

ESTUDIOS

LA RECONVERSION DE LA ESCATOLOGIA EN PROTOLOGIA (EvTom log. 18, 19, 24, 49 Y 50)

En el log. 2 queda marcado de modo penetrante el camino de salvación del gnóstico como lo que resultará ser un camino de retorno al origen. La culminación escatológica queda designada en el texto copto por «reinar sobre el Todo». Los tres testigos griegos del dicho ¹ coinciden en sustituir el tema del Todo por el del Reposo. El autor o redactor del EvTom cambió la cláusula final ².

En polémica contra la escatología eclesiástica, el gnóstico querría olvidar la cuestión del fin del hombre (muerte), del fin de la historia y de este mundo (segunda venida, juicio, recreación). Dar un sentido trascendente a su existencia sin salir del aquí y ahora. Frente a toda imagería apocalíptica y a toda proyección en un futuro de culminación en el más allá de la vida individual o de la historia de la humanidad, el gnóstico se aferra a la intuición de que lo divino está ya anclado en el hombre (log. 3, 51 y 113). Sin embargo fallan los intentos extremados por satisfacer el ansia de trascendencia con sólo una «escatología realizada» ³. El recha-

1 POxyr 654, 5-9 y dos citas de Clemente Alejandrino, que lo atribuye al *Evangelio de los Hebreos* (*Str.* II 9, 45, 5 y V 14, 96, 3).

2 Cf. A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*. Supplements to VigChr, 17 (Leiden 1992) pp. 47-51, quien remite como paralelos a *HechTom* (c. 136), *Libro de Tomás el Atleta* (NHC II 7: 145, 12-14) y 2 *Apocalipsis de Santiago* (NHC V 4: 56, 2-6). Estos textos combinan la forma griega del logion con la del EvTom.

3 J. D. Crossan, *Four Other Gospels. Shadows on the Contour of Canon* (Minneapolis 1985) pp. 32-33, al señalar que Tomás es polémicamente anti-apocalíptico, estima que no es correcto llamar «escatología realizada» a una visión según la cual son las realidades primordiales las que han vuelto y no las últimas las que se han hecho presentes. Tomás está interesado no por la llegada del fin sino por el retorno del comienzo.

zo de lo escatológico le obliga a poner el acento en mitos de los orígenes (log. 18 y 105). Sin embargo no puede perder de vista la necesidad de una separación final entre su yo profundo y todo lo que le resulta alienante (log. 57). Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista (log. 3), ha de imaginar un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49 y 50). Para entender la tensión escatológica propia del EvTom, y en distinta medida de otros documentos gnósticos, hay que dibujar una elipse que tenga como focos los log. 3 y 50. Los log. 18, 19, 24, 49 y 50⁴ son particularmente significativos de un proceso de reconversión de la escatología cristiana en protología mitológica.

LOGION 18

33 9 Los discípulos (μαθητής) dijeron a Jesús: / Dinos cuál será nuestro fin (ἡαῖ). / Jesús dijo: ¿Habéis descubierto ya (γάρ) / el comienzo (ἀρχή) para que busquéis / el fin?⁵ Donde está el comienzo (ἀρχή) / allí estará el fin. Dichoso (μακάριος) / el que se sitúe en el comienzo (ἀρχή), pues / conocerá el fin y no gustará / la muerte.

El logion contiene un cuestionario académico. A la interrogación de los discípulos (dicho A), el maestro responde paradójicamente con otra pregunta (dicho B). Es un método pedagógico de enderezar el planteamiento y poner sobre aviso de la hondura de la cuestión. A esta falsa cuestión retórica sigue la respuesta propiamente dicha (dicho C). Por la escenificación que culmina en el dicho C, el logion podría clasificarse formalmente como *apophthegma*⁶. Un macarismo (dicho D) culmina el adoctrinamiento dado en C.

Pese a la corrección del log. 3, la pregunta de los discípulos vuelve a un cuestionario de escatología futurista (A). La interrogación retórica de Jesús remite la escatología a la protología (B).

4 Cf. R. Trevijano, 'La escatología del Evangelio de Tomás (Logion 3)', *Sal-mant* 28 (1981) 415-441.

5 Cf. El copista escribe *thahê* en línea 13 y 14 y *thhaê* en línea 16. Hay que leer *t-hae* o *thae*.

6 Como hace W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus. Resources for Biblical Study*, 18 (Atlanta, Georgia 1989) pp. 28-29, que lo clasifica como A21.

La afirmación doctrinal (C) identifica localmente el fin con el comienzo.

El trasfondo proverbial

Este logion es uno de los que parecen desarrollados de proverbios judíos⁷. Entre los refranes palestinos y sentencias que se encuentran en la literatura judía, pero no en Jesús, se ha señalado (antes del descubrimiento de Nag Hammadi) el proverbio arameo en *Kohelet Rabba* 2 (78^a): «Al fin de una cosa aparece su comienzo»⁸.

Entre el dicho arameo por un lado y el copto por otro hay que destacar la conexión temática o de terminología con 1 Jn 1, 1; Jn 8, 25; Apoc 21, 6; 22, 13⁹. Los dichos joánicos podrían representar no un tercero en discordia, sino el eco de una tradición previa cronológicamente¹⁰. Dichos tradicionales de Jesús, que proveyeron materiales de diálogo tanto al EvTom como al *Diálogo del Salvador*¹¹ y al *Libro de Tomás el Atleta*¹². Las «fuentes», que quedarían en la raíz de la evolución de este género, las podríamos ver reflejadas en paralelos interesantes como el que se da entre Jn 14,1-12 y *DialSalv* 132,2-19 y en la recurrencia de los mismos temas en los log. 18 y 24 del EvTom¹³.

7 Cf. J. B. Bauer, 'The Synoptic Tradition in the Gospel of Thomas', en: F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* III. TU 88 (Berlin 1964) 314-317, en p. 316-317.

8 Bauer remite a la cita de Dalman, Leipzig 1922, p. 212.

9 Como ha hecho R. E. Brown, 'The Gospel of Thomas and St. John's Gospel', *NTS* 9 (1962/63) 155-177, en pp. 158-173.

10 H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London/Philadelphia, Pa. 1990) pp. 114-115, sostiene que los discursos de Jn han sido desarrollados sobre la base de tradiciones que consistían principalmente en dichos. Señala que en varios casos Jn y Tomás interpretan el mismo dicho tradicional, aunque usando principios hermenéuticos muy diferentes. Entre ellos coloca el log. 18 y Jn 6, 63. No vemos base para este paralelismo.

11 *DialSalv*: NHC III 5: 120, 1-147, 23.

12 *TomAtl*: NHC II 7: 138, 1-145, 23.

13 Cf. H. Köster, 'Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition', en: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. I. The School of Valentinus*. StHR 41 (Leiden 1980) 238-256, en pp. 250-252. Entiende que los diálogos de NHC podrían proporcionar la clave para entender el desarrollo de los discursos de Jn. Opinamos que Jn es la clave de esos diálogos.

Reinversión de la escatología

Sin embargo, el simple hecho de la conexión entre principio y fin es demasiado genérico¹⁴. La cuestión no queda en el simple eslabonamiento, sino en la clase de vinculación que se ofrece. Cuando el log. 18 plantea expresamente la cuestión del fin, lo que ofrece es, como en el log. 3, una refutación de la escatología futurista de tipo apocalíptico. En lugar de mirar al término de la historia, como en la escatología apocalíptica y eclesiástica (o al de la vida individual terrena, como Pablo en Flp 1, 21-23), el gnóstico remite a una mitología sobre el origen. Es cierto que también la tradición bíblica ha buscado describir la nueva actividad salvadora de Dios con los colores de las gestas salvíficas del pasado: un nuevo éxodo (Is 40-48), una nueva alianza (Jer 31, 31-34), una nueva creación¹⁵; pero aquí coincidiendo con el recurso lingüístico al término griego (*ΑΡΧΗ*), la *ἀρχή* con que se responde es la del sincretismo helenístico.

Puede quedar supuesta la adamología judía, vínculo notable entre la tradición siríaca y el EvTom¹⁶. En efecto, el EvTom habla de salvación como un retorno al estado original, sobrepujando la división del hombre en varón y mujer. Algunos logia (3, 18, 19 y 50) tienen que ver con el regreso al comienzo. Otros (61, 72, 105 y 114) se refieren a la división del hombre en varón y mujer. De estos últimos, el 105 y el 114 muestra que de la predicación de la «unicidad» resulta un rechazo del matrimonio¹⁷.

Sin embargo, aquí no se describe la situación en la esfera divina antes de la caída, que dio su razón de ser al origen del mundo actual. El término «fin» sólo se menciona en este logion. Casi ocurre lo mismo con el término «comienzo»; pues sólo vuelve a usarse con referencia a las «imágenes», como punto de partida, en el log. 84. Otros documentos gnósticos son más reiterativos. Para el *Evangelio de la Verdad*¹⁸ el fin es recibir conocimiento

14 J. E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*. NHSt 5 (Leiden 1975), p. 106, señala que se encuentra también en Heráclito y en la IV *Égloga* de Virgilio.

15 Hay profetas que dan resonancias paradisiacas a los tiempos mesiánicos. Cf. Os 2, 21; Am 9, 13; Ez 34, 26.28, 47, 7-12. Los pseudepígrafos continúan esta tradición. Cf. 2 Bar 73, 6; 1 Hen 10, 17-18; 25, 6; *Tes. Lev.* 18, 10.

16 J. E. Ménard, 'Les problèmes de l'Évangile selon Thomas', en: M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of A. Bohlig*. NHSt 3 (Leiden 1972) 59-73, en p. 68, señala el paralelo entre el log. 18 y *Libri Graduum* 856, 5-6; 729, 15-16.

17 Cf. A. F. J. Klijn, 'The «Single One» in the Gospel of Thomas', *JBL* 81 (1962) 271-278, en pp. 272-273.

sobre el Padre: de quien vino el comienzo y a quien volverán todos los que han salido de Él. El *Tratado Tripartito*¹⁹ explica que, al proclamarse la redención, el hombre perfecto recibió conocimiento inmediato para retornar a su estado unitario, al lugar del que vino. Deja claro que al fin tal hombre recibirá una existencia unitaria, como al comienzo, donde no hay varón ni mujer, ni esclavo ni libre (*TraTri* 132, 20-28).

Lo mismo que el Salvador ha vuelto al lugar de donde vino (*Apócrifo de Juan*²⁰), es necesario que cada uno entre en el lugar de donde vino (*Origen del Mundo*²¹). El perfecto, que es del Pléroma, pero vive en el lugar donde esta la Deficiencia (*DialSalv* 139, 16-18), ha de volver al lugar de donde ha venido (*1 Apocalipsis de Santiago*²²). Es lo mismo que enseñan el log. 18 y el 50. Para el gnóstico, la realización definitiva consiste en volver a ser lo que ya fue (y lo que en el fondo sigue siendo): una partícula salida de lo divino y que ha de reintegrarse a su unidad original. El que está firmemente persuadido de que ésta es su realidad primordial, no necesita preguntarse por ninguna culminación escatológica. Ya la conoce. Sabe que no le alcanzará la muerte total. En este sentido sí puede decirse que, como el N.T., el EvTom promete una vida donde no hay muerte.

En todo caso aquí, una terminología como la de Pablo (Rom 6, 23) queda sometida a la interpretación que identifica vida eterna con una unión pneumática con Jesús²³. Para referirse a esta inmortalidad el autor usa de nuevo, como antes en el log. 1 y luego en el 19 y el 85, la expresión «no gustar la muerte»; con la que puede estar familiarizado por una tradición común tanto a los Sinópticos (Mc 9, 1/Mt 16, 28/Lc 9, 27) como a Jn 8, 52. Una expresión que procede del ámbito judío²⁴ y es recogida en el cristiano. Su uso gnóstico no es el término de una trayectoria, sino un rebote. El log. 85 la pone al servicio de una tendencia antijudía, al prometer al gnóstico un tipo de existencia diferente del de Adán²⁵.

18 Cf. *EvVer*: NHC I 3: 37.37-38, 4.

19 Cf. *TraTri*: NHC I 5: 123, 3-11.

20 Cf. *ApocrJn*: NHC II 1: 1, 12.

21 Cf. *OrigMund*: NHC II 5: 127, 14-17.

22 Cf. *1ApocSant*: NHC V 3: 34, 17-18.

23 Cf. B. F. Miller, 'A study of the theme of «kingdom» - the Gospel according to Thomas: Logion 18', *NT 9* (1967) 52-60, en pp. 53-54.

24 Cf. 4 *Esd* 6:26; *Targum Pseudo-Jonathan* a Dt 32,1; *Genesis Rabbah* 9, 5.

25 Cf. B. D. Chilton, '«Not to Taste Death»: A Jewish, Christian and Gnostic Usage', en: E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978. II. Papers on the Gospels*. JSNTS 2 (Sheffield 1980) 29-36.

El macarismo

El secreto de la salvación gnóstica queda siempre en un conocimiento. Conoce el fin quien ha descubierto (*côlp ebol*) cuál es el comienzo. Lo liberador es conocer. Saber qué somos y qué hemos llegado a ser, dónde estamos, adónde hemos venido a caer (*ExTeod* 78, 2)²⁶. El gnóstico sabe la respuesta a estas cuestiones (log. 50) por la revelación que otorga Jesús a quienes llegan a conocerle (log. 5). Él es la imagen de la luz del Padre, en quien la luz acabará por descubrirse escondiendo a la misma imagen (log. 83). Es decir que Jesús es sólo un mediador provisional y transitorio de la luz. Por eso también durante esta vida corresponde la bienaventuranza al gnóstico, porque ya acierta a situarse existencialmente en su comienzo divino.

LOGION 19

33 17 Jesús dijo: Feliz / el que era antes de ser / Si os hacéis mis discípulos (*μαθητής*) / y escucháis mis palabras, estas piedras / os servirán (*διακομείν*). Porque tenéis / cinco árboles en el paraíso (*παράδεισος*)²⁷ / que no cambian²⁸ ni en verano ni en invierno / ni caigan²⁹ sus hojas. El que / los conozca no gustará la muerte.

El logion es a primera vista heterogéneo. Tras un macarismo (A), una exhortación al discipulado que incluye, bajo esa condición, una promesa (B). A una descripción protológica (C), sigue una promesa para el que conozca la realidad protológica descrita (D). Ambas promesas tienen un tono profético³⁰, que encuadra el núcleo central apocalíptico.

26 Cf. R. Trevijano, 'Las cuestiones fundamentales gnósticas', en: E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. A. Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 243-256.

27 En *parádisos* el copista ha omitido la *p-* del artículo.

28 La «editio princeps» propone leer el texto *esekim* como *ensekim*: frase circunstancial negativa en sahidico clásico.

29 El texto *auô marenoucobe he ebol* parece corrupto; puesto que aquí no tiene sentido el optativo con, como sujeto, el artículo posesivo de 2.º persona sg. f. + pl: «y tus (f.) hojas (*coobe*) caigan».

30 Quizás por eso Stroker, Atlanta 1989, p. 99-100, lo cataloga como dicho profético (Pro37).

La bienaventuranza de los preexistentes

El macarismo inicial corrobora el logion precedente. Es bienaventurado aquel que tuvo ya una existencia anterior. El concepto de preexistencia hace recordar a Jn 8, 58; pero son tópicos tan difundidos que no podemos afirmar que en este logion haya ecos tanto de los evangelios sinópticos como de la tradición joánica³¹. Lo que en la tradición neotestamentaria se aplicaba a Cristo, aquí se ha extendido a todos los pneumáticos³². Según el *Evangelio de Felipe* los pneumáticos, como elegidos, son preexistentes en los pensamientos del Padre³⁴. Como decían de sí mismos los naaseños³⁵, son las semillas sembradas en el mundo por el Ser sin figura.

Los que pueden hacerse discípulos

La vinculación de la bienaventuranza a los preexistentes con la posibilidad abierta de hacerse discípulos de Jesús, implica que esta última depende de que se esté en la situación anterior. Éstos que pueden mirar atrás a su comienzo en la esfera divina, son los que se reconocen en la revelación transmitida por Jesús. Al hacer suya su enseñanza, se reconocen sus discípulos. Esta conexión del ser discípulo con las palabras de Jesús queda próxima de Jn 8, 31.47³⁶. Sólo que en el EvTom es desde el reconocimiento de su ser divino cómo el gnóstico puede hacerse consciente de su pleno dominio sobre toda la creación inferior, representada por las piedras que se ponen a su servicio.

31 Ireneo, *Epideixis* 43, atribuye a Jeremías el dicho: «Dichoso Aquél que existía antes de ser hombre». La misma atribución se encuentra únicamente en Lactancio, *Inst. div.* IV 8. El «Beatus qui erat ante quam nasceretur» puede provenir de un comentario midrásico a Jer 1, 5.

32 A. Baker, 'The Gospel of Thomas and the Syriac «Liber Graduum»', *NTS* 12 (1965/66) 49-55, en p. 52, nota que una frase similar, en forma invertida es aplicada a los cristianos en general, en una interpolación a Mt 18,3, por la tradición cristiana siríaca (*Liber Graduum* 341, 21-24). Contra la opinión de Köster, London 1990, pp. 118-119, de haber una dependencia en algún sentido entre el log. 19A y Jn 8, 58, ha sido Tomás quien ha generalizado deliberadamente las afirmaciones de Jn sobre el origen celeste de Jesús y no Jn quien presupone esa creencia generalizada y la rechaza deliberadamente.

33 Cf. *EvFel*: NHC II 3: 112, 10.

34 Cf. J. Zandee, 'Gnostic ideas on the fall and salvation', *Numen* 11 (1964) 13-74, en pp. 43-44.

35 Cf. Hipólito, *Ref.* V 8, 28-29.

36 El paralelismo entre el log. 19B y Jn 8, 31-32 es tan limitado que la opinión de Köster, London 1990, p. 115, que Tomás habría preservado el dicho en una forma más original, valdría a lo más para el dicho B.

Los cinco árboles del Paraíso

La existencia de los árboles del conocimiento en el paraíso entronca con los símbolos bíblicos de los árboles de la vida y del conocimiento (Gen 2, 9.17; 3, 22). En la visión de Ezequiel sobre el torrente que brota del nuevo Templo y saneará las aguas del mar Muerto, se habla de árboles frutales de toda especie cuyas hojas serán medicinales y no caerán y cuyo fruto, mensual, no faltará (Ez 47, 12). Comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios es promesa para el vencedor de Apoc 2, 7. También se dice en la descripción de la nueva Jerusalén que en medio de la calle estaba el árbol de la vida, que daba fruto por mes y cuyas hojas eran saludables para las naciones (Apoc 22, 2). El N.T. recoge tanto el tema paradisíaco en general como el adámico en particular (1 Cor 15, 21-22.45-49; Rom 5, 12-21), que se desarrollan luego paralelamente.

En el cristianismo se puede seguir una corriente escatológica, que continúa literalmente la de la profecía y la apocalíptica judía y presenta el Paraíso, un nuevo Paraíso, como una realidad escatológica, esperada para el fin de los tiempos (Papías, Ireneo *Adv. Haer.* V, Lactancio). Otra, que abandona el milenarismo; pero continúa inspirándose en la tipología paradisíaca para presentar al mundo futuro (Áfrates). El tema prosigue con amplia trayectoria en la tradición patristica, sólo que, a diferencia de las descripciones griegas de la Edad de Oro, en el ámbito eclesiástico, no se trata de una nostalgia de un pasado ideal. El pasado no es recordado sino para fundar la esperanza en un porvenir.

Junto a estas líneas de tipología escatológica, hay otra que ya no es escatológica sino cristológica, en que el cristianismo aparece como la realización del paraíso (*OdSal*, Hipólito, Metodiod, Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nysa, Ambrosio). La tipología adámica de san Pablo toma toda su amplitud en la visión teológica de Ireneo. Paralelamente a esta trayectoria cristológica (Tertuliano) se da otra más sacramental (Tertuliano, Metodiod, Hilario). Junto a estas corrientes, que constituyen las de la tradición eclesiástica y catequética, se da también la que busca en Gen 2-3 una filosofía del hombre, expresada de manera alegórica, que se remonta a Filón de Alejandría (Clemente Alejandrino, Orígenes, Gregorio de Nysa, Ambrosio)³⁷.

37 Cf. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Études de Théologie Historique (Paris 1950) pp. 3-52.

Nos interesa particularmente, por su antigüedad, *Ber* 11, 6-10, que combina, entre otros textos, Ez 47, 12 y Gen 3, 22, y ve en tal árbol un símbolo del bautismo, que valora en cierto modo como una vuelta al paraíso³⁸. El Pseudo-Bernabé nos da muestra de un midrás sacramental cristiano sobre árboles del paraíso y de su aplicación en concreto al bautismo. Se dio, pues, muy pronto en el ámbito cristiano una comprensión del alcance de la obra redentora de Cristo como restauración del estado paradisiaco que deja el terreno roturado para la reinterpretación gnóstica.

Sea cual fuere el trasfondo común de la imagen, la alusión del dicho C a una mitología de los orígenes recoge el concepto del mundo divino estable y permanente en la imagen de los cinco árboles fijos e inmutables del paraíso.

Puede significar aquí algo a que ya tienen acceso los oyentes de Jesús. Por lo tanto una realidad medianera entre la transitoriedad y corrupción de la vida terrena y la posesión de lo celeste. Una realidad sacramental. El descubrimiento de los documentos de Nag Hammadi ha enriquecido notoriamente nuestro conocimiento de la práctica sacramental entre gnósticos. Ya en la polémica de san Ireneo contra las prácticas mágicas y licenciosas del gnóstico Marcos hay una descripción de lo que podemos entender como «eucaristía» y «cámara nupcial»³⁹. Hay quienes creen que los cinco árboles podrían aludir a los cinco sacramentos que, según *EvFel* (67, 27-30) ayudan al gnóstico en su acceso al Padre-*Noûs*⁴⁰. En Efecto, si *EvFel* (67, 27-30) dice que el Señor dió todo en un misterio: un bautismo, un crisma, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial, luego concreta que el crisma viene del árbol de vida en el paraíso (73, 15-19)⁴¹.

Algunos de estos sacramentos reaparecen en otros documentos gnósticos. Se puede decir que, de los cinco sacramentos del *EvFel*, en la *Exégesis del Alma* se mencionan directa o indirectamente tres⁴²; pero sólo en el de la cámara nupcial es constatable una realización. No queda claro si el bautismo cuenta como sacra-

38 Cf. J. J. Ayán Calvo, *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*. FP 3 (Madrid 1992) p. 203, n. 176.

39 Cf. Ireneo, *Adv.Haer.* I 13, 2-3.

40 Cf. J.-E. Ménard, 'L'Évangile selon Philippe et la Gnose', *ReSR* 41 (1967) 305-317, en p. 310.

41 Cf. E. Segelberg, 'The coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system', *Numen* 7 (1960) 189-200 en p. 191.

42 El bautismo (*ExegAlm.*: NHC II 6: 132,1-2), la cámara nupcial (132, 9-15) y la redención (133, 6-9; 134, 6-15).

mento. Ni tampoco el cómo de la realización del de la cámara nupcial. La redención es una consecuencia del sacramento de la cámara nupcial⁴³. Esta fluidez se ha podido explicar porque la gnosis y las creencias místicas son realidades históricas que en el curso de su desarrollo y difusión se han influido mutuamente. Por eso hubo gnósticos que, pese al principio del conocimiento como único medio de salvación, utilizaron prácticas místicas⁴⁴. Hemos de añadir que la terminología sacramental gnóstica corresponde en tres casos a los sacramentos de iniciación eclesiástica y en uno más recoge un término conocido de la tradición paulina. Hay evidentemente una copia, si no se quiere admitir una derivación directa del sacramentalismo eclesiástico.

Por otra parte la tendencia a «espiritualizar» era tan grande entre los gnósticos que, en muchas menciones de lo que llamaríamos «sacramento», es difícil responder a la cuestión del contenido concreto. Había sin duda fluidez y polos de tensión. Sin embargo, la espiritualización del bautismo en el *Apocalipsis de Adan*⁴⁵ no nos quita la posibilidad de tomar los textos del *EvFel* como testimonio de un bautismo real entre los valentinianos⁴⁶. El *TraTri* (128, 30-36) parece identificar el bautismo y la cámara nupcial. Es el caso que el *EvTom* parece conocer sólo la cámara nupcial (log. 75 y 104). Como siguiendo una misma línea, los *HechTom* tratan repetidamente del «matrimonio sagrado»⁴⁷. La conversión es liberación de las cadenas del matrimonio pecaminoso terreno y unión con el esposo celeste. El alma fiel espera a la boda celeste. Según

43 Cf. M. Krause, 'Die Sakramente in der «Exegese über die Seele» in Codex II von Nag Hammadi', en: C. J. Bleeker - G. Widengren - E. J. Sharpe (ed.), *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*. StHR 31 (Leiden 1975) 179-188, en pp. 181-188.

44 Cf. H. M. Schenke, 'Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens', *Kairos* 7 (1965) 114-123, pp. 117-118.

45 Cf. *ApocAdan*: NHC V 5: 85, 19-31.

46 Cf. A. Böhlig, 'Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schriftums', en: *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata. I*. StHR 21 (Leiden 1972) 389-400, en pp. 390-391.

47 Podemos estar de acuerdo con G. Quispel, '«The Gospel of Thomas» and the «Gospel of the Hebrews»', *NTS* 12 (1965/66) 371-382, en p. 377 en que el *EvTom* fue utilizado por *HechTom*, *Liber Graduum*, Macario y acaso otros encratitas siríacos. No vemos tan claro que la Iglesia siríaca contase como escrituras neotestamentarias con el *EvHeb* y el *EvTom* (aunque sí con el *Diatessaron* de Taciano) y menos el orden de llegada y fragua de estos documentos que propone; en particular que el *EvHeb* haya sido una fuente del *EvTom* (pp. 378-380).

la concepción valentiniana es en el lugar de la Mediedad donde se celebrará el banquete de bodas de Sophía y los pneumáticos, antes de introducirse en el Pléroma con el Salvador y los ángeles. Sin embargo no se puede presuponer en los *HechTom* un sacramento firme litúrgicamente como el de los Marcosianos de Ireneo⁴⁸.

Es en el testimonio de un gnosticismo valentiniano tardío y barbarizado como el que se expresa en *2 Libro de Jeu* y en *Pistis Sophia*⁴⁹ donde encontramos una clara resonancia de los cinco árboles de Paraíso de nuestro logion. Según *2 Lib Jeu* el alma va de lugar en lugar hasta que alcanza el tesoro de luz y se introduce en los órdenes de los cinco árboles (c. 42, 99-100). A los elegidos se les va a dar el misterio de los cinco árboles del tesoro de luz. Quedan sellados con su sello. Cada hombre que cree en el Reino de Luz debe cumplir una vez el misterio del perdón de los pecados (c. 44, 103-104). Al ser introducidos en su interior hasta el orden de los cinco árboles del tesoro de luz, e.d. los árboles insacudibles, se les dará el gran misterio y su gran sello y el gran Nombre del tesoro de luz, el que es Rey sobre el tesoro de luz (c. 50, 119). *PistS* se apoya explícitamente en la obra anterior al decir que allí se presentan los misterios para la purificación de los pecados⁵⁰. Menciona el lugar en que se extienden los cinco árboles (c. 1, 3) y habla reiteradamente del misterio de los cinco árboles⁵¹. En uno de sus muchos desarrollos abstrusos y monótonos, la obra combina los cinco árboles con los misterios octavo a duodécimo (c. 86, 189) y habla también de un misterio que sabe por qué se constituyeron los cinco árboles (c. 93, 216). Más adelante los discípulos piden a Jesús que les revele los misterios de la luz de su Padre, pues le han oído decir que hay todavía un bautismo de fuego, un bautismo del Espíritu Santo de luz y una unción espiritual que conducen las almas al tesoro de luz. No queda claro si el autor mismo acaba de saber qué entiende por los cinco árboles; pero todo sugiere una comprensión sacramental.

48 Cf. G. Bornkamm, *Mithos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zue Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, FRLANT 31 (Göttingen 1933) pp. 71-81.

49 Citamos ambas obras por la distribución en capítulos y párrafos de C. Schmidt, *Koptisch-agnostischen Schriften. I. Die Pistis Sophia - Die beiden Bucher des Jeû - Unbekanntes altgnostischen Werk*. GCS 13 (Leipzig 1905).

50 Cf. *PistS* c. 99, 245; 134, 354.

51 *PistS* c. 10, 18; 86, 189; 96, 230.

Se ha sugerido otra explicación, que encuentra la clave en los documentos maniqueos⁵². El *Noûs*, con los cinco miembros que le son inmanentes, constituye el «espiritual», tal como era en el origen. La «regeneración» no tiene otro objeto que devolver al hombre a ese estado paradisiaco. Los cinco árboles del paraíso no son sino la expresión multiplicada de un solo árbol (el del conocimiento que es el mismo que el de la vida). Exactamente como los cinco «sentidos espirituales», los cinco miembros del alma o de la naturaleza luminosa primigenia no son sino la expresión del *noûs*, que es el «yo» del hombre capaz de tener conocimiento. Puech opina que esta teoría de los cinco miembros del *noûs* o del alma ha debido ser tomada por los maniqueos de los gnósticos del siglo II. Remite a una serie de textos cuyo alcance no es siempre significativo. Las cinco primeras emanaciones del Padre en la doctrina de Basílides⁵³ y lo que dice *Sophia Jesu Christi* (95, 19-96, 14) al describir al Padre Ingénito abrazando en sí el conjunto de las totalidades, que es todo mente, pensamiento, reflexión, racionalidad y poder; todos ellos poderes iguales y fuente de las totalidades, corresponde a la teología gnóstica más que a la antropología. Más a propósito resulta la enseñanza de la *Carta a Reginos sobre la resurrección*⁵⁴: no se salvarán los miembros visibles que están muertos, sino que los que resucitarán son los miembros vivos que existen en el interior. Tertuliano señala que los valentinianos hacen suya la diferencia de los sentidos corporales y las fuerzas intelectuales, que acomodan a la parábola de las diez vírgenes. Las cinco necias habrían figurado los sentidos corporales y las sabias las fuerzas espirituales, porque contraponen a la verdad de las cosas contingentes la arcana y superior constituida en el Pléroma, los significados (*sacramenta*) de las ideas heréticas, que son los eones y sus genealogías. Por eso dividen los sentidos en intelectuales, propios de la semilla espiritual, y sensuales, de la animal (*De Anima* 18, 4-5). También *ExTeod* (86, 3) ve al alma fiel en las vírgenes prudentes de la parábola (Mt 25, 1-12), aunque no especifica que son cinco. Un eco lejano de esta temática puede verse en la alegorización de la parábola por Metodio de Olimpo: las sensatas son las que han conservado puros y vírgenes de faltas

52 Cf. H. C. Puech, 'Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas', *AnColF* 62 (1962-63) 195-203, en pp. 196-201. Cita el *Salterio copto* (p. 161, 17-26) y el tratado dogmático chino *Tratado Chavannes-Pelliot* (*JA* 1911, 557-563).

53 *Noûs*, *Lógos*, *Phronesis*, *Sophía*, *Dynamis* según la reseña de Ireneo, *Adv.Haer.* I 24, 3.

54 Cf. *CartReg*: NHC I 4: 47, 36-48, 3.

los cinco sentidos, las cinco categorías de la sensibilidad que son puertas de la virtud, que el alma fiel restituye intactas a Cristo ⁵⁵.

El EvTom no ofrece otras posibles huellas de esa especulación antropológica; pero hay que reconocer a la par que sólo alude al sacramento de la cámara nupcial (log. 75 y 104). No podemos estar seguros del significado de la imagen de los cinco árboles del paraíso. Dado que la especulación sobre los cinco sentidos espirituales trasluce un trasfondo helenístico y la identificación de sacramentos con árboles del paraíso tiene un claro precedente de tradición judeocristiana en *Ber*, y esta tradición es tan notable en el EvTom, optamos por esta interpretación. Una vez más la especulación sobre el relato de la creación aparece en la base de temas mitológicos elaborados por gnósticos ⁵⁶. Sin embargo nos parece probable que la misma ambigüedad original del logion se haya prestado pronto a la doble interpretación. Lo mismo que a la tipología sacramental patrística se añade pronto una antropología filosófica inspirada en Filón, la interpretación temprana del logion por los círculos gnósticos que usaron el EvTom pudo bifurcarse entre la interpretación sacramental temprana correspondiente a los cinco sacramentos del *EvFel* (con eco tardío y confuso en *2LibJeu* y *PistS*) y la antropológica. Esta parece más tardía pues la identificación con los cinco árboles no se encuentra hasta los documentos maniqueos. La doctrina de los cinco sentidos espirituales se encuentra también en fecha temprana; pero conectada con las cinco vírgenes sensatas de la parábola.

La vida por medio del conocimiento

Según el log. 19 D, quien esté vivencialmente al tanto de esa realidad superior enseñada por el mito, puede estar seguro de su inmortalidad. Que en el dicho D se diga que quien conozca la cinco árboles del paraíso no gustará la muerte y en el log 50 (cf. 24 y 61) que el discípulo viene de su mundo de luz, podría ser un eco distante de la adamología judía. Se decía que Adán estaba cubierto de luz y su cuerpo era como cristal. Vestido de gloria, era considerado inmortal. Se dijo también, tanto en el judaísmo

55 Cf. Metodios de Olimpo, *Symposion* Discurso VI, III 138-140. No vemos que sirva nada de apoyo a la hipótesis de Puech, la explicación de Heracleón (según Orígenes. *In Ioh.* XIII 200-202) de que los discípulos en Jn 4, 31 estaban en las mismas disposiciones que las vírgenes insensatas dejadas a la puerta. Menos aún *HechTom* 27, donde el bautismo con unción es el sellado que capacita para una visión.

como en el cristianismo, que Adán no había tenido trato sexual con Eva antes de la caída. Tras esta Adán perdió su gloria. En el judaísmo se aceptaba que el Mesías devolvería al hombre a su estado original. Los salvados serían de la misma naturaleza que Adán en el paraíso ⁵⁷.

Si la plenitud del fin se identifica con la del comienzo, éste es sinónimo del Reino. De aquí que surja tras la secuencia de los log. 17 a 19 la cuestión del Reino en log. 20 ss. La respuesta de Jesús lo describe como un proceso en curso de desarrollo.

LOGION 24

38 4 Sus discípulos (μαθητῆς) dijeron: Muéstranos el / lugar (τόπος) en que estás, puesto que (ἐπει) nos es necesario (ἀνάγκη) / buscarlo. Él les dijo: El que tenga / oídos para oír que oiga. Hay / luz dentro de un hombre de luz / y él ilumina al mundo (κόσμος) entero. Si él no ilumina, hay tiniebla.

El logion es un diálogo escolar ⁵⁸, en el que son los discípulos quienes plantean la cuestión y el maestro responde doblemente. Tras el giro bien conocido de llamada de atención, se da la enseñanza, completada con una condicional de alcance parenético.

La pregunta sobre el lugar y las referencias a la luz, traen el recuerdo de Jn 7, 34-36; 13, 33.36; 14, 2-5 y de Jn 1, 4-9; 3, 19-21; 8, 12; 9, 5; 11, 9-10; 12, 35-36.46 ⁵⁹. Tanto en Jn como en Tomás, hay un claro desarrollo desde los dichos sinópticos sobre la luz ⁶⁰ y

56 No necesariamente la especulación judía, pues el uso de textos e ideas del A.T. puede ser también atribuido a cristianos. Cf. G. P. Luttikhuisen, 'The Jewish Factor in the Gnostic Myth of Origins: Some Observations', en: T. Baarda - A. Hilhorst - G. P. Luttikhuisen - A. S. van der Woude (ed.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn* (Kampen 1988) 152-61, en pp. 160-161. Estima que la paráfrasis del relato bíblico sobre la creación del hombre a imagen de Dios ha sido injertado en una historia gnóstica inspirada primariamente por el mito platónico de la creación.

57 Cf. Klijn, *JBL* 1962, pp. 273-275.

58 Si bien Stroker, Atlanta 1988, p. 30, lo clasifica como *apophthegma* (A24).

59 Cf. H. C. Puech, 'Doctrines ésoteriques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas: anthropologie (suite et fin), christologie et sotériologie', *AnColF* 69 (1969/70) 269-283, en p. 269.

60 Cf. Mt 5, 15/Lc 8, 16/11, 33; Mt 5, 16; Mt 6, 22-23/Lc 11, 34-36.

unas metáforas mitológicas en que la designación como «luz» del revelador y de la revelación describe su verdadera naturaleza ⁶¹. Sin embargo, Jn se retrae de la descripción de la identidad metafísica del creyente como «luz» ⁶² y la reserva para el revelador ⁶³ o la revelación ⁶⁴. En cambio en el log. 24B esta luz describe también la verdadera identidad del gnóstico. Es el mismo contraste de concreción (Jn) o generalización (EvTom) que hemos observado en el log. 19. Tomás muestra una comprensión específicamente gnóstica de la salvación ⁶⁵.

Entre la cuestión de los discípulos y la respuesta de Jesús se situá la amonestación tantas veces repetida ⁶⁶ (cf. Mc 4, 23, etc). Es un modo de subrayar la importancia de la enseñanza que sigue. El carácter doctrinal aparece en el mismo planteamiento de la cuestión.

El lugar

Es totalmente ajena al N.T. la designación judía de Dios como «el Lugar» (*hammaqón*). En cambio para la *Mishnah* esta designación es enteramente corriente hasta el 200. Se habla del «lugar» cuando se quiere mencionar al «cielo», que ha pasado a ser designación de Dios. Para la elección del término, ha entrado en juego el lenguaje del A.T. (Os 5, 15; Is 26, 21; Miq 1, 3) ⁶⁷.

La designación del «lugar» ocurre con frecuencia en el EvTom, sea, como aquí, con el término tomado del griego (*τόπος*), sea con otro más propio del copto (*ma*). El lugar gnóstico es el lugar de la vida, por el que no tardará en preguntar quien ha de vivir (log. 4). Es el lugar donde está Jesús, que es necesario buscar (log. 24). Hay que buscar, en efecto, un lugar en el reposo, para no llegar a ser un cadáver perecedero (log. 60). El «comienzo» (log. 18) llega a ser un símbolo de ese «lugar» en que sólo hay solitarios (log. 23).

61 Cf. log. 24B y Jn 11, 9-10; 12, 35-36; Log. 77A y Jn 8, 12.

62 Cf. Jn 8, 12; 12, 36.

63 Cf. Jn 8, 12; 9, 5; 12, 46.

64 Cf. Jn 1, 4-5.7-9; 3, 19-21.

65 Cf. Koester, London 1990, p. 263, que ve ya presente la interpretación gnostizante en la tradición pre-joánica.

66 Cf. log. 8, 21, 24, 63, 65 y 96.

67 Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung nachkanonischen jüdischen Schriftums und der aramäischen Sprache*. I (Leipzig ²1930 = Darmstadt 1965) pp. 189-190.

Esos diversos «lugares» aluden a una misma realidad, aunque pueda recogerse su pluralidad, como cuando se habla de los lugares del Padre (log. 64).

Es interesante recordar aquí la aseveración de *Doctrina de Silvano*⁶⁸ de que es equivocado suponer que Dios pueda quedar confinado a un *tópos*, que es de fundamental importancia en su teología. Tal teología presupone una cosmología no dualista. Es que la obra deriva de un medio no marcadamente gnóstico, aunque contenga algunos rasgos gnostizantes⁶⁹.

En la concepción gnóstica el «lugar» debe ser asimilado a la esfera del Ser eterno, absoluto, pleno. Evidentemente, tal *tópos* no es físicamente localizable. Jesús, como el Reino, no es ni «interior», ni «exterior». Está a la par «dentro» y «fuera». Según el log. 24 el lugar donde Jesús está es o la luz o el hombre del luz: que puede ser identificado con esa «imagen» de luz, o de la Luz, que mencionan los log. 50, 83 y 84 y que parece corresponder al «yo» auténtico del espiritual⁷⁰. Cuando en el log. 24 los discípulos piden a Jesús les muestre dónde está, para poder alcanzar también ellos ese lugar, Jesús rehúsa remitiéndoles a sí mismos⁷¹. Es el lugar de la vida que es pura luz, que no puede verse mientras se lleve la carne; pero que ha llegado a ver quien se ha conocido a sí mismo (*DialSalv* (132, 6-16).

En línea con los log. 23 y 24, el log. 75 afirma que hay muchos antes la puerta; pero que sólo los solitarios entrarán en el lugar (*ma*) de la boda. En este caso el texto usa el término copto, como en el log. 99, en que se trata de los lugares con un significado de localización terrena: los que «en estos lugares» hacen la voluntad del Padre son los auténticos hermanos y madre de Jesús. Dejamos de momento el uso de *τόπος* en el log. 68, abierto a una doble interpretación, de acuerdo con el doble uso de «lugar» que acabamos de indicar.

Se ha dicho que todo esto es muy diferente de la proclamación del N.T.; pero no del *Corpus Hermeticum*. Según log. 24 y 77, Jesús y el Reino son idénticos con la luz como en el mito del *Poimandres*. El Comienzo y el Reino son la Luz de la que uno viene y que brilla dentro de un hombre como su verdadera esencia

68 Cf. *DoctSilv*: NHC VII 4: 100, 3-5.

69 Cf. W. R. Schoedel, '«Topological» Theology and some monistic Tendencies un Gnosticism', en: *Essays Böhlig* (Leiden 1972) 88-108, en pp. 88-89.

70 Cf. Puech, *AnColF* 1969-70, pp. 277-283.

71 Cf. E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (London 1980), p. 131.

(log. 24)⁷². Sin embargo es una temática que puede rastrearse hasta el cuarto evangelio. Tanto en la insistencia sobre la unidad de Jesús con el Padre (Jn 10, 30) como en la de los fieles entre sí⁷³ fundada en la misma unidad divina (Jn 17,11.22). Es la misma tradición que identifica a Jesús con la luz y la vida⁷⁴. Por otro lado, el *Poimandres* puede entenderse como una paganización de la tradición joánica. Su idea de redención se aproxima a la teología de la luz y del Logos joánica. No se trata de una gnosis pagana, forma previa de la cristiana; sino que, más bien, sigue al desarrollo de la gnosis cristiana. La gnosis depende de ideas de redención de Jn y no de ideas de redención paganas, extracristianas⁷⁵. Pese a la pretensión de la escuela histórica religiosa de reconstruir un gnosticismo precristiano⁷⁶, tiene más visos de verosimilitud el intento de comprender el fenómeno, básicamente, como una radicalización de aspectos del cristianismo paulino y joánico⁷⁷.

La luz

La respuesta de Jesús parece considerar que el lugar no es sólo la vida, el reposo, donde está Jesús y lo propio del Padre; sino que es también la luz. La que se encuentra dentro del mismo gnóstico, caracterizado como hombre de luz. El hombre de luz es dado como interior al espiritual. Se identifica con una fuerza emanada del Salvador mismo y contenida principalmente en él. En suma, es Jesús presente interiormente en cada uno de los pneumatícos⁷⁸. La imagen de la luz del Padre es el Logos (aunque el EvTom no usa este término), que se revela y a la par restituye de modo oculto en el interior del hombre la imagen de Dios (log. 83)⁷⁹.

72 Cf. Miller, *NT* 1967, pp. 56-59.

73 Cf. Jn 10, 16; 11, 52; 17, 21.23.

74 Cf. Jn 1, 4-9; 3, 19; 5, 26; 8, 12; 9,5; 11, 25; 12, 35-36.46; 14, 6 etc.

75 Cf. J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*. WUNT 2/27 (Tubigen 1987) pp. 70-71.

76 Cf. R. Trevijano, 'La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica', *Moralia* 6 (1984) 417-433, en pp. 418-422.

77 Cf. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1984) pp. 209-301.

78 Cf. Puech, *AnColF* 1969-70, pp. 272-274.

79 H. J. W. Drijvers - G. J. Reinink, 'Taufe und Licht. Tatian, Ebionäer-evangelium und Thomasakten', en: *Essays in honour of A.F.J. Klijn* (Kampen 1988) 91-110, en pp. 106-107, atribuye estas representaciones a Taciano, que las ha discutido en la composición del *Diatessaron* y las ha sistematizado en la

«Hombre luminoso», como «hombre perfecto», «hombre espiritual», «hombre interior», «hombre esencial», «hombre real», son términos intercambiables, en cuanto que sirven para designar al «yo», concebido objetivamente en los sistemas filosóficos, «místicos» o gnósticos de la Antigüedad tardía: identificado también al *vous* y por ahí a la *voeπà oúota*⁸⁰. Esta concepción del «hombre de luz» es decididamente gnóstica⁸¹. Si bien el tema de la luz, en contraposición a la tiniebla, aparece en tradiciones religiosas muy diversas. Lo encontramos en los evangelios canónicos⁸² y en los textos de Qumran (*IQM*). En el EvTom ocupa un puesto muy importante. Aquí la luz (*ouoein*) es uno de los términos teológicos intercambiables. Queda claro en el dicho de Jesús: «Yo soy la luz, la que está por encima de todos. Yo soy el Todo» (log. 77). Los espirituales son los que proceden de esta divinidad ingénita. Pues la Luz ha procedido de sí misma y se ha revelado en sus imágenes. Es decir, en los perfectos, en los salidos de la Luz, los que se declaran los hijos o, dicho de otro modo, los elegidos del Padre que vive (log. 50). Si el perfecto es luz, imagen de la luz, hijo de ella, ello implica que tiene luz. Por eso dice ahora (log. 24), que hay luz dentro de un hombre de luz. La existencia de luz es proporcional a la igualdad que se llegue a tener con el modelo luminoso. Cuando el discípulo llegue a ser igual, se llenará de luz; pero, cuando llegue a estar dividido, se llenará de tiniebla (log. 61). Otra manera de indicar lo mismo es la exhortación a situarse en la luz. Si ya el gnóstico, aún sin comprenderse del todo, diviniza lo que anime, ¿qué será cuando llegue a estar en la luz? (log. 11)

Postura misionera

La imagen de la luz que ilumina suscita una posición misionera. Se ha alegado que la postura vital gnóstica no podía llegar a ser propia de una comunidad amplia. Sobre la base de su carácter exclusivo tenía que mantenerse como propia de escuelas de

Oratio ad Graecos. Según esto el EvTom reflejaría a su manera el influjo que la teología de Taciano ha tenido en el espacio siríaco, en lugar de representar una tradición antigua independiente de los Sinópticos. Opinamos que hay que distinguir dos tipos de logia en la tradición de Tomás: los de origen primitivo y los de composición gnóstica tardía.

80 Cf. H. Ch. Puech, 'Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas' (suite), *AnColF* 63 (1963-64) 199-213, en pp. 200-201.

81 Cf. R. M. Grant - D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas* (London 1960), pp. 68-69.

82 Cf. Mt 6, 22-23/Lc 11, 34-36 y Jn 12, 36.

eruditos⁸³. Pero, si bien la gnosis no es nunca religión tradicional ni nacional, se presenta en épocas de crisis de las grandes religiones y tiene valores universales⁸⁴. Es un movimiento que, en la vida espiritual de los siglos I/II y III, cautivó a mucha gente. Si bien es discutible su origen en el s. I, no cabe duda de que encontró su punto culminante en el siglo II. Nunca fue tan fuerte como entonces el intercambio de hombres e ideas en las tierras del Mediterráneo. Es también el tiempo en que se da la fuerte expansión de la predicación cristiana⁸⁵. El mismo éxito del espiritualismo mesiánico del movimiento gnóstico ha impedido que llegase a ser una religión universal, pues ha llevado a una relativización libertina o ascética de las relaciones humanas y, por lo tanto, a una depreciación de estructuras organizativas propias⁸⁶. La gnosis pagó su espiritualismo y fracasó a la larga como movimiento cosmopolita. Sin que esto signifique que la raíz de la contraposición con el cristianismo eclesiástico quedase más que en la ortodoxia en la sociabilidad de la fe cristiana⁸⁷. Sin embargo, en la práctica, los gnósticos, pese a sus aislamientos y rupturas, eran proselitistas. Partiendo del principio de que la luz de cada perfecto es capaz de iluminar el mundo entero (log. 24) y de que la lámpara ha de ponerse sobre el candelero, para que los que entren y salgan vean su luz (log. 33), se esforzaban en captar de entre la multitud a los capaces de gnosis.

En torno al mismo tema de la luz, el log. 83 desarrolla toda una teología de la revelación: La luz se ha revelado a los hombres en sus imágenes (los gnósticos), que remiten a la imagen por antonomasia, que es la imagen de la luz del Padre, Jesús. Éste, a su vez, cederá su puesto a la luz misma, cuando llegue a revelarse como tal al gnóstico, que ya no precisará de maestro (log. 13).

83 Cf. A. Adam, 'Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?', en: U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. StHR 12 (Leiden 1970) 291-300, en p. 299.

84 Cf. A. Bausani, 'Lecture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi', en: Bianchi (Leiden 1970) 251-263, en pp. 252-253.

85 Cf. W. C. van Unnik, 'Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis', *VigChr* 15 (1961) 65-82, en pp. 65-66.

86 Cf. P. Pokorný, 'Gnosis als Weltreligion und als Haresie', *Numen* 16 (1969) 51-62, en p. 56.

87 Contra la opinión de P. Pokorný, 'Der soziale Hintergrund der Gnosis', en: K.-W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlin 1973) 77-87, en pp. 82-84.

LOGION 49

41 27 Jesús dijo: Felices (*μακάριος*) sois los / solitarios (*μοναχός*) y los elegidos, porque / encontraréis el Reino; ya que habéis salido / de él, de nuevo (*πάλιν*) iréis allí.

Este logion es uno de los diez macarismos de la colección ⁸⁸. Su contenido es el propio de un pronunciamiento profético ⁸⁹. Los solitarios han sido ya mencionados en el log. 16, como resultado de los enfrentamientos familiares. Aquí, como en el log. 75, el calificativo corresponde claramente al gnóstico. En los tres casos aparece el término *μοναχός*, ausente del N.T. y, al parecer, de los primitivos escritos cristianos. Entre el empleo clásico con el significado de «único» y el uso cristiano posterior: «monje» ⁹⁰ hay un paso que ha de precisarse: El término se aclara si le damos un sentido que insiste sobre la unidad (cf. log. 11). Los elegidos en su estado primigenio pertenecían al Reino y estaban en la unidad. Después cayeron en el mundo del devenir y de la dualidad. Volverán al estado primitivo precisamente porque son *μοναχοί* ⁹¹. En su alcance ético el término no tiene un sentido exacto y unívoco, sino que designa un conjunto de cualidades que se armonizan y que hacen que un hombre sea «uno»: que sepa mantenerse firme solo, que esté unificado interiormente y no tironeado en direcciones opuestas. Lo contrario al «corazón dividido» del casado (cf. 1 Cor 7, 33) ⁹².

Los tres logia en que se encuentra el término (16, 49 y 75) expresan la idea de una separación, de una llamada a un estado de privilegio que corresponde a algunos. Aquí parece predominante la idea de separación, incluida en la de elección. Solitarios y elegidos son términos asociados en el log. 49. Lo mismo que en

88 Cf. log. 7, 18, 19, 49, 54, 58, 68, 69 (dos) y 103.

89 Cf. Stroker, Atlanta 1988, p. 104, que lo cataloga como pronunciamiento profético (Pro43).

90 E. Dekkers, 'MONAΧΟΣ: solitaire, unanime, recueilli', en: A. A. R. Bastiaensen - A. Hilhorst - C. H. Kneepkens (ed.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts a G. J. M. Bartelink*. Instrumenta Patristica, 19 (Steenbrugis 1989) 91-104, en p. 93 nota un empobrecimiento en la evolución del término desde el sentido primero del hombre que trata de volverse enteramente a Dios, renunciando al matrimonio, hasta su significación actual más restringida que designa al hombre o mujer en vida monástica.

91 Cf. M. Harl, 'A propos des Logia de Jésus: Le sens du mot MONAΧΟΣ', *REG* 73 (1960) 464-474, en pp. 471-472.

92 Cf. Dekkers, en: *Mélanges Bartelink* (Steenbrugis 1989) p. 95.

el *DialSalv*⁹³ donde el acento queda, en cambio, sobre la noción de perfección a que el elegido se ve invitado.

Según el log. 75 son sólo los solitarios los que entran en la cámara nupcial. Ya hemos visto que es el *EvFel* el documento gnóstico que más subraya el papel de los sacramentos. El Señor hizo todo en un misterio: un bautismo, un crisma, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial⁹⁴. El bautismo incluye la redención y esta tiene lugar en la cámara nupcial, que es «El Santo de los Santos»⁹⁵. Según este tratado la enfermedad existencial de la humanidad resulta de la diferenciación de sexos. Cuando Eva quedó separada de Adán quedó quebrada la unidad andrógina original⁹⁶. El objetivo de la venida de Cristo fue reunir «Adán» y «Eva»⁹⁷. Lo mismo que marido y mujer se unen en la cámara nupcial⁹⁸, la reunión efectuada por Cristo tiene lugar en una cámara nupcial, sacramental, espiritual, donde se recibe un pregusto y seguridad de la unión definitiva con la contraparte angélica, celeste⁹⁹. Cristo vino, pues, a reparar la separación que se dió en el comienzo de la humanidad terrena y a unir de nuevo los dos, para completar la restauración y lograr el descanso¹⁰⁰. Hay otras muchas menciones a la cámara nupcial en documentos de Nag Hammadi y en las reseñas de san Ireneo; pero es acaso en la *ExegAlm* donde el alcance de esta unión queda más claramente explicitado. El alma es vuelta a su estado anterior y restaurada a unión andrógina con su hermano. Esta unión es lograda mediante matrimonio espiritual. El esposo desciende a la cámara nupcial. Quita al alma su anterior prostitución y la renueva como para ser una esposa. El alma con su esposo llegan a ser una sola vida. Así se cumple el ascenso del alma al Padre y el alma está de nuevo en su lugar en el cielo¹⁰¹. En la perspectiva gnóstica el *monachos* es el elegido que, desatado del mundo material de la carne en que había caído, ha reencontrado, por el misterio de su reunificación interior, los

93 NHC III 5: 120, 25 y 121, 18-20.

94 NHC II 3: 67, 27-30.

95 NHC II 3: 69, 22-27.

96 NHC II 3: 68, 22-26.

97 NHC II 3: 70, 9-17.

98 NHC II 3: 81, 33-82, 26.

99 NHC II 3: 84, 20- 86, 18.

100 Cf. W. W. Isenberg, en: J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977) p. 131.

101 NHC II 6: 132, 2-134, 5.

privilegios de su condición primera en el reino de la luz del que había salido ¹⁰².

Solitarios y elegidos son términos sinónimos de aquellos a quienes corresponde encontrar el Reino (cf. log. 1). La conclusión del log. 49 hace clara referencia a la mitología gnóstica, que explica la salvación como un retorno a los propios orígenes divinos. De nuevo el EvTom hace una ampliación antropológica de un tema cristológico como el que encontramos en Jn 16, 28 ¹⁰³. El EvTom no desarrolla una mitología específica; pero tampoco prescinde de ella, sino que la presupone. En el uso frecuente de una serie de conceptos está remitiendo a ella. No podemos ahora detenernos a ponderar cuál de las diversas antropogonías documentadas por los textos gnósticos, o por las reseñas de los heresiólogos, queda más próxima a los datos del EvTom. Estimamos que hay que buscarla en alguna de las variantes del valentinianismo. El autor o recopilador del EvTom ha integrado y completado los dichos desde un sumario de principios fundamentales de doctrina, y por lo tanto de interpretación, vigentes en el grupo gnóstico en que fraguó el documento; pero esta clave de interpretación a la que remite (log. 1), desborda el contenido de los dichos. La clave queda en la doctrina esotérica de la secta ¹⁰⁴.

El log. 49 no hace sino ilustrar de forma concreta la doctrina que enuncia de modo más abstracto el log. 18. La realidad trascendente, inteligible, que el log. 49 designa con el nombre de Reino es llamada Luz por el log. 50 ¹⁰⁵.

LOGION 50

41 30 Je / sús dijo: Si os preguntan: / ¿De dónde venís?, decidles: / Hemos salido de la Luz, de donde / la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido / **42 1** y se ha revelado en sus imáge-

102 Cf. F. Morard, 'Encore quelques réflexions sur monachos', *VigChr* 34 (1980) 395-401, en pp. 395-397.

103 Para Koester, London 1990, pp. 121-122, es Jn quien está discutiendo una tradición de dichos que proclama una salvación basada en el conocimiento del propio origen.

104 Cf. R. Trevijano. 'Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)', *Salmant* 26 (1979) 51-74.

105 Cf. H. C. Puech, 'Doctrines ésoteriques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas: anthropologie, christologie et sotériologie (suite)', *AnColF* 68 (1968/69) 285-297, en pp. 285-287.

nes (εἰκόν): / Si os preguntan: ¿Quiénes sois?, decid: / Somos sus hijos y somos los elegidos / del Padre viviente. Si os preguntan: / 5 ¿Cuál es el signo de vuestro Padre en / vosotros?, decidles: Es un movimiento y / un reposo (ἀνάπαυσις)».

El cuestionario gnóstico

Está claro que la forma cuestión-respuesta ocupa una posición clave en literatura gnóstica. El log. 50 enumera una serie de cuestiones hipotéticas planteadas y respondidas, así como el log. 51 ofrece cuestiones y respuestas de énfasis típicamente gnóstico ¹⁰⁶.

Lo característico del log. 50 es que las preguntas formuladas y respondidas corresponden a las cuestiones fundamentales gnósticas. En el paso del bautismo eclesiástico a la gnosis, el gnóstico está convencido de que la plena liberación supone conocer la respuesta adecuada a esas cuestiones sobre nuestro verdadero origen y destino ¹⁰⁷. Cuestiones como las que, en *Sophia de Jesucristo*, los discípulos plantean al Salvador sobre el origen del universo y el secreto de su santo plan ¹⁰⁸ y que atañen a los discípulos como vínculo de un proceso que va de un pasado a un futuro metahistórico y abarca el presente ¹⁰⁹. Lo que se plantea a un perfecto para que, redescubriéndose a sí mismo, pueda identificarse con Dios ¹¹⁰. Dado que el grupo gnóstico era más una escuela que una iglesia, hay textos, como en *El Concepto de nuestro Gran Poder*, que invitan a pensar en un maestro que interpela a los alumnos ¹¹¹. Otras veces, como en la *Carta de Pedro a Felipe* el cuestionario, podría haber sido planteado para una homilía en la comunidad ¹¹².

En el log. 50 el cuestionario y sus respuestas expresan la auto-comprensión del gnóstico. Si se supone que los que preguntan son

106 Cf. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (London 1961) pp. 21-27. Sin embargo, no pensamos que el proceso sea el que indica: el autor de *SophiaJC* habría transformado en conversación lo que fue originalmente un tratado (*Carta a Eugnostos*); sino a la inversa.

107 *ExTeod* 78.2.

108 *SophiaJC*: NHC III 4: 91, 1-9.

109 *SophiaJC*: BG 8503 3: 117, 8-12.

110 *TomAtl*: NHC II 7: 138, 1-19.

111 *ConcGPod*: NHC VI 4: 36, 27-37, 5. Este apocalipsis cristiano gnóstico da su respuesta a las cuestiones fundamentales dividiendo la historia de salvación en varios periodos principales.

112 *CartPeFel*: NHC VIII 2: 134, 18-135, 2. Son cuestiones sobre la plenitud y degradación en la esfera divina, el por qué de la situación en este mundo, la perspectiva escatológica y su fundamento ético.

otros no gnósticos, textos como este han podido cumplir la función de profesión de fe gnóstica, tanto en el seno de la comunidad como en contraste con los de fuera ¹¹³. Puede entenderse también como un catecismo básico. Es muy significativo que el retorno de los gnósticos al lugar de origen no depende de la propia venida y regreso de Jesús o del revelador; sino que son ellos los que han llegado a conocer lo que son y por eso tienen la capacidad de volver a su origen ¹¹⁴. Si se cuenta con que los que interrogan son las potestades celestes que los discípulos habrán de afrontar una vez liberados de sus cuerpos, el texto está remitiendo al mito de la ascensión celeste del alma. Es una muestra del diálogo entre los Arcontes y los elegidos ¹¹⁵, como el que muestra el *Apocalipsis de Pablo*, donde el Anciano del séptimo cielo (el Dios del A.T.) intenta retener a Pablo y ponerle a su servicio. El Anciano plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender; pero el Apóstol, instruido por el Espíritu, le da la señal misteriosa que le franquea el ascenso, en tanto que el Anciano vuelve su rostro hacia abajo como ensimismándose en su propia creación ¹¹⁶. No queda claro en qué consiste la señal; pero lo más probable es que nos remita a un sacramentalismo gnóstico como el expuesto en el *EvFel* ¹¹⁷. El Apóstol pasa de la Hebdómada a la Ogdoad y sigue subiendo por el noveno hasta el décimo cielo, que debe ser el equivalente al Pléroma valentiniano ¹¹⁸. También *Doctrina Autoritativa* ¹¹⁹, expresión de un gnosticismo ya muy descristianizado, enseña cómo el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste ¹²⁰.

113 Tanto en este caso como si se trata de un formulario sacramental, puede entenderse como regla de la comunidad. Así lo califica (C40), Stroker, Atlanta 1988, p. 240.

114 Cf. Koester, London 1990, p. 190.

115 Cf. Puech, *AnColF* 1968/69, pp. 288-293.

116 *ApocPabl*: NHC V 2: 23, 1-24, 1.

117 Cf. Trevijano, *Miscelánea Orbe* (Santiago de Compostela 1990) 243-256, en pp. 243-253.

118 Cf. R. Trevijano, 'El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 17, 1924, 9). Traducción y comentario', en: *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado* (Salamanca 1981) 217-236, en pp. 233-236.

119 *DoctAut*: NHC VI 3: 22, 1-35, 24.

120 Cf. J. Ménard, 'Gnose païenne et gnose chrétienne: l' «Authenticos Logos» et «les Enseignements de Silvain» de Nag Hammadi', en: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts a M. Simon* (Paris 1978) 287-294, en pp. 287-289.

El sacramento de la redención

El sacramento de la redención es uno de los cinco que menciona el *EvFel* ¹²¹. Queda estrechamente relacionado con el del bautismo y el de la cámara nupcial ¹²². Debe tener relación con el ascenso celeste, pues el mismo documento especifica a continuación que los poderes no son capaces de ver a los revestidos sacramentalmente con la luz perfecta y en consecuencia no son capaces de detenerlos ¹²³.

San Ireneo (*Adv.Haer.* I 21, 5) cuenta que entre los gnósticos marcosianos se practicaba un sacramento llamado redención, al ungir a los moribundos con óleo y agua entre invocaciones. Su objetivo era que, mientras el cuerpo del difunto quedaba en el mundo creado y su alma era devuelta al Demiurgo, su hombre interior ascendiese al mundo de lo invisible, sin ser vistos ni retenidos por los principados y potestades. Con todo se les encargaba la declaración de identidad (como hijos procedentes del Preexistente, que regresan a lo que les es propio, de donde vinieron) que debían decir al llegar después de muertos ante las potestades. Según el *1ApocSant* esta redención es cierta. Pese al acoso de las Potestades el alma volverá al Padre preexistente declarándose su hijo ¹²⁴. Cuando se le pregunte: «¿A dónde vas?», ha de responder: «Al lugar del que vine, ahí he de regresar» ¹²⁵. También el *Evangelio de María* describe una revelación sobre el ascenso del alma interrogada por las potestades celestes. A las preguntas de sucesivos aduaneros celestes, el alma asegura haber quedado libre del mundo ¹²⁶. Tal como van planteadas, las preguntas implican o van seguidas por unas respuestas muy determinadas. Los interrogantes no son inquisiciones de mentes inquietas. Tal como nos han llegado son las explicaciones provistas por una mitología gnóstica ya asentada en textos de, por lo menos, una segunda generación de gnósticos ¹²⁷.

121 NHC II 3: 67, 27-30.

122 *EvFel*: NHC II 3: 69, 23-27.

123 *EvFel*: NHC II 3: 70.5-9.

124 NHC V 3: 33, 11-24.

125 NHC V 3: 34, 1-20.

126 *EvMar*: BG 8502 1: 15, 1-17, 7.

127 Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Orbe* (Santiago de Compostela 1990) pp. 253-256.

La mitología gnóstica del logion

La mitología de los orígenes, propia de la secta en que fraguó nuestra recopilación, queda explicitada, aunque con un lenguaje puramente alusivo en el log. 50. Aparece clara la equivalencia entre el Reino (cf. log. 3), citado en el logion anterior, y la Luz (cf. log. 24). La Luz no es sólo el Reino sino también el Revelador, que se describe aquí como autoengendrado. La Luz que ha procedido de sí misma y se ha situado establemente para revelarse (como Jesús para mostrarse en medio del mundo según el log. 28). Pero aquí la revelación no es la que compete al Revelador por antonomasia, sino a los calificados como sus imágenes. Las imágenes (log. 84) se refieren a esa luz que es la semejanza del Padre escondida en los gnósticos¹²⁸. Como en otros documentos gnósticos queda en el fondo una especulación que remite los dos conceptos de Gen 1, 26 (imagen y semejanza) al hombre interior, en contraposición al hombre exterior de Gen 2, 7 que no merece interés. Los dos conceptos no designan dos lados fuertemente dualísticos; sino lo aparente y lo oculto de una fuerza divina, en cuanto que lo escondido se realiza en una manifestación que le hace llegar a ser imagen¹²⁹.

El que se ve realizado como imagen es el gnóstico que entra en el Reino (log. 22). Estas imágenes son las que constituyen el medio de revelación para los demás hombres, por la luz en ellas escondida, aunque la revelación primera se dé por el que es primordialmente imagen de la luz del Padre. Hasta tal punto que su manifestación acaba por esconder lo que tiene de imagen (log. 53).

Por ser imágenes, los gnósticos pueden reconocerse como hijos y elegidos del Padre viviente. Hijo es un término usado en nuestro documento en sentido corriente: cuando se mencionan los enfrentamientos entre padres e hijos (log. 16) o en la parábola del que, al morir, dejó el campo a su hijo (log. 109). Como semitismo tradicional se usa «hijos de los hombres» por «hombres» en el log. 98. Hay también dos usos cristológicos. Como en la tradición sinóptica, el envío del Hijo en la parábola de los viñadores (log. 65). También en el uso de «hijo de prostituta», probable eco de una antigua referencia apologética (cf. Jn 8,19), que pone en boca de Jesús la queja: «Al que conozca al Padre y a la Madre, le

128 Cf. Miller, *NT* 1967, pp. 58-59.

129 Cf. J. Frickel, J. 'Eine neue Deutung von Gen 1, 26 in der Gnosis', en: *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata*. I. StHR 21 (Leiden 1972) 413-423.

llamarán hijo de prostituta» (log. 105). La tergiversación del misterio del nacimiento de Jesús puede estar también en el trasfondo del relato de Mt 1,18-25, en la medida en que la intención del evangelista sea apologética; pero opinamos que es, más que otra cosa, una predicación directa de la filiación divina. Sin embargo, esa tergiversación que denunciaba en Jesús un hijo adulterino fue por mucho tiempo una tema polémica de actualidad. Todavía lo recoge Celso en su *Discurso verdadero*, compuesto hacia el 170. En todo caso el log. 105 ha reformulado el tema gnósticamente y parece aplicarlo a todo gnóstico que reconozca su origen divino ¹³⁰.

La insistencia del log. 50 recae también sobre la filiación divina del gnóstico. Aparece también la identidad entre hijos y elegidos. Si el log. 49 vinculaba solitarios y elegidos, por el log. 50 queda claro que uno no es elegido porque se haga solitario. Elección y preexistencia están estrechamente vinculados. Los pneumáticos, como elegidos, son preexistentes en los pensamientos del Padre. En la *CartReg* ¹³¹ el Todo es la suma de los pneumáticos. Estaban incluidos en el Pléroma antes de la creación del mundo. Su salvación está prefijada ¹³². La elección no es consecuencia de una opción ética, sino a la inversa: porque uno ya es hijo se reconoce como elegido y se sitúa en la vida como solitario.

La paradoja de que el signo del Padre sea un movimiento y un reposo, se explica si tenemos en cuenta que el reposo (como muestran los log. 51, 60 y 90) es uno de los conceptos claves de la «escatología» del EvTom, como lo es en general de la doctrina valentiniana. Corresponde al carácter de los logia del EvTom que no desarrollen esta especulación, sino sólo la aludan. Que el descanso es el objetivo último del gnóstico, la redención, queda claro en el dicho atribuido por Clemente Alejandrino ¹³³ al *EvHeb* y que es una variante de EvTom log. 2. Aunque es raro encontrar tal descripción de etapas. Los textos gnósticos ponen más énfasis en destacar el carácter trascendente del reposo, que se expresa sobre todo mediante su localización en la esfera divina. La concepción del descanso encuentra diferente expresión, según la concepción de conjunto de cada escrito. No hay una concepción gnóstica uni-

130 Cf. R. Trevijano, R. 'La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás (Logg. 55, 99, 101 y 105), en: J. Rius-Camps - J. Sánchez Bosch - S. Pié i Ninot (ed.), *In Medio Ecclesiae. Miscel·lania en homenatge a I. Gomà i Civit* (Barcelona 1989) 257-266 (= *RCatT* 14 |1989).

131 NHC I 4: 46, 35-47, 1; 47, 26-28.

132 Cf. Zandee, *Numen* 1964, pp. 43-44.

133 *Str.* II 9, 45, 5 y V 14, 96, 3.

taria sobre la *'Ανάπαυσις*¹³⁴, aunque sea un concepto específicamente gnóstico¹³⁵.

Sólo los verdaderos hijos de Dios pueden ganar la eternidad de ese modo¹³⁶. En la *Oración de Pablo* (NHC I 1) queda clara la estrecha vinculación entre reposo y pléroma. En el *TraTri* (NHC I 5) el proceso al conocimiento y al descanso y contemplación queda descrito claramente en la figura de *Sophía* (prototipo del pneumático). El *EvFel* (NHC II 3) habla del descanso de los pneumáticos tras su muerte, el descanso escatológico. La concepción valentiniana de la cámara nupcial, que obra la unidad pleromática y asegura el ascenso al pléroma, presta importantes connotaciones a la representación del descanso¹³⁷. Si bien en el *EvVer* (NHC I 3), como corresponde a su «escatología realizada», el concepto de descanso se refiere a la existencia (terrena) del pneumático y a la existencia trascendente del Padre¹³⁸.

El movimiento (*kim*) resulta más aventurado de explicar porque el término no se repite en nuestro documento¹³⁹. Es probable que el concepto englobe todos los procesos que tienen su origen en el Padre (según diversas mitologías gnósticas y claramente en la valentiniana) y garantizan el retorno a la unidad original con él. Así, en el peculiar valentinianismo del *TraTri*, el Logos es movimiento y el movimiento del Logos es la causa de un sistema destinado a salir afuera¹⁴⁰. El Logos, que hace aquí el papel de *Sophía*, usa al Arconte para embellecer y trabajar las cosas de abajo y como una boca para decir lo que ha de ser profetizado. El Arconte se complace con su creación, hermosa, buena y admirable, como si fuera su propia idea, sin caer en la cuenta de que es movido desde dentro por el Espíritu de un modo determinado para lo que éste quiere (100, 31-101, 5). El movimiento es el de la creación

134 Ph. Vielhauer, '*Ανάπαυσις*, zum gnostischen Hintergrund des Thomas-Evangeliums', en: *Apophoreta. Festschrift für H. Haenchen*. BZNW 30 (Berlin 1964) 281-299

135 R. McL. Wilson, 'Gnosis, Gnosticism and the New Testament', en: Bianchi (Leiden 1970) 511-526, en p. 521, se pregunta cuándo adquirió este sentido. Nota que Mt 11, 29 puede ser soteriológico o escatológico, pero no es gnóstico.

136 Cf. J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas* (Berlin 1967) pp. 15-16.

137 Cf. J. Helderermann, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*. NHSt 18 (Leiden 1984) pp. 283-296.

138 Cf. Helderman, Leiden 1984, p. 213.

139 Salvo la referencia a los árboles del paraíso «que no se mueven» en el log. 19.

140 NHC I 5: 77, 6-11.

(109, 9-10). El Logos a su vez vuelve a sí mismo tras su movimiento (115, 25-29). En *Trimórfica Protennaioa*, Barbelo, el Primer Pensamiento del Padre, es el redentor celeste. Se presenta como el pensamiento que habita en la luz, el movimiento que habita en el Todo ¹⁴¹. Se mueve en cada creatura, siendo el intangible que habita en el intangible (35, 10-12). Es la vida de su Epinoia que habita dentro de cada poder y cada movimiento eterno: en las luces invisibles y en los arcontes y ángeles así como en cada alma (XIII 1: 35, 12-18). En *DoctAut* es la imagen del Dios invisible la que es movida ¹⁴².

* * *

Los gnósticos han querido dar un sentido trascendente a la existencia presente, aferrándose a la intuición de que lo divino está ya anclado en el hombre (log. 3, 51 y 113). Sin embargo su ansia de trascendencia no ha podido quedar satisfecha con sólo una «escatología realizada», al sentir la necesidad de una separación definitiva de todo lo alienante (log. 57). Por eso, pese al rechazo primario de la escatología futurista (log. 3), con su alcance de culminación de un don de gracia, han elaborado mitos de los orígenes para explicar el retorno a lo que ya se era, como devolución de un derecho propio (log. 49 y 50).

El cuestionario académico del log. 18 remite la escatología a la protología, identificando el fin con el comienzo. La idea puede haber derivado de las tradiciones bíblicas y eclesiásticas que trataban de describir las futuras actuaciones de Dios con los colores de las gestas salvíficas del pasado. La *ἀρχή* a que se remite pudo estribar en especulaciones sobre Gen 1,26; pero ha quedado cargado con un contenido de sincretismo helenístico. A diferencia de otros documentos gnósticos, el EvTom no se detiene a describir la situación en la esfera divina, antes de la caída, que dió origen a nuestro mundo actual (log. 28 y 29). Sólo insiste en que el perfecto, como el Salvador, ha de volver al lugar de donde ha venido. Salido de la esfera divina ha de reintegrarse a su realidad primordial, repristinando su unidad original. El secreto de la salvación gnóstica consiste en conocer este fin por haber descubierto cuál fue el comienzo, gracias a la revelación de Jesús (log. 5).

141 NHC XIII 1: 35, 1-3.

142 NHC VI 6: 56, 10-13.

El log. 19 corrobora la bienaventuranza de los que se saben preexistentes, los capaces de hacerse discípulos de Jesús y volverse conscientes de su dominio sobre la creación inferior en una restauración del estado paradisíaco. Una situación estable y permanente pregustada en un sacramentalismo gnóstico. La interpretación del log. 19 en los círculos gnósticos pudo bifurcarse pronto entre una práctica sacramental y una especulación antropológica.

El log. 24 es un diálogo escolar con aclaraciones sobre ese lugar que es la luz, la vida, el reposo, donde está Jesús, lo propio del Padre. En definitiva, que es el ámbito de lo divino y que no es otro que el del comienzo. Es la esfera de luz y de la vida, de la plenitud de lo divino (log. 77), de donde proceden quienes han pasado a ser sus imágenes (log. 50, 83 y 84), porque la llevan en sí mismos. Por eso el gnóstico queda caracterizado como hombre de luz. La Luz, uno de los términos teologales intercambiables, se ha revelado en los que han salido de ella y son sus imágenes. Este mismo concepto sirve de justificación al proselitismo gnóstico (log. 83).

El log. 49 reitera la bienaventuranza de los preexistentes (log. 19) con la de los solitarios y elegidos. Estos calificativos corresponden claramente a los gnósticos (log. 16, 50 y 75). Los salidos del Reino y que han de regresar allí (log. 18).

El log. 50 es uno de los formularios de las cuestiones fundamentales gnósticos que reiteran diversos textos (*ExTeod*, *SophiaJC*, *ConcGPod*, *CartPeFel*, *ApocPabl*, *DoctAut*) en situaciones de adoctrinamiento, discusión escolar, homilía comunitaria o descripción de la ascensión celeste. El del log. 50 pudo haber sido usado como confesión de fe o en la administración del sacramento de la redención, eficaz para el ascenso celeste (*EvFel*, Ireneo, *1ApocSant*, *EvMar*). El gnóstico se identifica como el salido de la luz, de la que es imagen, como hijo y elegido del Padre. El devenir del gnóstico ha sido un movimiento desde su origen divino hasta su reintegración en el reposo divino.

La soteriología gnóstica lejos de ser una línea progresiva en el plan creador y salvador de Dios, como en san Ireneo, es una exigencia de restauración de la misma naturaleza divina. Parafraseando la discusión de la tradicional fiesta de las cabezadas en León, podemos concluir que la salvación del gnóstico no es, por parte de Dios, una «oferta gratuita» sino un «foro obligado».

SUMMARY

Grounded in the conviction that divinity exists in man (log. 3, 51 and 113), despite their rejection of ecclesiological eschatology (log. 3), the Gnostics were not satisfied with a «realized eschatology» but aspired to complete liberation (log. 57). The myths which surround the origins have attempted to explain the present situation guaranteeing reintegration in the divine, as the return of a basic right and not as a gift of grace. Logion 18 remits eschatology to protology. Logion 19 confirm the blessedness of the preexistants, those who have proceeded from the light and are spokesmen for the light (log. 24), the chosen ones and the solitary ones (log. 49), corroborated by sacraments. Logion 50 could be a formula of the sacrament of redemption necessary for heavenly ascension.