



ARMAND PUIG

Diez textos gnósticos

Traducción y comentarios

verbo divino

Índice

Prólogo	9
Abreviaturas	13
Introducción general al gnosticismo	17

PARTE I
COLECCIÓN DE SENTENCIAS DE JESÚS

1. Evangelio de Tomás	93
-----------------------------	----

PARTE II
OBRAS DOCTRINALES

2. Evangelio de Felipe	193
3. Evangelio de la Verdad	257

PARTE III
DIÁLOGOS DE REVELACIÓN ENTRE JESÚS Y SUS DISCÍPULOS

4. Diálogo del Salvador	309
-------------------------------	-----

5. Evangelio de María	337
6. Primer Apocalipsis de Santiago	361
7. Apócrifo de Juan	395
8. Evangelio de Judas	455

APÉNDICE

9. Carta a Flora	495
10. Himno de la Perla	513
Bibliografía general	533

Prólogo

Los descubrimientos de Nag Hammadi han supuesto un cambio copernicano en el estudio del gnosticismo. Las informaciones de los Padres de la Iglesia, sobre todo las que tienen su origen en Ireneo de Lyon y en Hipólito de Roma, se han convertido en una fuente junto a los textos provenientes directamente de los autores gnósticos. El acceso a un gran número de documentación original ha comportado un cambio sustancial en los parámetros de la investigación. Los trece códices de Nag Hammadi (I-XIII) (NHC), el códice *Berolinensis Gnosticus* 8502 (BG) y el Códice Tchacos o Minia (TC) aportan un total de cincuenta textos distintos que pertenecen a la constelación gnóstica (sesenta, si contamos los repetidos). Ocho de estos textos, entre los más representativos, se editan en este volumen: Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Evangelio de la Verdad, Diálogo del Salvador, Evangelio de María, Primer Apocalipsis de Santiago, Apócrifo de Juan y Evangelio de Judas. Los otros dos, la Carta a Flora y el Himno de la Perla, transmitidos, respectivamente, en el *Panarion* de Epifanio de Salamina y las Actas de Tomás, se editan en el Apéndice de este volumen.

Estos diez textos pertenecen a diversos géneros literarios, y como tales han sido colocados en el libro en cuatro secciones diferenciadas. El Evangelio de Tomás / Tomás es una colección de dichos o sentencias de Jesús que en parte se nutre de las distintas corrientes de la tradición de Jesús que propiciaron la escritura de los evangelios sinópticos y, parcialmente, del Evangelio según Juan. Se trata de un caso único, comparable a Q, la fuente de dichos de Jesús común a los evangelios de Mateo y Lucas. El otro elemento presente en Tomás es bien distinto: una parte importante de los materiales

se alinea con concepciones netamente gnósticas, que tienen paralelos en otros documentos gnósticos, mayormente valentinianos, sin que se pueda destacar uno en particular. La importancia de Tomás lo hace merecedor de una parte entera (la primera) en este libro.

Otra parte (la segunda) contiene dos obras doctrinales o teológicas: un florilegio (el Evangelio de Felipe, en el que se atribuyen a Jesús algunas unidades literarias) y una homilía (el Evangelio de la Verdad). Estas dos obras son representativas de un gnosticismo que no se aparta de la Iglesia apostólica, sino que en última instancia la quiere «convertir» al pensamiento gnóstico.

La tercera parte presenta cinco obras que son diálogos de revelación entre Jesús y los discípulos, o bien en un contexto anterior a su pasión, muerte y resurrección, o bien en un contexto revelativo posterior a su resurrección. El Diálogo del Salvador, el Evangelio de María y el Primer Apocalipsis de Santiago (en la versión de NHC V,3) son textos que orbitan alrededor de un gnosticismo no radical de tintes valentinianos, que aún no ha roto sus lazos con la Iglesia apostólica: todavía presentan a los apóstoles sin animadversión alguna. En cambio, tanto la versión del Primer Apocalipsis de Santiago que se encuentra en el Códice Tchacos (CT, 2) como el Apócrifo de Juan y, sobre todo, el Evangelio de Judas, son documentos cuya producción tuvo lugar en medios alejados de la Iglesia apostólica o que le eran claramente hostiles. Ya se había producido la ruptura de algunos grupos gnósticos con esta y ya habían surgido el gnosticismo llamado de Barbelo (el del Apócrifo de Juan) y el gnosticismo radical que caracteriza el Evangelio de Judas.

Como se puede apreciar, este libro se mueve en una graduación intencionada de géneros literarios y de intensidades, que va desde un gnosticismo más suave, que quería hacer triunfar su visión del cristianismo dentro de la Iglesia apostólica, hasta un gnosticismo mucho más especulativo, que muchas veces se muestra agresivo contra el cristianismo apostólico, ya mayoritario, y que se sitúa claramente fuera de aquella. Finalmente, el Apéndice recopila una obra netamente valentiniana, la Carta de Ptolomeo, discípulo de Valentín, a Flora, una dama cristiana simpatizante del gnosticismo, y el Himno de la Perla, de autor anónimo, que ofrece una versión poética del itinerario gnóstico.

Esta edición ha sido posible gracias a la colaboración del profesor Xavier M. Vicens Pedret, experto en lengua copta y en liturgias orientales. Su solvencia como traductor contribuye de manera decisiva a aproximar los escritos antiguos al lector moderno. Igualmente, debo hacer mención de las aportaciones de los profesores J. Montserrat Torrents (Barcelona) y G. Wurst (Augsburgo), así como del conjunto de expertos que participaron en los

congresos celebrados en la Facultat de Teologia de Catalunya (AUSP) en mayo de 2011 y 2017, cuyas aportaciones figuran en la Bibliografía general al final del libro.

Vaya mi agradecimiento más amistoso a David Salas, traductor eficaz y preciso, que se ha ocupado de asegurar la traducción de las notas desde el original catalán. Mi agradecimiento se extiende a Regino Etxabe y a Guillermo Santamaría, de Editorial Verbo Divino, que han aceptado este volumen en sus colecciones y han realizado una edición excelente de esta obra.

Armand Puig i Tàrrach
Barcelona, 6 de agosto de 2017,
festividad de la Transfiguración del Señor

Abreviaturas

Libros bíblicos

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª epístola a los Corintios
2 Cor	2.ª epístola a los Corintios
1 Cr	Libro primero de las Crónicas
2 Cr	Libro segundo de las Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Epístola a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Epístola a Filemón
Flp	Epístola a los Filipenses
Gal	Epístola a los Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc

Hch	Hechos de los Apóstoles
Heb	Epístola a los Hebreos
Is	Isaías
Jds	Epístolas de san Judas
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evangelio según san Juan
1 Jn	1.ª epístola de san Juan
2 Jn	2.ª epístola de san Juan
3 Jn	3.ª epístola de san Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Evangelio según san Lucas
Lv	Levítico
Mc	Evangelio según san Marcos
1 Mac	Libro primero de los Macabeos
2 Mac	Libro segundo de los Macabeos
Mal	Malaquías
Miq	Miqueas
Mt	Evangelio según san Mateo
Nah	Nahúm
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª epístola de San Pedro
2 Pe	2.ª epístola de San Pedro
Prov	Proverbios
Qo	Eclesiastés (Qohélet)
1 Re	Libro primero de los Reyes
2 Re	Libro segundo de los Reyes
Rom	Epístola a los Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sant	Epístola de Santiago
Si	Eclesiástico (Sirácida)
1 Sm	Libro primero de Samuel
2 Sm	Libro segundo de Samuel

Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª epístola a los Tesalonicenses
2 Tes	2.ª epístola a los Tesalonicenses
1 Tim	1.ª epístola a Timoteo
2 Tim	2.ª epístola a Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

Textos gnósticos

ApocJn	Apócrifo o Libro secreto de Juan
1ApSt	Primer Apocalipsis de Santiago
DialSlv	Diálogo del Salvador
EvFlp	Evangelio de Felipe
EvJud	Evangelio de Judas
EvMar	Evangelio de María
EvTom/Tom	Evangelio de Tomás
EvVer	Evangelio de la Verdad
Flora	Carta a Flora
Perla	Himno de la Perla

Introducción general al gnosticismo

En líneas generales, se denominan *gnósticos* aquellos evangelios que circulan en el interior de un movimiento religioso cristiano con fuertes influencias de la filosofía platónica y que estuvo activo sobre todo durante los siglos II y III. Este movimiento suele recibir el nombre de gnosticismo o gnosis. El término «gnosis», de origen griego (*gnôsis*), significa «conocimiento» y se utiliza indistintamente en el mundo de la filosofía y de la religión¹.

1. Bases e inicio del pensamiento gnóstico cristiano

Platón explica que el objetivo de su filosofía es conocer el ser real de las cosas que está detrás del mundo visible y de los sentidos, es decir, llegar al mundo de las ideas, el mundo divino de la verdad y del amor. El objetivo de la vida –y a este respecto Aristóteles coincide con Platón– es la contemplación que lleva al conocimiento: el filósofo es aquel que busca y encuentra la verdad, el bien, la belleza. Los encuentra quien se esfuerza por obtenerlos con las herramientas del intelecto que rememora un pasado primordial, pero no los encontraría sin recibir la luz del conocimiento, alcanzado mediante un acto de claridad del propio «yo». Por eso aquel que llega al mundo real, a la patria del ser, alcanza el conocimiento de Dios. En un fragmento del *Critón*, uno de los diálogos de Platón, se lee: «Quien en-

¹ Este estudio sobre diez textos gnósticos va precedido por esta Introducción, que ya se publicó en el volumen *Els Evangelis apòcrifs: textos gnòstics* (A tot vent 649), vol. II, Proa, Barcelona 2015, pp. 21-164.

tiende en materia de justicia y de injusticia (es decir, Dios) es el Único y es la Verdad» (48a 8).

En el mundo antiguo, la filosofía y la religión caminan codo con codo. En este contexto no es de extrañar que los cristianos gnósticos descubrieran la filosofía –sobre todo el platonismo medio y el neoplatonismo, en boga durante los siglos II y III–, la utilizaran para desarrollar especulativamente la confesión de la fe en Jesucristo e intentaran establecer así un diálogo intelectual con la cultura de la época, un diálogo que no era ajeno a un cierto interés misionero. De ese modo, ampliaron las perspectivas de su fe, como harían, utilizando también un instrumental filosófico, los teólogos alejandrinos Clemente y Orígenes en la primera mitad del siglo III. No obstante, a diferencia de estos y muchas veces casi sin darse cuenta, los gnósticos llevaron paulatinamente a cabo una transformación de la fe de la Iglesia apostólica que se basaba en los libros del Nuevo Testamento. De ese modo abandonaron algo que es fundamental en el cristianismo: la historia concreta de Jesús muerto y resucitado como instrumento de la salvación de Dios en un mundo que no puede ser condenado como si estuviera degradado por el hecho de ser material, sino que fue creado por Dios en un acto de amor, culminado en la donación de Jesús, su propio Hijo (Jn 3,17). Los gnósticos cristianos quedaron fascinados por la filosofía platónica y la rica mitología que conlleva, la cual, en el gnosticismo, se desarrolló especulativamente. Así pues, se puede afirmar que para ellos la filosofía no fue un instrumento para interpretar el mensaje cristiano, sino una clave para reinterpretarlo al mismo tiempo que lo modificaban. El cristianismo que deriva de las grandes teologías neotestamentarias (Pablo y Juan, sobre todo) no coincide con el cristianismo de los representantes más conspicuos de pensamiento gnóstico.

El conocimiento, sin embargo, no es una categoría exclusiva de la filosofía griega. Es frecuente encontrarlo en la tradición judía, tanto la de lengua hebrea, que crece en el territorio del antiguo Israel, como la que se desarrolla en lengua griega, sobre todo en los dos grandes centros de judíos de la diáspora dentro del Imperio romano: Egipto (Alejandría) y Siria (Antioquía). Para el judaísmo bíblico y posbíblico, el conocimiento va unido a la sabiduría y al juicio, que son fruto de una vida justa y honrada. En el libro de los Proverbios (2,9-10) leemos: «Entonces comprenderás la justicia, el derecho y la rectitud, y todos los caminos del bien. Pues la sabiduría penetrará en tu mente y el saber se te hará atractivo». De manera similar se expresa el libro de la Sabiduría, escrito en griego en la Alejandría del siglo I a. C.: «(El justo, el que cumple la Ley de Dios) presume de conocer a Dios y se presenta como hijo del Señor» (2,13). Más aún, «la atención a las leyes (de Dios) es garantía de inmortalidad» (6,18). Cruzar con éxito el umbral de la muerte es la recompensa que recibe aquel que, en la vida presente, conoce

a Dios, es decir, guarda sus caminos. A este, como reza el Salmo (50,23), Dios le hará «ver la salvación». Los gnósticos cristianos, que se consideraron una raza inmortal, se inspiraron también en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento y, de forma prácticamente general, contrariamente a cuanto afirmaban sus detractores que hablaban desde la Iglesia apostólica, unieron la pasión por el conocimiento a una conducta irreprochable, caracterizada por la austeridad y más bien por el rigorismo. La sabiduría, siempre femenina (véase el libro bíblico del Eclesiástico en 24,7-8) –*Sofía*, en griego–, ocupa un lugar preeminente en el pensamiento gnóstico.

Existe una segunda corriente del mundo judío que guarda relación con el nacimiento del gnosticismo: la apocalíptica judía. El pensamiento apocalíptico desarrolla una interpretación de la historia en términos de conflicto y destrucción, pero también en términos de esperanza en la llegada del mundo nuevo y definitivo. La historia avanza hacia su final, y el mundo presente, lleno de mal y de injusticia, quedará aniquilado para dar paso a un mundo justo, patria de los elegidos que habrán soportado con paciencia la maldad y las agresiones del mundo presente. A estos elegidos se les revelarán los secretos ocultos o «misterios», que permanecen velados desde la creación del mundo. Parece ser que el gnosticismo –o al menos una parte significativa del mismo– nace como evolución de un cierto judeocristianismo que, tras el conflicto permanente con Roma entre los años 66 (inicio de la Primera guerra judía) y 135 (final de la Segunda guerra judía, una feroz revuelta antirromana que termina en una derrota rotunda), ha perdido su lugar en la historia y se siente huérfano de visiones y de futuro. En un mundo interpretado por el pensamiento apocalíptico como ámbito de maldad y de lucha contra el mal que al final será aniquilado, los gnósticos cristianos abandonan el sentido de la historia y la relación entre el «ahora» (presente) y el «después» (futuro), y sitúan el núcleo de su concepción en la relación entre lo que está «más abajo» (mundo inferior) y lo que está «más arriba» (mundo superior). Las preguntas importantes ya no afectan al futuro de un pueblo o de la humanidad sino al presente de cada persona, que recibe un mensaje de salvación y se reconoce a sí misma como parte de la estirpe divina. De este modo, el gnóstico rechaza el dualismo histórico (ahora-después) y se entrega en brazos de un dualismo ontológico (arriba-abajo) que pretende superar incluso toda dicotomía (por ejemplo, el binomio dentro-fuera) y que, en determinados momentos, cuestiona el principio filosófico occidental de no contradicción.

Sin embargo, por los documentos existentes sabemos a ciencia cierta que el ámbito principal en el que se mueve el gnosticismo de los siglos II y III es el cristianismo. La documentación gnóstica conocida y el testimonio indirecto de los autores antiguos sobre los gnósticos (la mayoría de estos autores son teólogos pertenecientes a la Iglesia apostólica) demuestran que el gnosticis-

mo es un fenómeno fundamentalmente cristiano. Incluso el maniqueísmo, la única religión gnóstica independiente, que nació en el siglo III, se presenta como el auténtico cristianismo. Así pues, los grupos gnósticos del inicio, que dialogaban con la filosofía platónica y eran herederos «ideológicos» de ciertas ramas judeocristianas, nacen en las comunidades cristianas establecidas en las grandes ciudades de Egipto y Siria. Y cabe destacar que, de buenas a primeras, estos gnósticos cristianos de los primeros tiempos hacen perfectamente compatible su fe como miembros de la Iglesia apostólica, la mayoritaria, con aquellas maneras de pensar que solo comparten con algunos miembros, gnósticos como ellos, de la comunidad cristiana.

Un cristianismo urbano y numeroso como el de Corinto, en Grecia, con una comunidad fundada personalmente por el apóstol Pablo en la década de los años cincuenta del siglo I d. C., tendía a considerar que había resultado agraciado «en todo, en palabras y en conocimiento» (1 Cor 1,5). Son palabras del propio Pablo, pero también proviene de Pablo una palabra de atención al constatar que este don podía convertirse en algo vano e inútil si se confundía «la sabiduría de este mundo» con «la sabiduría de Dios». Efectivamente, la sabiduría de Dios se identifica directamente con la cruz de Jesús (1,21), e implica que Dios ha elegido a aquellos que son «necios» y «débiles» a los ojos del mundo (1,27). Pablo insiste en que debemos realmente gloriarnos de la «sabiduría de Dios, misteriosa, escondida», que se concreta en la sabiduría de la cruz (2,6-7), la del Mesías crucificado, que es norma última de todo «conocimiento» (1,5).

Observamos que el apóstol Pablo toca dos de los puntos que, más adelante, serán sendas piedras de tropiezo del pensamiento gnóstico: la salvación mediante la muerte real y redentora de Jesús en la cruz, y la apertura de esta salvación a la humanidad de todos los tiempos, incluidos, por supuesto, los seres humanos más débiles. De hecho, las doctrinas docetas (la muerte de Jesús no tiene fuerza salvífica, ya que la salvación, al fin y al cabo, no pasa por la cruz) y el elitismo espiritual (solo unos pocos tienen acceso a la salvación, los espirituales, los que poseen el conocimiento) caracterizan amplios segmentos del movimiento gnóstico. Aun así, en mi opinión, no se puede afirmar que haya gnosticismo en Corinto, sino simplemente dificultades para captar dos de los elementos más paradójicos y característicos del mensaje cristiano: el amor de Dios pasa por la humanidad radical de Jesús, que se manifiesta en la cruz, y este amor se derrama de manera preferencial sobre los pobres y los débiles, que deben ser tenidos entre los primeros del Reino.

La Primera epístola a los Corintios ya estaba escrita en el 55 d. C. Cincuenta o sesenta años más tarde, a principios del siglo II, la situación ya no es la misma. En el intervalo, han visto la luz textos tan significativos del Nuevo Testamento como las epístolas a los Colosenses y a los Efesios, de clara matriz paulina (entre los años 60 y 90), y el Evangelio según Juan (entre los

años 90 y 100). Cabe destacar que el impacto cósmico de la salvación de Cristo, de acuerdo con la reflexión de las epístolas a los Colosenses y a los Efesios, y la cristología del Logos (Palabra, Verbo) preexistente, tal como se presenta en el Evangelio según Juan, no son doctrinas gnósticas sino desarrollos del mensaje cristiano totalmente compatibles con el querigma o anuncio fundamental que vive y transmite la Iglesia apostólica. Las primeras referencias a personas que, dentro de la comunidad cristiana, profesan doctrinas que podrían identificarse como gnósticas, aparecen en las denominadas Cartas pastorales, mayoritariamente documentos de la escuela paulina que fueron escritos bastantes años después de la muerte de Pablo (hacia los años 110-120). Así, leemos en la Primera epístola a Timoteo: «Timoteo, guarda el depósito. Evita las palabrerías profanas (o bien: impías), y también las objeciones (o bien: antítesis) (o bien: polémicas) de lo que, falsamente, lleva el nombre de «conocimiento» (*pseudônymou gnôseôs*)» (6,20).

Evidentemente, «conocimiento» aquí no tiene el mismo sentido que en 1 Cor 1,5. El conocimiento de Jesucristo, abierto a todos, que se adquiere acogiendo la sabiduría de la cruz (véase 2,2), ahora se ha convertido en un conocimiento particular y sectorial de un grupo de la comunidad cristiana, un conocimiento espiritual contra el que alerta el autor de la Primera epístola a Timoteo, pues, en su opinión, no merece dicho nombre. Esta «falsa ciencia» basada en el «conocimiento» parece concretarse en otro texto de la Primera epístola a Timoteo, donde se habla de «fábulas (o bien: mitos, en griego *mythois*) y genealogías interminables» (1,4), como contenido de unas especulaciones expresadas de forma dialéctica y polémica (véase también 1 Tim 4,7: «fábulas [o bien: mitos] profanas»). La frase «mitos y genealogías interminables» evoca, por ejemplo, los muchos nombres de las emanaciones divinas surgidas de Yaldabaot en el Apócrifo de Juan (NHC II,1 10,18-12,33; véase asimismo la obra de Ireneo *Adversus Haereses* I,30,5), y parece conectar con una interpretación mitológica de Gn 1-6, que también se encuentra, entre otros, en dos escritos más de Nag Hammadi: la Hipóstasis de los Arcontes (NHC II,4) y Sobre el origen del mundo (NHC II,5).

Por otra parte, la referencia a «espíritus engañosos y a doctrinas diabólicas» de la misma Primera epístola a Timoteo (4,1) parece estar vinculada a la práctica de algunos que «prohíben el matrimonio y el uso de ciertos alimentos» (4,3). Una actitud refractaria ante el matrimonio es habitual en los círculos gnósticos, en los que la materia es considerada una degeneración de la realidad espiritual (véase, por ejemplo, EvMar 8,2-4 o bien la posición de Saturnino de Antioquía, *Adv. Haer.* I,24,2). En cuanto a la no ingestión de ciertos alimentos, se trata más bien de una herencia de las prácticas judías sobre las prohibiciones alimentarias (véase Rom 14,2), aunque estas prohibiciones no cuentan con un seguimiento uniforme en todas las comunidades gnósticas (véase, por ejemplo, EvTom 14).

Por otra parte, en la Segunda epístola a Timoteo (2,16-18) se pone como ejemplo de «palabrerías profanas (o bien: impías)» el comportamiento de Himeneo y Fileto, que «se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya ha sucedido, pervirtiendo así la fe de algunos». Las dudas sobre la resurrección de los muertos no son nuevas en las comunidades cristianas. También en Corinto (véase 1 Cor 15,12) hay cristianos que la niegan, quizás porque piensan que el conocimiento de los misterios cristianos ya les ha dado acceso, aquí y ahora, a la plenitud final y definitiva. Independientemente de esto último, lo que está claro es que en las Cartas pastorales se advierte la presencia de algunas doctrinas gnósticas que posteriormente encontramos en los textos gnósticos provenientes de Nag Hammadi o citados por los Padres de la Iglesia.

2. Los testimonios directos del pensamiento gnóstico cristiano: los documentos

Podemos afirmar que hacia el año 120 el pensamiento gnóstico cristiano ya ha emprendido claramente su camino, aunque aquellos que lo aceptan todavía se mantienen dentro de las comunidades cristianas. Una prueba de ello es que, unos treinta años más tarde (150-155 d. C.), Justino de Roma, mártir hacia el 165, uno de los primeros pensadores cristianos, cita en sus obras las enseñanzas de Simón y Menandro, ambos provenientes de Samaría como el mismo Justino, y de Marción, mercader proveniente del Ponto (Asia Menor, la actual Turquía) pero asentado en Roma. Subrayamos que las enseñanzas de estos son presentadas como una «filosofía» que practican algunos que se autodenominan «cristianos» (1 *Apol.* 26,6). La existencia de estos grupos parece que se fortaleció, al menos en Roma y en las Galias, en las últimas décadas del siglo II. A este respecto, la fuente básica de información es Ireneo, originario de Esmirna, en Asia Menor, y obispo de Lyon (180-185 d. C.). De hecho, Ireneo es el primero que utiliza el término «gnóstico» para referirse a Valentín y a otros maestros y grupos, y escribe una «Denuncia y refutación de lo que, falsamente, lleva el nombre de conocimiento (*pseudonymou gnôseôs*)» (¡la misma expresión que aparece en 1 Tim 6,20!). Ese es el título de la obra paradigmática de Ireneo, que se divide en cinco libros y que, desde Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.* 3,20,23), es conocida, tal como hemos indicado, con el título de *Adversus Haereses* (abreviado: *Adv. Haer.*) (= «Contra las herejías»). El título de la obra de Ireneo manifiesta que el término «gnosis», es decir, «conocimiento», resume la doctrina que quiere denunciar; y, además, indica que existe una «gnosis» falsa y otra verdadera².

² Por eso el Coloquio de Mesina (1966) propuso distinguir entre «gnosis» (= doctrina general sobre el conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite) y «gnosticismo»

Efectivamente, como hemos visto más arriba, en el Nuevo Testamento, concretamente en la Primera epístola a los Corintios, se establece un vínculo entre la sabiduría escondida de Dios y la sabiduría revelada en la cruz de Jesús (2,6-7), que se convierte en criterio y referencia de todo «conocimiento» (1,5). El mensaje del Mesías crucificado, que es «locura para los gentiles» (1,23), resulta que es la fuente de salvación, y conocerlo significa unirse a él y vivirlo como medio de transformación de la persona. La unión de fe y conocimiento (el «conocimiento perfecto» como culmen de la fe) aparece también en la Carta de Bernabé (1,5), mientras que, análogamente, en Clemente de Alejandría se habla de la «transmisión del conocimiento» como contenido del mensaje cristiano (*Strom.* I,1,15,2). Así pues, según Clemente existe una gnosis, un conocimiento, que se alcanza mediante la fe cristiana, la «perfecta gnosis», y una «falsa gnosis», que se contrapone a la anterior. De hecho, la unión con Cristo es inseparable de una vida vivida en la docilidad a la voluntad de Dios.

Ireneo pretende desenmascarar la «falsa gnosis» sacando a la luz pública las doctrinas gnósticas para, de ese modo, privarlas de su carácter esotérico, que cautiva y atrae. Luego se esfuerza por refutarlas proponiendo una teología en la que creación y salvación no sean conceptos especulativos atemporales sino expresiones determinantes de la presencia activa de Dios en la historia humana. Es cierto que, salvo algunos grupos –como los de la escuela de Carpócrates (*Adv. Haer.* I,25,6) y, quizás, los gnósticos de Barbelo (*Adv. Haer.* I,29,1)–, los cristianos que profesan doctrinas gnósticas no se denominan a sí mismos «gnósticos», pero Ireneo sostiene que hay que incluir en esta categoría a *todos* los que defienden esas doctrinas, incluidos los valentinianos y los basilidianos.

La terminología de Ireneo se puede discutir, y así lo hacen algunos autores como M. A. Williams y K. King, quienes, siguiendo las fuentes antiguas, querían reservar el término «gnóstico» únicamente para los «gnósticos setianos» (incluyen a los grupos ya citados de Carpócrates y de los llamados «gnósticos de Barbelo»). Sin embargo, a pesar de que el pensamiento cristiano gnóstico no es homogéneo ni en las doctrinas que profesa ni en su relación con el dogma de la Iglesia cristiana, sí que es posible identificarlo, total o parcialmente, en un grupo importante de documentos antiguos y en las referencias que, sobre el gnosticismo, encontramos en los autores cristianos y en algunos autores grecorromanos.

(= un cierto número de doctrinas y sistemas del siglo II, que todos estarán de acuerdo en designar con este término). Véase U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina (13-18 Aprile 1966)*, Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXXII. Esta distinción pretende superar los usos lingüísticos actuales, en los que el término inglés *Gnosticism* y el término alemán *Gnosis* se refieren a un mismo fenómeno: el pensamiento y el movimiento gnósticos, activos durante los siglos II y III. En el mundo latino, precisamente a raíz del Coloquio de Mesina, se tiende a utilizar el término «gnosticismo» para referirse a este fenómeno.

Los documentos gnósticos conocidos, hallados entre los siglos XIX y XXI, se encuentran en las fuentes siguientes: los trece códices de la biblioteca de Nag Hammadi que se conservan en el Museo Copto de El Cairo (sigla NHC, con 52 textos, seis de los cuales, repetidos), el códice de Berlín (llamado *Papyrus Berolinensis Gnosticus*, sigla BG 8502, con 4 textos), el códice de Minia (Egipto) (llamado *Tchacos*, sigla CT, con 4 textos), el códice de Londres (llamado *Askewianus*, sigla CA, con un solo texto: la Pistis Sophia) y el códice de Oxford (llamado *Brucianus*, sigla CB, con un solo texto: los dos libros de Jehú). Esta edición pone al alcance del lector seis textos que se encuentran en los manuscritos de Nag Hammadi (Evangelio de Tomás, Diálogo del Salvador, Primer Apocalipsis de Santiago, Apócrifo o Libro secreto de Juan, Evangelio de Felipe y Evangelio de la Verdad), dos que se encuentran en el códice de Berlín (Evangelio de María y Apócrifo o Libro secreto de Juan, este en paralelo con el que se encuentra en Nag Hammadi), dos que se encuentran en el códice de Minia o Tchacos (Primer Apocalipsis de Santiago, que también se encuentra en Nag Hammadi, y el Evangelio de Judas) y otros dos escritos (Carta a Flora e Himno de la Perla) que se encuentran, respectivamente, en el *Panarion* de Epifanio y en las Actas de Tomás. En total, los escritos editados son diez, ya que el Primer Apocalipsis de Santiago y el Apócrifo o Libro secreto de Juan han sido copiados, con bastantes variantes, en Nag Hammadi y en el Códice Tchacos (el primero) y en el códice de Berlín (el segundo)³.

2.1. La biblioteca de Nag Hammadi

En Nag Hammadi, una pequeña localidad del Alto Egipto situada cerca del Nilo, a cien kilómetros al norte de Luxor, en diciembre de 1945 unos jóvenes egipcios hallaron casualmente una jarra con trece códices de mediados del siglo IV d. C. escritos en copto. A diez kilómetros de Nag Hammadi se encuentra el antiguo monasterio copto de Quenoboskion, y por eso el contenido de la jarra, acertadamente, se puso en relación con el monasterio. En los trece códices de la jarra se habían copiado 52 textos, de los que solo seis eran conocidos hasta entonces, y seis títulos más estaban repetidos. Eso significa que el hallazgo de Nag Hammadi proporcionó 40 documentos nuevos, aunque 10 están en un estado muy fragmentario y son prácticamente ilegibles. Por primera vez, pues, los investigadores del gnosticismo

³ No están incluidos en esta edición la Pistis Sophia (Códice *Askewianus*) y los dos libros de Jehú (Códice *Brucianus*). Los dos últimos textos están escritos en copto, provienen de Egipto y son del siglo IV. Se trata de documentos escritos originalmente en griego, de lectura complicada y confusa, que se han refundido y reutilizado repetidamente. Pistis Sophia (= «fe-sabiduría») es el nombre de un personaje. Jehú es una alusión a una de las pronunciaciones del nombre de Dios en hebreo, cuyas consonantes son YHWH.

de los siglos II y III tenían a su disposición una biblioteca gnóstica del siglo IV con unos treinta (!) títulos completos que sumaban un total de 1.200 páginas, no siempre perfectamente legibles. Es habitual citar los textos de Nag Hammadi con un número romano que indica el número de códice seguido de un número arábigo que señala la colocación de la obra dentro del códice. De ese modo, por ejemplo, en el caso del Evangelio de Tomás la referencia NHC II,2 32,10-51,28 significa *Nag Hammadi Codices* (= «Códices de Nag Hammadi») (NHC), códice segundo (II); obra segunda de las que incluye este códice (2); situación del documento entre los folios 32 (línea 10) y 51 (línea 28) del códice en cuestión.

Los numerosos términos griegos intercalados en el texto copto demuestran que los originales estaban escritos en aquella lengua y que la traducción del griego al copto –la mayoría de los documentos, al dialecto sahidico– se completó probablemente hacia el año 350 d. C. El ámbito en el que se llevó a cabo esta traducción son los ambientes monásticos egipcios ansiosos por acceder a doctrinas de una espiritualidad distinta, que permitieran alimentar una búsqueda interior de tintes más bien especulativos. Este monaquismo no tiene por qué ser necesariamente gnóstico, y todo hace pensar que estaba en plena comunión con la Iglesia apostólica, concretamente, con la sede patriarcal de Alejandría. Con todo, hace gala de una sensibilidad especial por unos textos que, de hecho, no habían sido condenados formalmente por sínodo alguno, si bien habían sido objeto de una réplica frontal por parte de Ireneo de Lyon y otros autores. Parece bastante seguro que los textos originales griegos de los documentos que se descubrieron en Nag Hammadi provienen en buena parte de Siria, aunque algunos, como el Evangelio de los Egipcios (III/2 y IV/2), son muy probablemente autóctonos.

Los documentos copiados en los trece códices tienen paralelos en los distintos géneros literarios que configuran el Nuevo Testamento canónico. A pesar del aparente desorden y las repeticiones en la colocación de los libros dentro de los códices de la biblioteca de Nag Hammadi, se mantienen algunas constantes. Por ejemplo, encontramos «evangelios», con este u otro nombre, que son en realidad revelaciones, en forma dialogal, de Jesús a un/a discípulo/a o a los discípulos antes o, sobre todo, después de su resurrección. En esta línea, la biblioteca contiene textos que se titulan Evangelio de Tomás (NHC II, 2), pero también Apócrifo de Juan o Libro secreto de Juan (NHC II,1; III,1; IV,1), Primer Apocalipsis de Santiago (NHC V,3) y Diálogo del Salvador (NHC III,5), que se presentan como revelaciones de las palabras secretas de Jesús. En otras ocasiones, documentos que llevan el nombre de evangelios, como Evangelio de Felipe (NHC II,3) o Evangelio de la Verdad (NHC I,3; XII,2), son más bien obras doctrinales que siguen una forma literaria próxima a la recopilación o florilegio (Evangelio de Felipe) o a un tratado teológico. Incluso el evangelio conocido como Evangelio de

los Egipcios (III,2; IV,2) gracias a una referencia secundaria lleva por título real «Libro santo del Espíritu invisible». Así pues, en Nag Hammadi el término «evangelio» es mistificado y heterogéneo.

Del mismo modo, los documentos que llevan el nombre de «cartas» son, en realidad, discursos didácticos, tratados doctrinales con un aspecto de forma epistolar, para que sean equiparables a las cartas del Nuevo Testamento. Así, existe una Carta de Pedro a Felipe (VIII,2) y otra carta que lleva por nombre Apócrifo de Santiago (I,2). También existen unas Actas de Pedro y de los Doce Apóstoles (VI,1) en las que se habla de un viaje mítico, no histórico, de los discípulos de Jesús. En cambio, los «apocalipsis», término que significa «revelación», ocupan, como era previsible, un lugar importante en una biblioteca que destaca los viajes celestiales. Así, en el código V encontramos hasta cuatro textos que llevan el nombre de «apocalipsis» y que se refieren a Pablo, Santiago (2) y Adán. Además, está el «Apocalipsis de Pedro» (VII,3), en un código encabezado por una obra titulada «Paráfrasis de Sem» (VII,1) y que también contiene el «Segundo tratado del gran Set» (VII,2). Estas obras se sitúan en una tesitura revelatoria similar a la de «Zostrianos» (VIII,1), un escrito que contiene una revelación dirigida a los seguidores de Zoroastro, a quienes se les comunican palabras secretas de su maestro. Por último, en Nag Hammadi hay otros materiales de contenido variado: una «Oración del apóstol Pablo» (I,1), dos anáforas para la celebración de la eucaristía (XI,2d-e), de la escuela valentiniana, y un texto de carácter himnico, el Bronte o «Trueno, mente perfecta» (VI,2).

Por otra parte, entre los textos recopilados en la biblioteca de Nag Hammadi hay obras de origen no cristiano. Algunas parecen ser de origen judío, como «Melquisedec» (IX,1). Otras son filosóficas, como «La Hipóstasis de los Arcontes» (II,4), e incluso hay un fragmento del diálogo *La República*, de Platón, que era muy copiado en el mundo antiguo (VI,5). Otras obras pertenecen a la literatura hermética, de origen egipcio, como el «Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada» (VI,6), que describe el ascenso a la octava y novena esferas celestiales. El Hermes tres veces grande (*trismegistos*) es, en este texto, el personaje que revela la comprensión correcta del mundo. También pertenecen al hermetismo una «Oración de acción de gracias» (VI,7) y un diálogo que lleva por nombre «Asclepio» 21-28 (VI,8). Por último, encontramos en Nag Hammadi una versión cristianizada de las «Sentencias de Sexto» (XII,1), colección de normas de sabiduría muy conocidas y difundidas en el mundo antiguo.

Ante una biblioteca tan heterogénea, en la que el Antiguo y el Nuevo Testamento se mezclan con la filosofía griega y, eventualmente, con sabidurías judías, egipcias y persas, surge la pregunta sobre los motivos que llevaron a unos monjes cristianos de mediados del siglo IV a recopilar tan destacable cantidad de documentación. Hay dos hipótesis al respecto, y ambas

tienen como punto de partida un monaquismo inquieto y de carácter más bien intelectualista, que se interesa por varios tipos de sabiduría. La primera hipótesis es que los monjes querían reunir material gnóstico para luchar contra las doctrinas del gnosticismo egipcio. La segunda hipótesis, la más verosímil, considera la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi como una colección de obras destinadas a alimentar la espiritualidad de unos monjes que, a pesar de leer y orar cada día con los libros bíblicos, necesitaban una literatura contemporánea, de tono más místico-especulativo, en la que buscaban herramientas de interpretación de los textos bíblicos. No se trataría, pues, de un canon de las Escrituras alternativo, sino de un grupo de libros de una biblioteca monástica que tenían un carácter de obras diferentes, «alternativas», con finalidades de crecimiento espiritual e intelectual. Eso ayudaría a explicar el carácter misceláneo de unos textos copiados conjuntamente y también que, cuando hubo que hacerlo, todos los códices fueran sacados de la biblioteca monástica y escondidos. Tal vez los libros gnósticos fueron ocultados cuando desde la sede episcopal de Alejandría se puso en marcha una campaña contra la literatura gnóstica que había en las bibliotecas de algunos monasterios egipcios, y los monjes consideraron prudente librarse de aquellas obras. Este contexto corresponde a la actuación de Epifanio (siglo IV), que comentaremos más adelante, y quizás, como sugiere H.-J. Klauck, a la preocupación del obispo Atanasio de Alejandría por fijar el canon de los libros del Nuevo Testamento (carta pascual del 367 d. C.). Así pues, es abusivo e inexacto referirse a Nag Hammadi como la «Biblia de los herejes», como hace G. Lüdermann.

2.2. El códice gnóstico de Berlín

El códice gnóstico de Berlín (BG) (*Papyrus Berolinensis* 8502), que, como la biblioteca de Nag Hammadi, proviene de Egipto, llegó a la capital alemana en 1896 gracias al coptólogo Carl Schmidt, que adquirió dicho documento en un anticuario egipcio. Escrito en el siglo V, el códice había pertenecido a un monasterio copto, como se puede deducir por el nombre del abad Zacarías que figura en la cubierta, que es posterior. De hecho, por una serie de circunstancias desafortunadas, el documento no se publicó hasta 1955 y, más tarde, fue revisado y publicado de nuevo por H.-M. Schenke. Las obras que contiene el códice BG son cuatro: Evangelio según María (BG,1), Apócrifo o Libro secreto de Juan (BG,2), Sabiduría de Jesucristo (BG,3) y Actas de Pedro (BG,4). La última obra no tiene nada que ver con el gnosticismo. Se trata de un fragmento de un relato muy conocido en el mundo cristiano antiguo que narra algunos viajes y milagros atribuidos al apóstol Pedro que no figuran en el libro canónico de los Hechos de los Apóstoles. El hecho de que nuestro códice incluya un texto de carácter popular y piadoso indica que los intereses de quien mandó copiar el códice iban des-

de la alta especulación teológica (propia de las tres primeras obras del códice) hasta la literatura devocional y edificante. Concretamente, como comenta Ch. Marksches, la actitud de prevención ante la sexualidad que manifiesta el fragmento de las Actas de Pedro es un motivo más que suficiente para que esta obra fuera apreciada en un ambiente monástico y que los monjes decidieran copiarla.

No sabemos los motivos por los que se mandó copiar los otros tres textos. Aun así, el hecho de que dos de ellos (el Apócrifo de Juan y la Sabiduría de Jesucristo) estén también en la biblioteca monástica de Nag Hammadi pone de manifiesto que entre los monasterios había intercambio de obras que eran consideradas como alimento espiritual y que, de hecho, contenían doctrina gnóstica. Los monjes egipcios de los siglos IV y V, pues, leían bastantes textos gnósticos traducidos al copto que habían sido escritos en griego dos o tres siglos atrás, sin que eso significara que ellos profesasen ideas gnósticas. Los libros eran literatura pensada como alimento espiritual, con la intención de alimentar la búsqueda y la experiencia de Dios en unas personas que constituían un grupo elegido de creyentes y que anhelaban alcanzar la contemplación pura. Así pues, estos textos, que gozaban de una considerable difusión, entraban en aquella categoría de obras que, según la terminología de F. Bovon referida a los apócrifos, servían «para la meditación y la edificación personales». La doctrina que destilaban estaba al servicio de la vida espiritual de los monjes que los leían.

El contenido del Evangelio que lleva el nombre de María es la revelación de Jesús resucitado precedida por un diálogo de Jesús con los discípulos masculinos. Aunque el Evangelio de María (BG,1) se ha conservado solo de manera fragmentaria (se han perdido diez páginas de las diecinueve que formaban el texto original), su interés es excepcional. Es el único evangelio antiguo que lleva el nombre de una mujer discípula de Jesús, en este caso, María Magdalena. Además, se presenta a esta discípula como alguien que afirma haber tenido revelaciones especiales del Señor, y precisamente ese aspecto es contestado por algunos discípulos destacados del grupo de los Doce. El Evangelio de María se edita en este volumen, cap. 5.

En cuanto al Apócrifo de Juan, es un «clásico» de la biblioteca de Nag Hammadi, ya que aparece copiado hasta tres veces, y siempre en una posición predominante, al inicio de los respectivos códices (II,1; III,1; IV,1). En el códice BG, en cambio, ocupa el segundo lugar (BG,2), después del Evangelio de María. Se podría plantear la hipótesis de que el códice BG fue encargado por un monasterio femenino, que, obviamente, se interesó por una obra en la que María Magdalena era destinataria de una revelación especial y superior a la de los otros apóstoles (es evidente que aquí el autor se ha inspirado en Jn 20, donde la primera persona visitada por Jesús resucitado es precisamente la Magdalena). Volviendo al Apócrifo de Juan, cabe destacar que las cuatro ver-

siones existentes difieren bastante entre sí y que se agrupan en un «texto corto» (representado por BG,2 y NHC III,1) y un «texto largo» (representado por NHC II,1 y IV,1). Parece ser que el texto más corto es el más primitivo y que, por lo tanto, la versión que aparece en el códice BG es la más antigua de todas (aunque los manuscritos de Nag Hammadi sean del siglo IV, mientras que el códice BG se copiara un siglo después). Sea como sea, se puede afirmar que el Apócrifo de Juan, con su pretensión de ser una *summa theologica gnostica*, es el texto mayor entre los documentos gnósticos del siglo II (véase la edición en este volumen, cap. 7, donde se presentan, en paralelo, el texto corto y el texto largo). El Apócrifo solo es comparable, en importancia y por otros motivos, con el Evangelio de Tomás (editado en este volumen, cap. 1).

El tercer escrito copiado en el manuscrito gnóstico de Berlín es la Sabiduría de Jesucristo (BG,3), que también está en Nag Hammadi (III,4). También aquí, al igual que en los otros dos textos de BG citados, quien se revela a sus discípulos es Jesús resucitado, el cual es presentado como alguien que tiene un cuerpo de «carne pura, inmortal y espiritual». No obstante, su revelación no tiene por objeto únicamente a la discípula por excelencia (María Magdalena), como en el Evangelio de María, o al discípulo amado (Juan), como en el Apócrifo de Juan, sino a doce discípulos masculinos y a siete mujeres discípulas. De todos modos, María Magdalena ocupa un lugar destacado entre los discípulos que hacen preguntas a Jesús: María es, de hecho, la única mujer que interviene con dos preguntas, la segunda de las cuales es la última del escrito, y esta pregunta merece una respuesta larga y detallada de Jesús. También en esto se constata el carácter «femenino» del códice BG. Jesús resucitado habla desde lo alto de una montaña (véase Mt 28,16) y explica la naturaleza de Dios y de los eones o seres divinos (entre los que figura un ser humano primordial, que es andrógino e inmortal, modelo del mismo Jesús, el Redentor), aunque igualmente subraya que a Dios, «el Padre del universo», no se le puede conocer. En la segunda respuesta a María Jesús explica el error de Sofía, la madre del universo: intentar crear seres humanos sin su consorte. La Sabiduría de Jesucristo viene a ser la cristianización de otro escrito de Nag Hammadi, del que depende, y que lleva por título «Eugnostos el Bienaventurado», copiado dos veces en la biblioteca egipcia (NHC III,3; V,1). Este último escrito, que carece de alusiones bíblicas y cristianas, se mueve en los parámetros del platonismo medio, y por eso parece que la obra «Sabiduría de Jesucristo» lo ha remodelado y lo ha adaptado en sentido cristiano.

2.3. El Códice Tchacos o Minia

El Códice Tchacos (CT), como la biblioteca de Nag Hammadi (NHC) y el códice de Berlín (BG), proviene de Egipto. Fue descubierto clandestina-

mente hacia 1978 en una tumba cerca de Jebel Qarara, en Egipto Medio, a 60 km al norte de El-Minya o Minia (por dicho motivo algunos estudiosos proponen llamarlo «Códice Minia»). El códice, que primero estuvo en manos de un anticuario de El Cairo, fue robado, pero volvió al mismo anticuario al cabo de cuatro años, en 1982. En aquel intervalo, el códice, que originalmente había sido hallado en buenas condiciones y estaba encuadernado en cuero, ya sufrió una primera agresión, pues lo doblaron por la mitad y todas las hojas se partieron en dos; además en la zona de corte de cada página hicieron un agujero con la consiguiente pérdida de material. La segunda agresión llegó entre los años 1993 y 2000, período en el que el códice se fue deteriorando aún más porque estuvo depositado en una caja fuerte de una agencia bancaria situada en un suburbio de Nueva York, ciudad con una climatología húmeda, harto distinta del clima seco del Egipto rural.

En el año 2000, Frieda Nussberger-Tchacos, marchante de antigüedades de origen egipcio y con residencia en Suiza, compró el códice al citado anticuario. El códice se denomina habitualmente con el apellido paterno de esta anticuaria, quien lo vendió aquel mismo año a un marchante norteamericano, Bruce Ferrini. Este decidió congelar (!) el códice durante unos meses hasta que, a causa de su insolvencia, tuvo que devolver el códice a Frieda Nussberger-Tchacos. Esta tercera agresión fue fatal, porque una parte considerable de la savia que unía las fibras del papiro quedó destruida y las hojas se volvieron extremadamente quebradizas; además, muchas páginas se oscurecieron como consecuencia de la congelación, ya que los pigmentos iban desapareciendo. El marchante Ferrini devolvió el manuscrito pero se quedó algunos fragmentos, que intentó vender por separado, así como algunas fotografías. En 2001 la Fundación Maecenas de Arte Antiguo, con sede en Basilea (Suiza), compró el códice a la señora Tchacos y se comprometió a restaurarlo y publicarlo, y a devolverlo a Egipto, donde sería depositado en el Museo Copto de El Cairo. No obstante, esa operación la llevaron a cabo los coptólogos Rodolphe Kasser y Gregor Wurst con el patrocinio de la National Geographic Society norteamericana. Cuando finalizaron el trabajo, la National Geographic Society hizo un lanzamiento mundial que tuvo una gran repercusión mediática (abril de 2006, coincidiendo con la fiesta de Pascua) y que se centró en la pieza más codiciada del códice: el texto del Evangelio de Judas.

En su estado actual, y después de la rocambolesca y lamentable historia que acabamos de explicar, el Códice Tchacos o Minia es un papiro de 66 páginas que mide 30 cm de largo por 15 cm de ancho. De todas las páginas, 62 son más o menos legibles, mientras que de las cuatro restantes no se conservan más que fragmentos muy pequeños. Sea como sea, según J. Montserrat Torrents, la restauración ha logrado salvar el 85% del manuscrito. La publicación de la edición facsímil y de la edición crítica (2007) ha

permitido constatar las numerosas lagunas y deficiencias del códice, algunas de las cuales se han subsanado con la publicación posterior de nuevos fragmentos, muy pequeños, por parte de G. Wurst.

Los escritos que actualmente contiene el CT son cuatro: Carta de Pedro a Felipe (CT,1), Santiago (CT,2), Evangelio de Judas (CT,3) y Libro de Alógenes (nombre que le atribuyeron los estudiosos, puesto que el título de este escrito, en muy mal estado, se ha perdido) (CT,4). Además, hay rastros de otro escrito, el libro XIII del Corpus Hermeticum, del que se han identificado dos fragmentos, que sería el quinto que habría incluido originalmente el códice (CT,5). Así pues, no es posible saber con exactitud cuántos textos se copiaron en el CT, pero, en cualquier caso, si nos atenemos al grosor de los códices de la biblioteca de Nag Hammadi (siete de ellos tienen menos de 90 páginas) y al número de escritos que contienen (entre 1 y 8), nuestro códice no debería ser más extenso. Es totalmente pertinente comparar el CT con Nag Hammadi, ya que son de la misma época (segunda mitad del siglo IV d. C.) y, al igual que los escritos de Nag Hammadi, el CT fue hallado en una sepultura. No sabemos si la tumba guarda relación con un ambiente monástico, cenobítico o anacorético, pero es un dato que hay que tener en cuenta, ya que, como hemos dicho, los textos gnósticos del siglo II, escritos en griego, en muchas ocasiones fueron traducidos al copto e integrados en los ambientes monásticos egipcios del siglo IV.

Dos son los textos del CT que también están en Nag Hammadi: la Carta de Pedro a Felipe (CT,1) (véase NHC VIII,2) y Santiago (CT,2), que en Nag Hammadi se titula «Apocalipsis de Santiago» (NHC V,1). Este debe ser su título completo. En uno y otro caso, a pesar de constatarse diferencias, predominan las similitudes y el texto es, a grandes rasgos, el mismo. De todos modos, da la impresión de que, al menos con relación al (Primer) Apocalipsis de Santiago, la versión del CT presenta doctrinas gnósticas más definidas y polémicas. Esta es la versión editada en la presente obra (véase cap. 6 de este volumen). El Primer Apocalipsis de Santiago –el adjetivo «Primer» lo diferencia de un «Segundo Apocalipsis de Santiago» que se encuentra en NHC V,4– contiene una revelación de Jesús a Santiago, el hermano del Señor, en dos momentos: antes y después de la resurrección de este. La forma literaria elegida, el diálogo, posibilita las enseñanzas que recibe Santiago, personaje tan afín a Jesús que termina su vida terrenal con un martirio similar al suyo y que, como él, llega al pléroma o plenitud del reino divino.

Los dos textos, hasta el momento desconocidos, que contiene el Códice Tchacos son el penúltimo y el último. El último (CT,4) tiene a un tal Alógenes como personaje central. No obstante, el escrito no guarda relación alguna con un texto de Nag Hammadi que lleva el mismo nombre (XI,3). En cuanto al penúltimo texto del códice, tiene un título de lo más prometedor: el Evangelio de Judas (CT,3). Se trata de un escrito gnóstico

que ya conocía Ireneo de Lyon (véase *Adv. Haer.* I,31,1), pero que no se había hallado. En forma de diálogo, Jesús se dirige a los doce discípulos para instruirlos sobre el mundo inferior, pero en seguida Judas aparece como aquel que reconoce el origen de Jesús, y este le promete que le revelará los misterios secretos del Reino. Dicha revelación se produce en la segunda parte del escrito: Jesús le manifiesta a Judas los principios del mundo superior o divino, el pléroma, empezando por el Primer Principio (Dios) y siguiendo con el Autógenes o Segundo Principio, la creación del mundo y de la estirpe humana. Para terminar, se desvela el misterio de la traición de Judas. Ese es el texto editado en este volumen, cap. 8.

3. Los testimonios indirectos del pensamiento gnóstico cristiano: los autores antiguos

La existencia de la extraordinaria documentación gnóstica que acabamos de referir (¡unos sesenta documentos copiados en un total de diecisiete códices!) no resta importancia a la aportación que hacen los autores cristianos de los siglos II-IV sobre el gnosticismo, especialmente los llamados «Padres de la Iglesia», cuando citan y comentan textos de autores gnósticos (se calcula que la información aportada por los Padres de la Iglesia cabría en unas cien páginas impresas, según noticia de H.-J. Klauck). Así pues, aunque ya hemos dicho algo sobre Justino e Ireneo, a continuación se considerará en su conjunto la información que aportan los escritores cristianos pertenecientes a la Iglesia apostólica. Los autores cristianos se interesan por el pensamiento gnóstico por el motivo que ya hemos indicado: el gnosticismo que se conoce a través de la documentación que acabamos de presentar es un fenómeno que nació dentro del cristianismo y que por lo tanto tiene un fuerte impacto en la vida de la Iglesia, sobre todo en el siglo II.

Ya hemos hablado de las referencias al gnosticismo que aparecen en las Cartas pastorales. Es probable que Ignacio de Antioquía (hacia 110 d. C.), contemporáneo de aquellas, sea el primero en referirse a doctrinas de tipo gnóstico cuando en sus cartas cita a los «docetas», que responden a ese nombre porque afirman que Jesús sufrió solo en apariencia (IgEsm 5). De hecho, Saturnino, un maestro gnóstico antioqueno de la misma época que Ignacio, afirmaba, según Ireneo: «el Salvador (Jesús) se ha manifestado como hombre de una manera aparente (*dokêsei*)» (*Adv. Haer.* I,24,2; véase asimismo *Adv. Haer.* I,23,3). Otro dato interesante es que, según Ignacio, «los que sostienen opiniones ajenas al don de Dios, que es Jesucristo, se desentienden de las obras de caridad» y no participan en la eucaristía porque no aceptan que en ella se comulga con «la carne de nuestro Salvador» (IgEsm 7). Por otra parte, y también según *Adv. Haer.* I,24,2, existe un nexo entre el rigorismo de Saturnino (quien se oponía a «casarse y tener hijos» y

promovía la «abstinencia de carne») y las doctrinas denunciadas en las Cartas pastorales (1 Tim 4,3).

Hay que mencionar igualmente a Justino, quien cita a los gnósticos en su Primera Apología y en el Diálogo con el judío Trifón. Precisamente en este texto (*Dial.* 35,6), Justino explica que estos grupos, que se consideran «cristianos», son conocidos más particularmente por el nombre de su fundador o cabeza de filas: marcosianos (los de Marcos), valentinianos (los de Valentín), basilidianos (los de Basílides) o saturnilianos (los de Saturnilo o Saturnino). A mediados del siglo II, pues, en la comunidad de Roma hay cristianos que pertenecen a determinados grupos o escuelas de pensamiento gnóstico. Justino considera las doctrinas de aquellos como una amenaza para la comunidad romana y los denuncia con una obra, perdida, titulada «Compilación (*Syntagma*) contra todas las herejías aparecidas hasta el momento».

Sin embargo, el polemista más brillante contra las doctrinas gnósticas es Ireneo, obispo de Lyon. En línea con Justino, Ireneo propone una interpretación sistemática de estas doctrinas como doctrinas heréticas. En su obra insignia, «Denuncia y refutación de lo que, falsamente, lleva el nombre de conocimiento» (o *Adversus Haereses*), Ireneo refuta las doctrinas gnósticas y, al mismo tiempo, elabora una auténtica teología de la Iglesia apostólica. La aportación de Ireneo, explicada por F. H. M. Sagnard y A. Orbe en sus trabajos, permite conocer a fondo las doctrinas de dos discípulos de Valentín, Ptolomeo (*Adv. Haer.* I,1-9) y Marcos el Mago (*Adv. Haer.* I,13-21), y también permite comprender el pensamiento de los autores gnósticos anteriores a aquel (Simón, Menandro, Saturnino y Basílides), así como el de los gnósticos de Barbelo (*Adv. Haer.* I,29) y los ofitas (*Adv. Haer.* I,30), a quienes hay que identificar con los setianos. Ireneo reduce el carácter heterogéneo de las escuelas gnósticas y centra su polémica en una figura central, Valentín, y en su escuela, a la que llama «bestia de muchas cabezas, parecida a la hidra de Lerna» (*Adv. Haer.* I,30,15). Por otra parte, las fuentes de información de Ireneo no tienen siempre el mismo peso ni son completas, y su explicación pone de manifiesto imprecisiones y lagunas. Ireneo describe extensamente el sistema de Ptolomeo (activo en Roma, ciudad que Ireneo visitó) y Marcos el Mago (activo en la región del Ródano, cercana a Lyon, ciudad de la que Ireneo era obispo) porque los conoce de primera mano, pero en el caso de otros autores –sobre todo en Valentín– tiende a atribuirles enseñanzas que pertenecen más bien a su escuela. De todos modos, Ireneo es un referente básico en la investigación sobre el gnosticismo del siglo II, y la información que aporta es de gran importancia.

Ireneo responde al gnosticismo desde la regla de la verdad, es decir, la confesión de fe en el Dios que crea lo visible (el mundo terrenal) y lo invisible (el mundo celestial) mediante el Hijo y el Espíritu (*Adv. Haer.* I,22), y subraya la unidad de la fe de la Iglesia, que se transmite por la Tradición

apostólica como norma y criterio aceptado por todos, como «doctrina de la verdad» (*Adv. Haer.* I,10,1-3). En sus escritos emerge una teología que establece la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, y que sienta las bases del canon de las Escrituras, subraya la bondad del mundo creado por Dios y muestra la continuidad del designio divino en la historia de la salvación, que culmina con la encarnación y la redención del Hijo, la Palabra del Padre. Se trata de una respuesta, predominante en Occidente (empezando por Roma), desde la teología de la llamada «economía de la salvación» (el designio salvador de Dios), que incluye la aceptación incuestionada del Símbolo de la Fe.

El cuarto pensador cristiano que trata el gnosticismo es el autor de una obra antignóstica atribuida a Hipólito de Roma a la que pone por título *Refutación de todas las herejías* o *Elenchos* o *Refutatio*. Como se puede apreciar por el título, el tono es polémico y, por tanto, el autor continúa la identificación entre «gnosticismo» y «herejía». El autor centra especialmente su atención en el grupo gnóstico de los naasenos, término que proviene del hebreo *naash* (= «serpiente»), en referencia a la serpiente del paraíso (véase Gn 3). Según explica Ireneo, los ofitas –término que proviene del griego *ofis* (= «serpiente»)– creen que la serpiente del paraíso fue lanzada del cielo a la tierra y pasó a dominar el mundo inferior (véase *Adv. Haer.* I,30,8). Los naasenos también se autodenominaban «gnósticos» (*gnôstikoi*) porque, según la *Refutatio*, «afirmaban que eran los únicos que conocían (*ginôskein*) las profundidades (de la sabiduría)» (*Ref.* V,6,3-4). Sin embargo, para el autor del «Elenchos» o Pseudo-Hipólito o *Refutatio* estas «profundidades» no son más que una interpretación equivocada de la filosofía griega y, concretamente, platónica, mal aplicada al mensaje cristiano, con resultados funestos por ambos lados (*Ref.* Prefacio, 8-9).

De la zona africana, concretamente de Cartago, en estrecho contacto con Roma, proviene el pensador cristiano Tertuliano, polemista inteligente y con una excelente formación retórica. Este, entre los años 206-208 d. C., escribe sucesivamente *De praescriptione Haereticorum* (= «Prescripción contra los herejes»), *Adversus Valentinianos* (= «Contra los valentinianos») y *Adversus Marcionem* (= «Contra Marción»)⁴. Estas tres obras, de gran fuerza dialéctica, que Tertuliano redacta contra aquellos a los que considera «herejes», se inscriben en la misma tesitura que utilizan Ireneo e Hipólito. Aun así, mientras que estos últimos, durante su refutación, citan fragmentos de doctrinas gnósticas –por ejemplo, la descripción que Ireneo hace de los gnósticos de Barbelo (*Adv. Haer.* I,29) es muy parecida a las doctrinas que encon-

⁴ Marción fue objeto de otra obra polémica: el *Contra Marcionem* de Bardesanes de Edesa (actual Urfa, en Turquía) (hacia el 220 d. C.). Según el profesor J. Rius-Camps, el texto de esta obra se ha conservado dentro de la compilación conocida como las Pseudoclementinas.

tramos en el Apócrifo de Juan-, Tertuliano se deja llevar por la polémica y difícilmente aporta informaciones de primera mano sobre aquellas doctrinas. En cambio, el conjunto de su teología es una clara respuesta a los gnósticos, por cuanto reivindica el valor y la realidad de la encarnación y la humanidad de Jesús.

El gnosticismo cristiano no provocó solo la reacción de los pensadores cristianos vinculados a la Iglesia apostólica, sino que también encontró oposición en la intelectualidad grecorromana de la época. Así, sabemos por el teólogo cristiano Orígenes (en su *Contra Celsum*) que un filósofo pagano de Alejandría, de nombre Celso, que atacaba las creencias y los dogmas cristianos, había escrito una obra, perdida, titulada «Discurso verdadero» (hacia el 180 d. C.), en la que se polemizaba contra los gnósticos cristianos. El motivo, fácilmente comprensible, es el que ya encontrábamos en Hipólito: la deformación y el mal uso de la filosofía platónica en beneficio de una especulación desbordante –como la que se detecta, por ejemplo, en los gnósticos «setianos» o de Barbelo. También el filósofo neoplatónico Plotino (205-270 d. C.) plantea la acusación de interpretar equivocadamente la filosofía de Platón. En su obra *Contra Gnosticos*, Plotino denuncia que, al lado del Ser divino único y verdadero, estos introducen una serie de entes que desfiguran el mundo celestial (véase *Enn.* II,9,6). En cuanto a la realidad terrenal, Plotino critica que se utilice la filosofía de Platón para justificar la afirmación de que el mundo es fruto de un acto creador perverso.

En Oriente, concretamente en Alejandría, Clemente y Orígenes apuntan una respuesta que no tiene la misma configuración que la de los occidentales, sobre todo Ireneo. No muchos años después de este, a caballo de los siglos II y III, Clemente se interesa por dibujar la figura del «perfecto gnóstico», el cristiano de la Iglesia apostólica, opuesta a la del «falso gnóstico», el gnóstico cristiano que vive al margen de aquella. El teólogo alejandrino quiere arrebatarle al gnosticismo coetáneo su categoría más valiosa, el «conocimiento», y reintegrarla, como categoría mayor, en un pensamiento cristiano arraigado en el Nuevo Testamento y asimilable por la Iglesia apostólica. Escribe: «Así como la arrogancia y la imaginación han dado mala fama a la filosofía, ha pasado lo mismo con el conocimiento (verdadero) a causa del conocimiento equivocado que lleva el mismo nombre (*gnôsis*)» (*Strom.* II,52,5). Clemente subraya las dimensiones espirituales y místicas de la fe, las relaciona con la práctica del amor fraterno y las sitúa dentro de la comunión de la Iglesia apostólica. Sin embargo, no deja de interesarse por las doctrinas gnósticas y por sus formulaciones, como se observa en una recopilación de pensamientos de Teódoto, un valentiniano de Alejandría, que Clemente escribe para su uso personal. Estos *Excerpta ex Theodoto* y otras citas de autores gnósticos que se encuentran en los *Stromata* (= «tapices»), la obra fundamental de Clemente, aportan materiales significativos y mues-

tran el alcance de su proyecto: «Solo es santo y piadoso el gnóstico que lo es realmente según la norma de la Iglesia» (*Strom.* VII,41,3).

Orígenes, a diferencia de Clemente, no quiere reivindicar el término «gnóstico», seguramente por las connotaciones «heréticas» que posee, y utiliza el término «espiritual» (*pneumatikos*), que, evidentemente, él relaciona con el Espíritu Santo tal como hace Pablo en la Primera epístola a los Corintios (2,15). Orígenes, como Clemente, establece un diálogo crítico con los valentinianos, que son los gnósticos cristianos más alejados de la fe de la Iglesia apostólica. Según J. Rius-Camps, Orígenes adopta varios elementos de la teología valentiniana, pero se opone a ella en dos puntos fundamentales. Para los valentinianos, la caída de la chispa o semilla espiritual desde el pléroma y su confinamiento en el mundo de la materia da lugar a la aparición de tres grupos humanos que muchas veces se presentan como cerrados e impermeables entre sí –de todos modos, en el Evangelio según Felipe, documento valentiniano de línea blanda, la condición de espiritual se puede perder y se puede ganar. Estos tres grupos humanos son los siguientes: los espirituales, es decir, los gnósticos, que poseen naturalmente la semilla espiritual; los psíquicos, es decir, los miembros de la Iglesia apostólica (obispos incluidos), que no la poseen; los hílcos, es decir, el resto de los humanos, que no la poseen y, además, son solo materiales. En cambio, para Orígenes, todos los seres humanos –los denomina «rationales»– pueden ser «espirituales», ya que todos pueden recibir el don gratuito del Espíritu Santo, tal como ya lo han recibido los que están bautizados en él, y así pueden llegar a ser «hijos de Dios» por adopción –no por naturaleza, como piensan buena parte de los valentinianos.

En segundo lugar, Orígenes, entre 232 y 248 d. C., escribe un Comentario al Evangelio según Juan, del que solo se conserva una parte, que viene a ser una réplica a otra obra anterior, «Explicación del Cuarto Evangelio», escrita por el valentiniano Heraclión, el primer comentarista o exegeta de este evangelio. Frente a una lectura casi «corpórea» de Dios y de la divinidad, muy extendida en el mundo antiguo –los estoicos, por ejemplo, pensaban que el Espíritu tenía una realidad corporal, y los mismos gnósticos concebían la sustancia divina como algo casi corpóreo–, Orígenes reacciona utilizando el método alegórico para interpretar los antropomorfismos bíblicos y explicar el misterio del Dios que es comunicado personalmente a la humanidad (véase su *De Principiis* I,1,1-4). De ese modo, tal como hacía el gnóstico Heraclión (s. II) y, antes que él, el judío helenista Filón (s. I), también Orígenes, igualmente alejandrino, construye su sistema teológico sobre una exégesis de la Sagrada Escritura que distingue entre el sentido filológico (literal o primero) y el sentido alegórico (teológico o segundo) y subraya la importancia de este último para que, en muchos casos, el primero alcance su pleno significado. De hecho, gracias a Orígenes conocemos

unos 45-50 fragmentos del Comentario a Juan del gnóstico Heraclión, citados en su propio Comentario a este evangelio.

Con la llegada del siglo IV, las doctrinas gnósticas que habían surgido en el siglo II pierden peso, pero continúan siendo objeto de atención en algunas comunidades cristianas, sobre todo en los monasterios egipcios, de manera que cuando Epifanio, metropolitano de Salamina (Chipre), escribe la obra *Panarion adversus haereses* (abreviada: *Pan.*) (= «Apotecaria contra las herejías») (375 d. C.), presenta estas herejías como «animales feroces» que muerden. Epifanio es un polemista duro y a menudo partidista, que en nombre de la pureza de la fe quiere desenmascarar todas las doctrinas y «sectas» que tengan un deje gnóstico para «proteger así a sus lectores» (*Pan.* Prólogo 2,3). Destacamos que Epifanio se refiere a gnósticos que no han creado comunidades aparte sino que se autodenominan «cristianos» (*Pan.* XXIX,6,6) y se sienten en comunión con los demás miembros de la Iglesia cristiana (*Pan.* XXVI,17,1-6). Precisamente por ese motivo, Epifanio explica que, siendo un joven monje, a mediados del siglo IV, hizo un viaje por Egipto para identificarlos y denunciarlos. Por otra parte, como destaca Ch. Marksches, entre los nombres que se atribuyen los cristianos egipcios de tendencias gnósticas, destaca el de *sokratitai* o *sokratistai* (= «imitadores de Sócrates») –cabe recordar que en la biblioteca gnóstica egipcia de Nag Hammadi se encontró un fragmento del diálogo *La República* de Platón (588a-589b). Esta referencia a Sócrates y la denominación, aplicada a los gnósticos egipcios, de *borboritai* o *borborodes* (= «sucios»), indica más bien que estos gnósticos formaban grupos de alto nivel intelectual y de vida fundamentalmente ascética.

Pocos años después de Epifanio, los escritos de Agustín de Hipona dan razón de su pasado gnóstico (maniqueo) y desarrollan una refutación del maniqueísmo, la única religión gnóstica autónoma, de base cristiana pero con contenidos sincréticos, que nació en la antigüedad. Esta religión, fundada por Mani (216-277 d. C.), hijo de un judeocristiano de Mesopotamia, pretendía superar e integrar todas las religiones existentes: Mani se consideraba el último apóstol de la luz, después de Adán, los patriarcas de Israel, Zoroastro, Buda, Jesucristo y Pablo. La fuerza del maniqueísmo, con su «solución» dualista radical al problema de la materia y del mal, fue extraordinaria, y el mismo Agustín, que se convertiría en el teólogo cristiano más importante de Occidente, siguió en su juventud aquella religión gnóstica. Más tarde, sin embargo, la combatió enérgicamente con sus escritos (387-421 d. C.), que polemizaban contra algunos maniqueos norteafricanos (Fausto, Secundino) y contra uno de los textos maniqueos más representativos: la Carta del Fundamento (véase el texto agustiniano *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*).

En esta edición de escritos gnósticos no se incluye el maniqueísmo, pues no es un sistema de pensamiento interno al cristianismo. Así pues,

dejamos a un lado los textos propios de esta religión gnóstica completa y autónoma, que muchas veces presentan una forma extremadamente fragmentaria. Los textos maniqueos provienen de: a) el oasis de Turfán, en el Turquistán Oriental, actualmente China, y Tung-Huan, también en China; b) la biblioteca de Medinet Madi, en el Bajo Egipto (cerca de Fayún); c) el códice de Mani, hallado también en Egipto y conservado en Colonia; d) el oasis de Dajla, en el Alto Egipto (cerca de Nag Hammadi).

4. Los autores gnósticos

4.1. Los autores gnósticos anteriores a los grandes sistemas

4.1.1. Simón

La primera figura a la que se le atribuyen doctrinas gnósticas es Simón el Mago, un samaritano que practicaba la magia y quiso comprar los poderes taumatúrgicos de Pedro y Juan (véase Hch 8,9-25). Según los Hechos de los Apóstoles, de este Simón se decía que era «la Potencia de Dios llamada la Grande» (v. 10). Esta noticia sobre el carácter divino que Simón reclamaba para sí mismo parece haber dado pie, según Ireneo (*Adv. Haer.* I,23,4), a que sus discípulos le erigieran una estatua que lo representaba con los rasgos de Zeus y que lo adoraran. Justino, también samaritano, residente en Roma, debía estar al corriente de esta adoración que practicaban los seguidores romanos de Simón, ya que, erróneamente, identificó una estatua que se encontraba en la isla Tiberina con la estatua dedicada a Simón el Mago (1 *Apol.* 26,56). De hecho, en el pedestal de esta estatua, que se descubrió en 1574 (!), no estaba escrito «simoni», sino «semoni» y, por tanto, la divinidad representada era el antiguo dios romano de los juramentos, Semo, asimilado a Zeus-Júpiter, el padre de los dioses. Aun así, según K. Rudolph, no hay que descartar que los seguidores romanos de Simón fueran los responsables de esta identificación de la estatua y la utilizaran con relación a su fundador.

En cualquier caso, parece claro que, a mediados del siglo II, en época de Justino, los simonianos rendían culto a Simón y a su pareja, una antigua prostituta de Tiro, de nombre Helena, representada como Atenea-Minerva, la diosa que había surgido de la cabeza de Zeus. Según Justino (1 *Apol.* 26,2-3), mientras que Simón era la representación del dios Supremo, del Padre que está por encima de todo, Helena representaba a la primera Idea (*Ennoia*) que había tenido Simón: ella, de hecho, «saltó fuera de él» (*Adv. Haer.* I,23,2). Siempre según Ireneo, la *Ennoia*, siguiendo la voluntad del Dios supremo, después de salir de este se convirtió en la «Madre de todas las cosas», ya que alumbró a «los ángeles, arcángeles y potencias», aque-