; pero que lo sobrepasa por la profundidad del pensamiento.

Dedica el cuarto apartado al maniqueísmo. El de Bardesanes es ya un sistema particular de gnosis oriental que, con otras escuelas gnósticas, ha preparado el terreno al maniqueísmo. La gnosis maniquea ha tenido una larga historia de más de mil años, en el curso de la cual se ha extendido de España a China. Pese al incremento de textos originales, que poseemos ahora, sigue siempre discutida la cuestión de cuál ha sido el sistema fundamental que Mani ha enseñado, porque los escritos y otras informaciones reflejan concepciones particulares, que provienen de intereses misioneros y de las preocupaciones de adaptación a los mundos irano-persa, cristiano y budista en que el maniqueísmo se ha difundido. La doctrina de Mani está basada sobre el dualismo gnóstico clásico; pero lo reconstruye, por su herencia irania, de una manera absolutamente radical.

La quinta sección trata de los mandeos. También es de la opinión de que su historia se remonta probablemente a una época precristiana y de que han nacido de una gnosis independiente del cristianismo. El que ahora escribe piensa en cambio que una soteriología que no conoce figuras «históricas» del Redentor, sino sólo figuras «mitológicas», que aparecen en todas las épocas de la historia mandea del mundo, y no son sino una repetición de la revelación primordial a Adán, corresponde a un estadio tardío del gnosticismo. Ménard señala que la reunión de los tratados, libros y rituales más importantes comenzó ya antes del advenimiento del Islam y fue intensificada por las exigencias de éste. Reconoce pues la fecha tardía de la colección, siendo así que el gnosticismo es una religión de libros y la colección de Nag Hammadi es del s. iv. Por último el autor recuerda que la historia de la secta hasta nuestros días («un pequeño resto») fue siempre una historia de opresiones y persecuciones. La comunidad está actualmente en crisis por la falta de sacerdotes y la ignorancia entre los laicos de su propia tradición.

Este libro es un esfuerzo de síntesis de un meritorio analista de textos gnósticos, que se ha quedado en la perspectiva de la escuela histórica religiosa, con los horizontes ampliados por los nuevos textos e investigaciones. Da una buena información desde este punto de vista; pero es lástima que no dé noticia de que hay alternativas. La derivación del gnosticismo de un cristianismo radicalizado y tergiversado por elementos de la cultura helenística, la explicación vigente desde los Padres hasta Haarnack, no es un capítulo olvidado de la historia de la investigación, sino un planteamiento actual.

R. Trevijano