

01085
6 1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS Y DEL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS



De la heterodoxia a la ortodoxia: una aproximación histórica al proceso de formación de los dogmas del Símbolo de la Fe (Credo) como resultado de las polémicas con los movimientos gnósticos.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HISTORIA PRESENTA:

ROBERTO SÁNCHEZ VALENCIA

COMITÉ TUTORAL:

DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA

DRA. CRISTINA GONZÁLEZ ORTIZ

DR. FERNANDO NIETO MESA

TIFIC CON
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D.F., CIUDAD UNIVERSITARIA, MAYO DE 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACION

DISCONTINUA

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

*... "Y casi me he determinado a dejarlo al silencio;
pero como éste es cosa negativa,
aunque explica mucho con el énfasis de no explicar,
es necesario ponerle algún breve rótulo
para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga...
...De manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es
menester decir siquiera que no se pueden decir,
para que se entienda que el callar no es haber que decir, sino
no haber en las voces lo mucho que hay que decir".*

Sor Juana Inés de la Cruz, Respuesta a Sor Filotea, 70-74 y 79-83.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Índice

	Páginas
AGRADECIMIENTOS	I
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN	11
1. El gnosticismo a la luz de sus detractores.....	11
1.1. Padres apostólicos y apologetas.....	11
1.1.1. Los padres apostólicos.....	11
1.1.2. Los apologetas.....	20
1.2. Filósofos y gentiles ilustres.....	35
1.2.1. Porfirio y Plotino.....	39
1.2.2. Celso.....	43
2. Las primeras traducciones y ediciones de los textos gnósticos: los códices <i>Askewianus</i> , <i>Brucianus</i> y <i>Berolinensis</i>	50
3. Los primeros estudios sobre el gnosticismo.....	55
4. El hallazgo de la “biblioteca gnóstica” de Nag-Hammadi y las actuales investigaciones sobre el gnosticismo.....	60
CAPÍTULO SEGUNDO: EL PROCESO DE CONFORMACIÓN DE LOS CÁNONES DE FE EXPUESTOS EN EL CONCILIO DE NICEA DEL AÑO 325	71
1. Prolegómeno.....	71
2. Las connotaciones del término dogma: de los autores precristianos a su implementación como <i>terminus technicus</i> en la teología del cristianismo católico.....	84
3. El desarrollo de los dogmas.....	101
3.1. Los dogmas en torno al Padre.....	102
3.2. Los dogmas en torno al Hijo.....	111
3.3. Los dogmas en torno al Espíritu Santo.....	122

4

	Páginas
CAPÍTULO TERCERO: INFLUENCIA DE LAS DOCTRINAS GNÓSTICAS EN LA CONFORMACIÓN DE LOS CÁNONES DEL SÍMBOLO NICENO A LA LUZ DE LOS TEXTOS DE NAG HAMMADI	124
1. Prolegómenos	124
2. El influjo de los textos de Nag Hammadi en la conformación de los cánones de fe del catolicismo: Los documentos más tempranos de la “biblioteca gnóstica”.....	132
2.1 Las doctrinas gnósticas en torno al Padre y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.....	147
2.2 Las doctrinas gnósticas en torno al Hijo y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.	153
2.3. Las doctrinas gnósticas en torno al Espíritu Santo y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.....	156
CAPÍTULO CUARTO: LAS RAZONES DE LA CONVERSIÓN DE UN IMPERIO	165
1. La unidad de la iglesia y la unidad imperial.....	165
2. De las convicciones religiosas a las conveniencias políticas: Constantino y la nueva noción de imperio.....	175
3. El emperador Constantino: defensor de la ortodoxia cristiana y enemigo de los heterodoxos.....	184
CONCLUSIONES	191
GLOSARIO	194
BIBLIOGRAFÍA	200

AGRADECIMIENTOS

De muy diversas maneras se han visto involucradas en esta investigación un mar de gente e instituciones a las que quisiera hacer manifiesta mi gratitud.

Entre quienes me apoyaron en la formulación del proyecto de investigación quisiera recordar a la doctora Perla Chinchilla, pues gracias a su amplia visión en el horizonte de las investigaciones históricas entré en contacto con quien fungiera como primer tutor de la presente tesis: el doctor Antonio Rubial García.

También en aquella primera fase resultó invaluable el decidido apoyo de la Coordinación del Posgrado en Historia, bajo la digna dirección del doctor José Rubén Romero Galván, así como el brindado por los distinguidos miembros del Comité Académico, quienes aceptaron mi proyecto de investigación como pionero en el ámbito de los estudios históricos en torno a la antigüedad clásica. La culminación de esta tesis es evidencia de la atinada visión de este grupo de académicos, quienes además seleccionaron con preclara inteligencia los miembros de mi Comité Tutorial, así como los sinodales del examen de grado: la doctora Elsa Cecilia Frost del Valle y la doctora Evelia Trejo Estrada.

Mi más profundo agradecimiento al doctor Antonio Rubial García, quien me asistió siempre con su sabio consejo desde la formulación del proyecto de investigación hasta la conclusión de la tesis, habiendo siempre enriquecido el trabajo con sus profundas reflexiones y acotaciones. Asimismo agradezco a la doctora Cristina González Ortiz por la atenta lectura que realizó de los avances de mi investigación, así como sus agudos comentarios, provenientes de su vasto conocimiento de la historia de la antigüedad clásica y su fina sensibilidad histórica.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

II

Quisiera agradecer al doctor Luis Ramos Gómez-Pérez por su apoyo durante la primera parte de esta investigación, sus comentarios siempre fueron iluminadores para mí.

Doctor Fernando Nieto Mesa, mil gracias por todas sus atenciones, usted y su desbordante sabiduría –rebasada tan sólo por su absoluta humildad-, han sido inspiradores para mí desde antes de que naciera este proyecto.

A mis primeras lectoras y doctisimas sinodales les agradezco su paciencia y valiosa colaboración, pues desde sus disciplinas han acrecentado la reflexión de esta investigación; esto es, tanto desde el ámbito de la historia de las religiones en el que se ha distinguido siempre la doctora Rosa María del Carmen Martínez Ascobere por su actividad académica, como desde el ámbito de la filología clásica, en el que la doctora Carolina Ponce Hernández ha formado a tantas generaciones de estudiosos.

Asimismo, entre quienes coadyuvaron en la consolidación de la investigación quiero hacer patente mi reconocimiento a las instituciones involucradas: En primer lugar a la Universidad Nacional Autónoma de México por el generoso apoyo económico para la realización de mi investigación, para mí ha sido un honor y de gran ayuda haber sido distinguido con la Beca para Estudios de Posgrado.

De la UNAM, agradezco también el amplio apoyo recibido por la División de Humanidades de la ENEP Acatlán, especialmente por todas las atenciones recibidas por el jefe del Programa en Humanidades: licenciado Luis Antonio Velasco Guzmán.

De la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, agradezco el amplio apoyo que me brindó el Colegio de Letras Clásicas, particularmente la generosidad y amistad de la doctora Lourdes Rojas Álvarez y del licenciado David Becerra Islas. ¡Un millón de gracias!

Agradezco al Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana por haberme dado la oportunidad de publicar en su revista material vinculado con el tema de mi

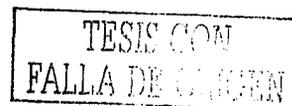
investigación, lo cual me permitió madurar algunas ideas. De entre los colegas de dicho Departamento recuerdo especialmente el cálido apoyo de la maestra Leonor Correa Echegaray, de la maestra Laura Pérez, de la doctora Jane Dale Lloyd, del doctor Rubén Lozano, de la licenciada Ana María Martínez del Olmo y de la señora Martha Flores; a todos ellos gracias por los ánimos que me infundieron para seguir adelante.

De esa misma Universidad agradezco también el apoyo recibido en el Departamento de Ciencias Religiosas, en donde continué impartiendo el curso de paleocristianismo (Historia de la Tradición I), con lo que pude profundizar en el estudio de algunas fuentes indispensables para la presente investigación. De dicho Departamento agradezco especialmente a los doctores Carlos Soltero y José Legorreta, así como a la doctora Bárbara Andrade.

Agradezco a la maestra Carmen Beatriz López-Portillo, rectora de la Universidad del Claustro de Sor Juana, su apoyo y comprensión, manifiestos de muy diversas maneras durante estos últimos años.

A la doctora Sandra Lorenzano, asesora académica de la rectoría de la Universidad del Claustro de Sor Juana, le agradezco la oportunidad de participar tanto en los eventos académicos por ella emprendidos, tales como seminarios y ciclos de conferencias, como su decidido apoyo para auspiciar mis investigaciones en foros internacionales como el IX congreso internacional "Jornadas Medievales". Gracias a mis amigos y colegas del Claustro, sepan que aprendí mucho de ustedes escuchándolos en los seminarios.

Asimismo, del Claustro de Sor Juana, quisiera agradecer especialmente a la señora Sara López, secretaria del Colegio de Arte y Cultura, por su incondicional apoyo en la realización de nuestro trabajo cotidiano.



IV

No hay duda de que sin el apoyo de mis seres queridos, mi familia, me hubiera resultado más difícil llegar al final de este trabajo, pues gracias al entusiasmo, la comprensión y porras de todos ellos pude siempre renovar los ánimos y enfrentar múltiples adversidades y distracciones. Fue reconfortante contar con mis padres y hermanos, quienes muy a su estilo estuvieron en el momento oportuno. En especial agradezco a mi hermana, la maestra Alejandra Sánchez Valencia, ejemplo para mí en tantas cosas, pues gracias a que ella se encargara con diligente amor y paciencia de cuidar a nuestra madre durante su enfermedad, yo tuve oportunidad de mantener la atención en la redacción de la tesis. Gracias hermana por haberme procurado momentos de paz.

A Rafael Tena, a Antonieta Cantú, a Dieguini y a sus padres; su comprensión y ayuda han sido invaluable para mí.

A mi esposa, la maestra Alina Mendoza Cantú, por haberme acompañado durante todo este proceso con inagotable amor, habiendo llenado mi vida de felicidad, colmándola con el nacimiento de nuestra hija: Zoé, a quien dedico la tesis.

Introducción

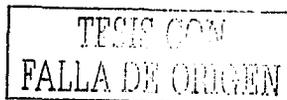
La presente investigación se sitúa dentro del campo de la historia de la antigüedad clásica. Su tema central es el paleocristianismo, más concretamente el análisis del proceso que llevó a los dogmas del cristianismo católico -expuestos en el "Símbolo de la fe" de Nicea (325 de n.e.)- a convertirse en los criterios de la ortodoxia desde entonces utilizados para calificar como heréticos a las demás vertientes del cristianismo.

Dentro de la muy amplia gama de áreas de interés y de estudio histórico, elegí la del paleocristianismo porque es una de las menos atendidas o con menor frecuencia tratadas en la Facultad de Filosofía y Letras, por lo que la presente tesis ha pretendido coadyuvar en el desarrollo de líneas de investigación en torno a este tema.

Otro motivo que llevó a centrar mi investigación en el ámbito de la antigüedad clásica es de índole personal y obedece a la vocación, si así puede llamársele, y al propósito de alcanzar una formación más amplia y firme en el campo de la historia clásica en general y del paleocristianismo en particular. En este sentido podría considerarse el presente proyecto como una continuación de mis investigaciones previas.

Dentro del ámbito del paleocristianismo me ha interesado en particular el estudio de las polémicas sustentadas entre la vertiente católica y las denominadas "herejías gnósticas", en especial a luz de los textos descubiertos en Nag Hammadi, Egipto en 1945, ya que dichos textos han representado para los estudiosos la oportunidad de escuchar por vez primera la voz del acusado.

Para la realización de esta investigación fue necesario esclarecer la noción de cristianismo en general, las de ortodoxia y herejía en particular y la intrínseca relación de éstas con la formulación de dogmas. Así, puesto que estas nociones constituyeron un punto de partida para comprender el tema principal, me ocupé también de ellas a lo largo de la



investigación. Las abordé planteándolas como problemas en múltiples interrogantes como las siguientes: ¿Es posible establecer criterios de legitimidad y autenticidad en el ámbito de lo religioso? ¿Intervino el estado durante las controversias religiosas? Si fuera así, ¿Cuáles son los criterios del estado para favorecer a alguno de los contendientes? Si no fuera así, ¿Cómo puede el estado (Imperio romano) mantenerse al margen de las propuestas de valores de las doctrinas cristianas tan diferentes a las de él mismo? ¿En qué o quién descansa el principio de autoridad durante las controversias cristianas? ¿Qué papel desempeñó la tradición oral y cuál la escrita durante estas controversias? ¿Por qué si el Edicto de Milán (313 de n.e.) proclama la libertad de cultos el emperador Constantino auspició el Concilio de Nicea? ¿Qué criterios se utilizaron para la clasificación de los textos religiosos en canónicos y apócrifos?, ¿existió un solo canon? ¿Qué papel desempeñaron las lenguas utilizadas en las redacciones de los textos cristianos? ¿Son cristianos los textos descubiertos en Nag Hammadi?, ¿son heréticos estos textos?

Estas últimas preguntas me condujeron a una más precisa delimitación de uno de los objetos de estudio de la investigación: el gnosticismo, mismo que consideré como un movimiento religioso de carácter heterogéneo, es decir, que a diferencia del catolicismo que alcanzó a transformarse en un movimiento monolítico debido a su capacidad de organización, el gnosticismo estuvo integrado por varias escuelas¹, cuya difusión rebasó las fronteras del imperio romano. No obstante la abundante diversidad de los movimientos gnósticos la presente investigación me permitió constatar la existencia de algunos elementos de afinidad doctrinal tales como la idea de la redención mediante la gnosis, así como el desprecio de la materia, y por siguiente de la “creación” que ellos, los gnósticos, no atribuían a Dios sino a un ser inferior: a un demiurgo.

¹ En la parte final de la presente investigación el lector interesado podrá encontrar una breve descripción de las principales corrientes gnósticas mencionadas en esta tesis.

Dichos postulados situaron a los gnósticos en franca oposición con la doctrina católica, pues en ésta además de considerar que todo cuanto existe en el universo, visible e invisible, es creación de Dios, se afirma que la redención del género humano se efectuó por el sacrificio de Jesús, quien con su muerte en la cruz posibilitó al hombre el acceso al Reino del Padre. Semejantes discrepancias doctrinales me condujeron a la pregunta en torno a los criterios establecidos para considerar a una u otra doctrina como correcta.

Las indagaciones realizadas para dar respuesta a esta y otras varias interrogantes surgidas en el transcurso de la investigación me permitieron alcanzar el objetivo de demostrar que los dogmas expuestos en el *Símbolo de la fe* del concilio niceno ya se venían conformando a partir de las primeras polémicas entre los apologetas y los maestros gnósticos. Lo anterior lo comprobé a través del análisis comparativo entre los textos paleocristianos católicos y los textos gnósticos de Nag Hammadi. Dicho análisis también me permitió explorar las razones por las que el Imperio romano adoptó una política de tolerancia religiosa bajo el gobierno de Constantino I.

No obstante que los historiadores e intelectuales de la iglesia católica del siglo IV (Eusebio de Cesarea, Atanasio, Filostorgio y Sozómeno) coinciden en que el tema central de la reunión de obispos en Nicena en el año 325 fue el dar solución a la equívoca explicación que Arrio y sus simpatizantes daban sobre el vínculo entre las hipóstasis del Padre y del Hijo en la Trinidad, a lo largo de esta investigación me he apartado de la tradición eclesiástica para ofrecer una explicación diferente sobre los objetivos del concilio niceno y la formulación de sus cánones de fe, pues si bien la cuestión arriana fue un asunto de gran envergadura, lo cierto es que los cánones de fe expresados en el credo niceno no se circunscriben al problema de Arrio, sino que le rebasan para transformarse en el problema de la herejía en general, pues los artículos de fe del *Credo* refutan a todos los "arrios"

previos al concilio: a Marción y a sus seguidores en el siglo II, a Valentín y a sus adeptos en el siglo III, y a todo aquel que no haya creído, no crea y no vaya a creer en lo expuesto en el *Símbolo de la fe*.

El *Credo* se convirtió, por decirlo de una forma, en un elemento de identidad para la iglesia católica que desde entonces se ha arrogado la facultad de calificar a las demás posturas en discordancia con la propia como merecedoras de anatemas. Asimismo, el cuidadoso estudio de las fuentes me ha permitido apreciar que *Símbolo de la fe* constituye también la culminación del esfuerzo que durante generaciones los intelectuales de la iglesia católica (padres apostólicos y apologetas) realizaron para crear una identidad coherente, sin contradicciones entre los elementos que la integran.

El método implementado en la realización de esta investigación fue el hermenéutico, es decir, que las fuentes fueron sometidas tanto a un acucioso examen interno (construcción del discurso, léxico, *intentio auctoris*), como a uno externo (formación del autor, contexto social, coyunturas políticas, auditorio al que fue dirigido el texto, etc.) con el propósito de trazar la línea evolutiva de los dogmas nicenos. Para alcanzar tal objetivo examiné tanto las fuentes paleocristianas católicas correspondientes a los siglos segundo, tercero y primeras décadas del cuarto, como las gnósticas de los mismos períodos.

El primer criterio que utilicé para la realización del análisis comparativo fue el cronológico, habiendo iniciado con los textos atribuidos a los denominados “padres apostólicos”, cuyas obras se sitúan entre la segunda mitad del siglo primero y las primeras décadas del siglo segundo. Posteriormente examiné los escritos apologéticos del siglo II (de entre los cuales resultaron de especial relevancia los atribuidos a Justino, a Ireneo y a Tertuliano), habiéndolos confrontado con los textos gnósticos a los que ellos aluden (como el *Evangelio de Tomás*) o con aquellas obras de Nag Hammadi que la comunidad de

especialistas ha datado como producciones del siglo segundo (como la *Sabiduría de Jesucristo* o el *Apocalipsis de Adán*); posteriormente continué con los textos del siglo III, habiendo examinado los escritos de Clemente de Alejandria y de Orígenes en contraposición a aquellos escritos gnósticos atribuidos a Valentín y a sus discípulos (como el *Evangelio de Felipe*, o la *Epístola a Flora*); habiendo finalizado con el análisis de los textos de la primera mitad del siglo IV (como la *Historia eclesiástica* y la *Vida de Constantino*, ambos escritos atribuidos a la pluma de Eusebio de Cesarea).

A lo largo de la investigación di especial énfasis a la evolución de los términos teológicos, habiendo apreciado en algunos casos la ampliación, y en otros la disminución de connotaciones. De manera análoga, procedí a contrastar, mediante criterios cronológicos, la evolución de elementos doctrinales tanto del cristianismo católico como de las vertientes gnósticas, como por ejemplo: la visión católica de la existencia de un solo Dios con tres hipóstasis *versus* la versión gnóstica de un solo Dios compuesto de sus emanaciones (eones).

Para la realización de esta investigación no sólo consulté las fuentes eclesiásticas ("padres apostólicos", "apologetas" e historiadores de la iglesia como Eusebio de Cesarea y Sozómoeno), y los escritos gnósticos de Nag Hammadi en sus respectivas lenguas originales: latín, griego y copto (este último en una amplia diversidad dialectal), sino que fue necesario realizar una revisión metódica sobre el estado de la cuestión, remontándome con tal fin a las primeras investigaciones llevadas a cabo en el siglo XIX, época en que surgió una renovada preocupación por estudiar el fenómeno paleocristiano bajo los influjos del materialismo histórico, como fue el caso la escuela hipercrítica alemana en donde se cuestionó con vehemencia la historicidad de los hechos de la primera centuria de la era cristiana relatados en el *Nuevo Testamento*. Tal situación obligó, tanto a católicos como a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

protestantes a aprovechar los descubrimientos arqueológicos y epigráficos para contrargumentar a los exponentes de la escuela hipercrítica. De entre la pléyade de eruditos en torno al problema del paleocristianismo merece recordarse los siguientes nombres: Wilhelm Bousset (1865-1920), quien consideró al gnosticismo como un movimiento precristiano de origen iranio y por tanto ajeno al concepto de herejía^{II}.

Otro importante investigador fue el teólogo luterano Adolf von Harnack (1851-1930), quien dedicó su obra al estudio de la formación del canon neotestamentario, así como al proceso de formulación de los dogmas. Harnack consideró al gnosticismo como “una aguda helenización del cristianismo”^{III}.

Fue también en el siglo XIX cuando se editó por primera vez el *Codex Brucianus*^{IV}, que entre otros textos contenía la obra gnóstica *Pistis Sophia*. Asimismo al finalizar el siglo, en enero de 1896 Europa conoció el hoy llamado *Codex Berolinesis*^V. Ambos códices permitieron a filólogos, teólogos e historiadores tener una nueva perspectiva sobre los orígenes del cristianismo.

Pero sólo con el descubrimiento de la llamada “biblioteca gnóstica”^{VI} de Nag Hammadi y la edición facsimilar bajo los auspicios de la UNESCO de los 52 textos que la integran, los especialistas han podido iniciar nuevas líneas de investigación en torno al paleocristianismo, confrontando por primera vez el testimonio de los apologetas (Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Epifanio, etc.) con el de los denominados “herejes”.

Entre las principales líneas de investigación se encuentran la que estudia el

^{II} Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, Gottinga, 1913, p.245.

^{III} Adolf von Harnack, *History of Dogma*, New York, 1961, p.229.

^{IV} Este códice fue adquirido en Egipto por un viajero escocés en 1769, y es en honor a él que el códice lleva su nombre. Pero fue hasta 1881 que el francés E. Amelineau lo editó.

^V Este códice fue comprado en el Cairo por el Dr. Raihar e inicialmente se le dio el nombre de *Codex Achminesis*, por provenir de un sitio llamado Achmin, pero después se le cambió el nombre.

^{VI} Esta denominación fue acuñada por el coptólogo francés Jean Doresse en *Une bibliothèque copte*, la nouvelle Clío, Belgique, 1949.

simbolismo (sus principales representantes son el francés M. Tardieu, la alemana L. Schottroff, y los americanos Perkins y George MacRae), la que vincula el gnosticismo con la filosofía helenística (los británicos A. H. Armstrong y A. D. Nock, así como los norteamericanos Bentley Layton y Harold Attridge), la que vincula a los gnósticos con la historia de las prácticas mágicas (el norteamericano Morton Smith). Una última línea de investigación es la que explora las relaciones que mantuvieron los diversos movimientos gnósticos con el ámbito religioso a ellos contemporáneo, dividiéndose a su vez en dos vertientes: por un lado la que explora las relaciones entre el gnosticismo y el judaísmo (sus principales exponentes son Quispel y Pearson), y por otro lado la que examina las relaciones entre el gnosticismo y el catolicismo. Mi investigación se suma a esta última vertiente, representada principalmente por los norteamericanos R. M. Grant, Elaine Pagels y E. Yamauchi, el francés H. Charles Puech, el español A. Orbe, el italiano Luigi Moraldi y los rusos M. K. Trofimova y A. L. Xosroev (de quien fui discípulo en San Petersburgo).

Aunque todos estos últimos investigadores han estudiado diversos aspectos de las relaciones entre el catolicismo y los movimientos gnósticos, como la conformación del canon bíblico y los géneros neotestamentarios (Xosroev), o las divergencias y puntos de encuentro entre las prácticas comunitarias (Antonio Orbe), o las implicaciones sociopolíticas de las doctrinas gnósticas y su impacto en las comunidades católicas (Elaine Pagel), lo cierto es que aún no se ha realizado una investigación que nos permita evaluar el impacto de las doctrinas gnósticas en la conformación de los dogmas expuestos en el *Símbolo de la fe* del Concilio de Nicea.

La actual investigación aporta al estudioso elementos suficientes para superar la tradición eclesiástica iniciada por Eusebio de Cesarea en el siglo IV respecto a que el *Símbolo de la fe* formulado en Nicea tuvo como única finalidad refutar la herejía arriana,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

con lo que se posibilita una mejor comprensión de los elementos que permitieron a los obispos del concilio niceno arrogarse la facultad de anatemizar a todos aquellos que no compartían sus dogmas.

La tesis quedó integrada por cuatro capítulos y un apartado de conclusiones generales de la investigación.

El capítulo primero lleva por nombre "el estado de la cuestión", en él se presentan tanto las fuentes primarias de la investigación como los estudios especializados en torno al tema en que se adscribe mi investigación.

En cuanto a las fuentes primarias vale la pena señalar que han sido numerosas (poco más de un centenar de documentos, algunos excesivamente voluminosos como el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lión, así como el *Contra Celso* de Orígenes). La totalidad de estas obras fueron leídas en las lenguas en que se han conservado: latín, griego y copto.

Respecto a los estudios especializados, se tomaron en consideración las primeras investigaciones realizadas sobre el gnosticismo en el siglo XIX, antes del hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi, en Egipto, aunque nuestra atención se centró en las diversas líneas de investigación que fueron surgiendo sobre el tema tras la edición facsimilar de los materiales durante los años de 1970-1980.

En el capítulo segundo denominado "El proceso de conformación de los cánones de fe expuestos en el concilio de Nicea del año 325" se realizó un meticuloso análisis del léxico empleado por los escritores de la iglesia católica con la finalidad de establecer la línea evolutiva de los conceptos empleados en los cánones de fe del credo niceno. Las obras de los intelectuales eclesiásticos fueron divididas en tres grandes grupos:

- a) Padres apostólicos, cuya producción literaria se ubicó entre los años 70 y 150.
- b) Apologetas, cuya producción literaria se ubicó entre los años 150 y 300.

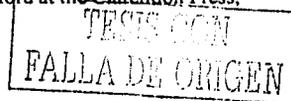
- c) Escritores eclesiásticos contemporáneos al concilio niceno, cuya obra se ubicó entre los años 300 y 340.

El ejercicio realizado en este capítulo me permitió constatar un paulatino proceso tendiente a homogeneizar tanto los vocablos empleados por los intelectuales católicos, así como los alcances y límites significativos de dichos términos.

En el capítulo tercero denominado "influencias de las doctrinas gnósticas en la conformación de los cánones del símbolo niceno a la luz de los textos de Nag Hammadi", realicé un exhaustivo análisis de las 52 obras de la biblioteca gnóstica bajo un criterio estrictamente cronológico con el objetivo de apreciar la evolución del léxico.

Al igual que en el capítulo segundo comencé con un análisis del léxico utilizado en los escritos de Nag Hammadi. Y aunque dicha labor presuponía la lectura de los códices en la lengua copta, el trabajo resultó de mayor complejidad por las siguientes razones: En primer lugar, el más completo diccionario en lengua copta -del que sin duda me valí en la presente investigación-, el "Crum"^{vii}, fue editado en Oxford, Inglaterra en 1939, es decir, seis años antes del hallazgo de la "biblioteca gnóstica" en lengua copta, razón por la que algunas voces utilizadas en los códices de Nag Hammadi no se encuentran en dicho diccionario, lo que en algunos casos me obligó a ensayar explicaciones etimológicas, y en otros casos a auxiliarme de las ediciones a lenguas modernas para cotejar los pasajes de difícil traducción. En segundo lugar, los textos de Nag Hammadi se caracterizan por su diversidad dialectal, es decir, que aunque todos ellos se encuentran escritos en lengua copta, se aprecian grupos de códices en dialectos específicos: sahídico (antes llamado "tebano"), boharico (antes llamado "menfítico"), subacmimico y fayúmico; o bien, predomina un dialecto en la redacción del códice pero bajo el influjo de evidentes contaminaciones de

^{vii} W. E. Crum, *A Coptic dictionary, compiled with the help of many scholars*, Oxford at the Clarendon Press, first published 1939, Reprinted from sheets of first edition 1990, pp. 953.



algún(os) otro(s). Por tal situación, en el desarrollo de esta tesis me auxilié de tres gramáticas coptas, una general –y muy completa–: *Grammaire Copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*^{VIII}, así como otra sumamente especializada en las diferencias dialectales: *Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*^{IX}.

Para la presente investigación utilicé tanto la edición facsimilar de los códices de Nag Hammadi (con excepción del volumen cuarto que se encuentra agotado), como la edición de *The Coptic Gnostic Library*. Asimismo, me he valido de una gran cantidad de versiones de los códices de Nag Hammadi a lenguas modernas entre las que destacan las realizadas al ruso, al italiano, al inglés y al español.

La labor que realicé en el capítulo tercero permitió establecer un cuadro comparativo entre los escritos católicos y los de las vertientes gnósticas respecto al desarrollo de los conceptos teológicos, lo que a su vez brindó los elementos suficientes para establecer relaciones de dependencia entre autores de una u otra filiación.

En el cuarto y último capítulo denominado “las razones en la conversión de un imperio”, exploré los motivos por los que el régimen imperial romano apoyó abiertamente la religión de los cristianos, particularmente la vertiente católica, no obstante la proclamación de la tolerancia religiosa mediante el edicto de Milán. Habiendo propuesto algunas explicaciones en torno al interés de Constantino en la celebración del Concilio Niceno y la formulación de los cánones de fe del *Credo*.

^{VIII} Alexis Mallon, *Grammaire Copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, Troisième édition, 1926.

^{IX} C. C. Walters, *An Elementary Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*, England, Aris & Phillips Ltd., 1983.

CAPÍTULO PRIMERO: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN.

1. El gnosticismo a la luz de sus detractores.

1.1. Padres apostólicos y apologetas.

1.1.1. Los padres apostólicos.

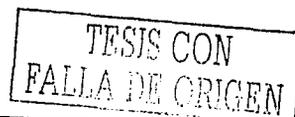
Los primeros testimonios sobre el gnosticismo los encontramos en los textos de sus primeros detractores, los denominados “padres apostólicos” y “apologetas”. Todos ellos fueron intelectuales que representaron a una vertiente del cristianismo que con el tiempo devino en religión oficial del imperio romano: el catolicismo. Estos intelectuales reciben diversas denominaciones en dependencia de la época a la que pertenecieron, así como al género literario al que pueda adscribirse su producción escrita.

Desde el siglo XVII tanto los teólogos católicos como los protestantes han implementado la expresión de “padres apostólicos”¹ para hacer referencia a la generación de varones que sucedió a los apóstoles –discípulos de Jesucristo- en la dirección de las recién fundadas comunidades cristianas. Hoy, la mayoría de los historiadores del paleocristianismo coinciden en que estos padres apostólicos debieron de haber vivido entre las últimas décadas del siglo primero y la primera mitad del siglo segundo².

¹ Los estudios contemporáneos especializados en el tema referente a los “padres apostólicos” hacen mención de que el término fue utilizado por primera vez por Anastasio Sinaita en el siglo VIII, asimismo todos los estudiosos coinciden en que sólo a partir del siglo XVII, con la publicación de la obra *Patres aevi apostolici* [padres de los tiempos apostólicos -R.S.] del patólogo Jean Baptiste Cotelier, el término empezó a emplearse para designar a los discípulos de los apóstoles de Jesucristo, quienes difundieron por escrito y con fines pastorales la doctrina de sus maestros. Al respecto cf. Juan José Ayán Calvo, *Fuentes patristicas 1*, Madrid, Ciudad Nueva, 1991, pp. 17-21. También cf. Berthold Altaner, *Patrologia*, traducción de Eusebio Cuevas y Ursicino Dominguez-Del Val, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, p. 105.

² Cf. Berthold Altaner, *op. cit.*, pp. 105-117.

Cf. Johannes Quasten, *Patrologia, hasta el concilio de Nicea*, traducción de Ignacio Oñativia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, pp. 49-109.



Se considera que Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Bernabé, Papias, Hermas y Policarpo fueron algunos de esos padres apostólicos, asimismo la *Didaché* y el *Martirio de Policarpo* son textos vinculados con aquella generación de intelectuales, aunque hasta hoy no haya seguridad en la autoría de dichos escritos³.

El común denominador de estos escritos es su carácter pastoral pues en todos ellos impera la preocupación por exponer con claridad y sencillez la doctrina apostólica a un auditorio de recién conversos, o bien para exhortarles a perseverar en el *modus vivendi* del cristianismo apostólico a través de una *regula vitae*, quizá por ello la mayor parte de los escritos de estos autores corresponden al género epistolar: a Clemente se le atribuyen dos cartas a los corintios⁴, y dos más dedicadas a las vírgenes; a Ignacio de Antioquía se le atribuyen las cartas a Policarpo, a los efesios, a los magnesios, a los tralianos, a los romanos, a los filadelfios, a los esmirniotas, así como otras más que hoy muchos consideran apócrifas e interpoladas; de Policarpo se ha conservado su carta a los filipenses; de Bernabé también se ha conservado una carta dirigida a sus hijos e hijas espirituales. Otra característica que comparten todos estos textos es la lengua en que se escribieron: el griego koiné⁵, lo que

³ A propósito del autor de la *Didaché* me parece que el siguiente comentario resume el estado de las investigaciones contemporáneas: "Más que de autor de la *Didaché* habría que hablar de autores por la variedad de materiales de diversas épocas que en ella se han dado cita. Por ello es preferible hablar de un compilador del que nada sabemos y que hemos dado en llamar didachista. ...las diversas hipótesis que ven en él a un apóstol o a un doctor de los que testimonia la *Didaché* son arenas movedizas" Juan José Ayán Calvo, *Didaché doctrina apostolorum; epístola del pseudo-Bernabé*, Fuentes patristicas 3, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, p. 70.

⁴ Sobre la atribución a Clemente Romano de la *segunda carta a los corintios* no existe consenso pues ya desde la antigüedad Eusebio de Cesarea, el insigne historiador de la iglesia y consejero del emperador Constantino en el siglo IV, expresó sus dudas al respecto: "...Ha de saberse además que hay una segunda carta que se dice de Clemente, pero no sabemos que se le conozca al igual que la primera, ya que tampoco los antiguos la han utilizado, que sepamos"... *Historia Eclesiástica*, III, 38, 4, texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. Hoy, muchos consideran que la *segunda carta a los corintios* es una homilía, cuya probable fecha de composición fue el años 150 de n. e., es decir, que el texto es posterior a la muerte de Clemente, cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, quinta edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 333.

⁵ El término koiné (κοινή) en griego significa "común", y se ha empleado para designar a la lengua y escritura griegas que se difundieron e impusieron en los territorios conquistados por Alejandro Magno, mismos que fueron "helenizados" por los diádocos (los generales que sucedieron a Alejandro Magno y que dividieron el imperio en reinos). Sobre algunos usos de este término koiné cf. M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the hellenistic World*, Oxford, at the University Press, 1953, pp. 1112-1113; 1145-1147; 1240.

reviste gran relevancia si pensamos en la pertenencia étnica tan heterogénea de este primer *corpus* de intelectuales de la iglesia: de Clemente se dice que era romano; de Ignacio que era sirio; de Policarpo y de Papias que eran de Asia Menor, uno de Esmirna y el otro de Frigia. La trascendencia de que todos ellos hubieran escrito en griego estriba en que paulatinamente fueron conformando un léxico común en el que se sustentaría más tarde la teología católica⁶.

Los demás escritos de los denominados padres apostólicos no pertenecen en rigor a ninguno de los hasta entonces conocidos géneros literarios⁷, y se les puede considerar como innovadores y pioneros de formas y recursos literarios posteriormente muy empleados como la exhortación (*παραινεσις*) y el catecismo (*κατεχισμός*)⁸ -la *Didaché* y los textos atribuidos a Hermas: *Visiones*; *Mandamientos*; *Comparaciones*, son escritos vinculados con estos géneros-, la hagiografía -como *El martirio de Policarpo*- y las explicaciones -como los *fragmentos de Papias*⁹-. Como todo texto pastoral, ninguno de los atribuidos a los "padres apostólicos" polemiza abiertamente con las demás doctrinas contemporáneas a ellos,

⁶ Durante los siglos primero y segundo del Imperio romano la "koiné" ya no constituía la *lingua franca* en el Mediterráneo dado que el gobierno imperial mantuvo una política de bilingüismo en asuntos concernientes a la cancillería: latin-griego, y la obligación de aprender dichas lenguas era limitada a quienes optaban por la ciudadanía romana. A propósito de la diglosia y la poliglosia, así como sus implicaciones en la literatura neotestamentaria cf. Antonio Piñero y Jesús Peláez, "La lengua del nuevo testamento, otros influjos lingüísticos" en *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, ediciones el almendro, 1995, pp. 180-206.

⁷ El lector interesado en la taxonomía de la literatura paleocristiana, así como en una historiografía en torno al problema de los géneros literarios del cristianismo podrá encontrar una clara explicación sobre estas cuestiones en el capítulo "Métodos y aproximaciones al estudio del nuevo testamento" de Antonio Piñero y Jesús Peláez, *op. cit.*, pp. 331-426.

⁸ Es bastante común que en una sola obra converjan varios géneros literarios, por ejemplo en la *Didaché* encontramos elementos característicos de la *παραινεσις* / *parenesis* (= agrupación de exhortaciones) y de la ordenanza eclesiástica (antecedente del derecho canónico). Sobre la complejidad de los géneros literarios en los textos paleocristianos cf. Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, ediciones sigueme, 1991, pp. 63-70; 757-766.

⁹ Dichas explicaciones o interpretaciones fueron denominadas como "exégesis" (*ἐξήγησις*) por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, III, 39; pero considero -al igual que Philipp Vielhauer, *op. cit.*, pp. 795-797- que no es de todo correcto el empleo de dicho término ya que Papias en realidad no comenta textos o tradiciones escritas sino orales (los hoy llamados dichos de Jesús: *τὰ λογία*).

sino que se circunscribe a una tradición, misma que se irá vigorizando en la medida en que se la revista de legitimidad y de autoridad¹⁰. Dicha tradición ha recibido el término técnico de *traditio ab apostolis*¹¹, cuyo argumento puede resumirse de la siguiente forma: La autoridad fue conferida a los obispos a través de los apóstoles, los que a su vez la recibieron de Jesucristo, el hijo de Dios.

En rigor, en ninguno de los textos atribuidos a los padres apostólicos se emplea el término gnóstico, en cambio en varios de los mismos escritos se emplean las expresiones “perverso engaño” (δόλω πονηρῶ)¹²; “mala doctrina” (κακὴν διδασχὴν)¹³; “herejía” (αἵρεσις)¹⁴, “heterodoxia” (ἑτεροδοξία)¹⁵ y “retoños malos, que llevan fruto mortífero” (Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατοφόρον)¹⁶. Con esta amplia variedad de adjetivos calificativos, los padres apostólicos hacían referencia a otras doctrinas que se difundían de manera simultánea a la que ellos, los discípulos de los apóstoles, profesaban y consideraban como la única correcta.

¹⁰ Esta aseveración no sólo se sustenta en mi experiencia en estos temas sino que encuentra precedente en la célebre obra de Philipp Vielhauer, *op. cit.*, p. 248, de donde extraigo la siguiente cita: “Tampoco se basan las pastorales para su argumentación en las formas razonables del pensamiento griego: no entran en diálogo, aborrecen las discusiones como comportamiento típico de los herejes, y se limitan a enfrentar a lo nuevo la tradición como verdad. Las tradiciones se citan, pero no se desarrollan, no obstante, el autor intenta poner de manifiesto su importancia presente”.

¹¹ Con este término Jean Danielou, *Message evangelique et culture hellenistique aux I^{er} et III^{es} siècles*, Turnais, Desclée, 1961, pp 23-67, designa al argumento premisa en que los apologetas se basaron para calificar al resto de los cristianos como herejes ya que estos carecían de *legítima origo*. Entre los primeros escritores eclesiásticos en utilizar el argumento de la tradición apostólica se encuentran Clemente Romano e Ireneo de Lion, cf. Clemente Romano, *Carta primera de san Clemente*, XLII, en *Padres apostólicos*, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, quinta edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.216; Ireneo de Lión, *Contra los herejes, exposición y refutación de las falsas gnosis* (III, 1, 1.), edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, p. 262.

¹² Ignacio, *Carta a los efesios*, VII, 1, en *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, quinta edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 451.

¹³ Ignacio IX, 1, *op. cit.*, p.452.

¹⁴ *Op. cit.*, VI, 2, p.

¹⁵ Ignacio, *Carta a los magnesios*, VIII, 1, *op. cit.*, p. 463.

¹⁶ Ignacio, *Carta a los italianos*, XI, 1, *op. cit.*, p. 472.

Aunque ciertamente los padres apostólicos no utilizaron el término gnóstico, hoy podemos tener certeza de que sus críticas estaban dirigidas en contra de ellos, esto se puede inferir a través del análisis de las doctrinas que brevemente describen antes de aconsejar a sus fieles no involucrarse con ellas. Así, por ejemplo las epístolas que Ignacio de Antioquia dirigió tanto a los esmirnitas como a los tralianos se caracterizan por el rechazo a quienes niegan la naturaleza humana de Jesús y por ende el nacimiento y muerte de su cuerpo: "Tapaos, pues, los oídos, cuando alguien os venga a decir de Jesucristo algo contrario a esto: que es del linaje de David, que es hijo de María, que nació verdaderamente, comió y bebió, fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue crucificado y murió verdaderamente, [...] y también verdaderamente resucitó entre los muertos, resucitándolo su padre"¹⁷...

Otro testimonio similar al anterior es el siguiente:

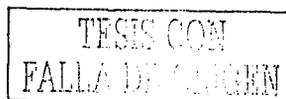
... "lentos de certidumbre en lo tocante a nuestro señor, el cual es en toda verdad del linaje de David, según la carne, hijo de dios conforme a la voluntad y virtud de dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan con el fin de cumplir toda justicia, clavado verdaderamente por amor nuestro en la cruz bajo Poncio Pilato y Herodes Tetrarca"¹⁸...

Lo que en las cartas del padre antioqueno no es más que una vehemente exhortación a no poner en duda la naturaleza humana (corpórea) de Jesús, algunas décadas más tarde, hacia el 180 de n.e., será motivo de grandes controversias entre los apologetas y los maestros gnósticos. Es precisamente la tradición apologética la que emplea el término "docetista"¹⁹

¹⁷ Ignacio, *Carta a los tralianos*, IX, 1-2

¹⁸ Ignacio, *Carta a los efesios*, I, 2

¹⁹ El término docetismo proviene del verbo griego δοκέω (aparentar, parecer, simular), dando origen a los términos δόκησις (apariencia) y δόκηται (que no es otra cosa más que el adjetivo sustantivado que se aplica a los partidarios de la creencia de que el cuerpo de Jesús fue aparente o una ilusión). Para los docetas era impensable que Jesús hubiera tenido un cuerpo real, ya que esto significaría -en opinión de ellos- vincular a Cristo con la materia y por consiguiente con el mal. Sobre este respecto consúltese a Antonio Orbe, *Cristología gnóstica, introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, pp. 380-412.



para denominar a los partidarios de dicha creencia. De acuerdo a Ireneo, obispo de Lión, fue Saturnino -discípulo de Menandro- quien introdujo la doctrina sobre la aparente naturaleza corpórea de Jesús:

... " Τὸν δὲ Σωτῆρα ἀγέννητον
ὑπέθετο, καὶ ἀσώματον καὶ
ἀνειδέον, «δοκῆσει» δὲ
ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον"

... "[Saturnino -R.S.] Enseñó que el Salvador no fue engendrado, es incorpóreo y sin figura, y que se dejó ver de los seres humanos sólo en «apariciencia»"²⁰.

Existe un fuerte vínculo entre las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía y el testimonio de Ireneo, ya que nos permite establecer una correspondencia histórica en el tiempo y en el espacio: en primer lugar, tanto el autor de las epístolas a los tralianos y a los efesios, Ignacio, así como el supuesto progenitor de la doctrina docetista, Saturnino, son de origen antioqueno ²¹:

²⁰ Ireneo de Lión, *Adversus haereses*, I, 24, 2. Con respecto a esta fuente me sirvo tanto de la edición crítica de Adelin Rousseau, *Contre les hérésies*, édition critique: texte et traduction, Paris, Sources Crétiennes, N° 264, 1979, como de la edición del *Cursus patrologiae graecae*, t. 7, Migne editorem, 1857. Asimismo, me he valido de la versión recientemente realizada al español: *Contra los herejes*, traducción, estudio introductorio, notas e índices por Carlos Ignacio González, México, CEM, 2000. El uso de virgulillas es mío.

²¹ O por lo menos fue en Antioquía en donde tuvo su labor pastoral: ... "Pero de los antioquenos, después de Evodio, primero que fue instituido en el tiempo de que hablamos era muy conocido el segundo: Ignacio" y varios capítulos más adelante se afirma que: ... "Brillaba por ese tiempo en Asia Policarpo, discípulo de los apóstoles, al que habían confiado el episcopado de la sede de Esmirna los testigos oculares y ministros del Señor. A la vez adquirían notoriedad Papias, obispo también de la iglesia de Hierápolis, e Ignacio, el hombre más célebre para muchos todavía hasta hoy, segundo en obtener la sucesión de Pedro en el episcopado de Antioquía". Ambas citas en Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, III, 22 y III, 26, 1-2. Otro antiguo testimonio de esta misma tradición lo encontramos en el *Panegirico* de Juan Crisostomo, cuya versión en español puede consultarse en Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, *op. cit.*, pp.617-630.

...“Ex iis Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea, quae est apud Daphnen, et Basilides, ocasiones accipientes, distantes doctrinas ostenderunt: alter quidem in Syria, alter vero in Alexandria”.

...“De estos [Simón el mago y su discípulo Menandro -R.S.] salieron Saturnino, quien fuera de Antioquia, la que está por Dafne, y Basilides. El uno en Siria y el otro en Alejandria tuvieron ocasión de enseñar doctrinas diferentes”²².

En segundo lugar, existe una correspondencia temporal, dado que a Ignacio se le considera sucesor de la generación apostólica, lo mismo que a Saturnino se le considera sucesor de Simón el Mago, de quien se dice que predicaba en Samaria cuando llegaron a esas tierras los apóstoles (*Hechos* 8, 8.).

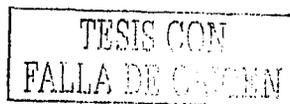
De la contemporaneidad de estos eventos infero que la doctrina docética debió haber sido difundida por los pueblos del Asia Menor entre los años 90 y 110 de n. e.

Para algunos estudiosos contemporáneos como Daniel Ruiz Bueno el cuarto evangelio, el de Juan, puede considerarse como un antecedente que se antepone a la doctrina docética: ...“La herejía docética debe remontarse ya, siquiera en su forma menos elaborada, a los días mismos de los apóstoles, pues contra ella dispara San Juan cuando tan insistentemente exige, como signo de espíritu de Dios, la confesión de que Jesús vino en carne”²³.

Tal afirmación resulta propicia para la presente investigación, ya que la crítica literaria ha establecido desde el siglo XIX como probable fecha de composición del *Evangelio de*

²² Ireneo, *op. cit.*, I, 24, 2.

²³ Daniel Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 418.



Juan la de los años 90 al 95 de n. e.²⁴, intervalo de tiempo que coincide con el que yo propongo como fecha de aparición de la doctrina docética.

Ahora bien, la postura docética no es privativa de un grupo gnóstico en particular, Ireneo la atribuye a otros muchos maestros y corrientes gnósticas, por ejemplo a Marción²⁵, a quién pregunta: ...“¿Cómo se presentó a sí mismo como Hijo del Hombre, sino tras haber asumido la generación propia de los seres humanos? ¿Cómo podría perdonarnos los pecados que cometemos contra nuestro Dios y Creador, si no era la suya verdadera carne, sino que sólo aparentaba ser un hombre?”²⁶. Aunque ciertamente Marción y los valentinianos ya no corresponden al periodo de los padres apostólicos y sus doctrinas ya se distinguen por un elaborado sustento teológico, mismo que tendremos oportunidad de examinar en los siguientes capítulos.

Finalmente, para terminar con el ejemplo de la doctrina docética a la que los padres apostólicos ya aluden y posteriormente los apologetas atribuyen a casi todos los sistemas gnósticos quisiera hacer referencia a los documentos de Nag-Hammadi²⁷, en los que se encuentran abundantes referencias a la convicción que impera entre muchos de los grupos gnósticos respecto a la *aparente* naturaleza humana (cuerpo) de Jesús.

Entre los documentos del primer códice se encuentra el llamado *Evangelio de la verdad*²⁸, en él encontramos una declarada postura docética:

²⁴ Cullmann, en su estudio sobre la composición de los textos evangélicos afirma que: ...“no se puede más que admitir con respecto a la composición del evangelio [de Juan -R.S.] que una fecha posterior a los años 90-95”. Cf. Oscar Cullmann, *Introduzione al nuovo testamento*, Bologna, il Mulino, 1992, p. 55. Las traducciones del italiano al español son mías.

²⁵ Hasta hoy los estudios más especializados sobre Marción siguen siendo los de Adolf Von Hamack, *Outlines of the History of Dogma*, Etrarr King Press, 1957, pp. 74-124, entre otros muchos trabajos.

²⁶ Ireneo, *op. cit.*, IV, 33, 2.

²⁷ Sobre el descubrimiento de estos documentos, su contenido y los estudios sobre los mismos se hablará más adelante (*infra*, pp. 60-70).

²⁸ *El evangelio de la verdad* forma parte del llamado “Codex Jung”, único que llegó -por medio del contrabando- a tierras europeas y con ello dio origen en los años cincuenta a las primeras traducciones de los textos de Nag-Hammadi. Este texto no tenía un título por lo que sus primeros editores tomaron la decisión de utilizar las primeras palabras del texto ... “*este es el evangelio de la verdad*”... para titularle, dicha decisión fue más que afortunada, ya que Ireneo, el apologeta, atribuye a los valentinianos la utilización de un texto al que

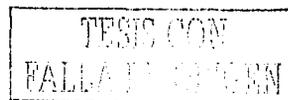
...“ellos [los hilicos²⁹—R. S.] no percibían su imagen real por lo que no le reconocieron. Él [Jesús —R. S.] de hecho vino en una carne aparente, sin ningún impedimento a su venida, ya que ésta [la carne aparente —R. S.]] era incorruptible”³⁰.

De todo lo anterior podemos concluir que, si bien es cierto que los “padres apostólicos” jamás hicieron una mención explícita de aquellos a los que consideraron sus adversarios en la fe, también es cierto que las lacónicas descripciones que realizaron de las doctrinas de las que querían alejar a sus correligionarios resultan suficientes para los fines prácticos de la presente investigación: establecer una relación directa entre las preocupaciones de los “padres apostólicos” y las acciones defensivas de sus sucesores, los apologetas, frente a las cada vez más numerosas escuelas gnósticas.

llaman “el evangelio de la verdad” (*Adversus haereses*, III, 11, 9). Los especialistas que han examinado este documento opinan que por su contenido doctrinal bien puede catalogarse de valentiniano (a este respecto cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile de Verité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, 1962, p.35.), asimismo suponen que la lengua original en que fue escrito debió haber sido el griego, lo que nos parece más que evidente ya que no tenemos ninguna noticia de que Ireneo, quien dice haber examinado la doctrina desde sus orígenes, haya leído la versión en copto de la que nos ha llegado copia. A propósito del copto y sus dialectos, así como de los estudios especializados en dilucidar la lengua “original” en que pudieron haber sido escritos los códices descubiertos en Nag-Hammadi, cf. Хосроев А. Л., Четвергун А. С., Исследования по грамматике копского языка, Москва, 1986, сс. 3-51. Todas las referencias a la bibliografía rusa en esta investigación serán transcritas y traducidas por mí: [Xosroev A. L. y Chetvergun A. S. Investigación en torno a la gramática copta, Moscú, 1986, pp. 3-51].

²⁹ Con este término los valentinianos se referían a las personas desprovistas de espíritu y por lo tanto de gnosis, es decir, de capacidad de conocer a Dios. El término literalmente significa “los de la materia”.

³⁰ A partir de esta primera nota todos los documentos de Nag-Hammadi serán citados de la siguiente forma: N.H.C. serán las siglas que se empleen para referirse a la edición facsimilar de los Códices de Nag-Hammadi realizada en Leiden bajo los auspicios de la UNESCO, en todos los casos irán acompañadas de un número romano que indica el número del volumen de la colección, así como de un número arábigo que hace referencia al número de documento contenido en el volumen; las siglas N.H.S. se utilizarán para hacer referencia a los volúmenes especializados en estudios sobre los códices de Nag-Hammadi. La traducción al español de los documentos de Nag-Hammadi que se empleará en esta investigación será la que yo realice, auxiliándome de las versiones en ruso, francés, inglés, italiano y español que ya existen.



1.1.2. Los apologetas.

El término apología es muy anterior a la era cristiana, los atenienses lo emplearon para hacer referencia al discurso que todos los acusados –o sus representantes- podían proferir en calidad de defensa frente a sus acusadores ante un jurado. Este tipo de discurso también fue asimilado por el sistema de justicia romano, su principal objetivo era la persuasión retórica de quienes escuchaban y debían emitir un veredicto.

Durante los siglos segundo y tercero los intelectuales del cristianismo apostólico (catolicismo) adoptaron el discurso apologético para hacer frente a la creciente hostilidad con que la sociedad imperial romana trataba a los cristianos, pero ¿acaso todos los cristianos eran iguales? ¿todos merecían ser perseguidos por la justicia romana? Es claro que a los ojos de los gentiles y de los gobernantes no había ninguna diferencia entre la amplia gama de vertientes cristianas, por ello la primera labor de los apologetas fue la de marcar, a través del argumento y la explicación, las diferencias entre la doctrina que ellos profesaban y la del resto de los cristianos. En este sentido lo que Philipp Vielhauer dice acerca de un pasaje apologético de Pablo en su epístola a los tesalonisenses se podría considerar como un antecedente de la situación que estoy tratando de describir:

La actividad de los misioneros cristianos se asemejaba exteriormente en muchos aspectos a la propaganda filosófica y religiosa de entonces (¡cf. Hech, 17, 18!). De aquí surgió la necesidad para los evangelizadores de distanciarse de los filósofos ambulantes, falsos profetas y magos vagabundos [...] También Pablo se percató pronto de esta necesidad, llevando a cabo tal distanciamiento no sólo epistolarmente, sino también en la predicación. En este contexto hay que entender 1 Tes. 2, 1-12: la apología no es una polémica contra intrigas del adversario, sino una delimitación frente a fenómenos similares del entorno³¹.

³¹ Philipp Vielhauer, *op. cit.*, p. 103.

Ahora bien, asumiendo como cierto que el primer objetivo de la apologética cristiana fue el evidenciar las profundas diferencias que existían entre los diversos movimientos religiosos de la época, y más particularmente entre las diferentes posturas en el interior del cristianismo, tendríamos que preguntarnos si acaso todos los apologetas dan testimonio de los movimientos gnósticos, si los apologetas consideran como cristianos a los gnósticos y si el estado romano cambió de postura como resultado de la apologética católica (*infra*, cap. IV).

Los historiadores de la literatura paleocristiana generalmente dividen a los apologetas en grupos, basándose en diferentes criterios tales como: la lengua en que escribieron (griegos o latinos)³², la ubicación geográfica de su labor apologética y por lo tanto su adscripción a una preocupación dogmática en específico (africanos, capadocios, alejandrinos, griegos, romanos, etc.)³³, o bien por el sujeto o grupo interlocutor de las apologías (heresiólogos, antijudaizantes, antifilósofos, etc)³⁴. Para la presente investigación me valdré del último de los criterios enunciados.

Los apologetas fueron muchos y sus plumas fueron sorprendentemente prolifas, y aunque no se han conservado todos sus textos sí han llegado hasta nosotros varios de ellos, los que a decir de Quasten bien pueden considerarse las primeras obras teológicas del catolicismo³⁵. De este océano de literatura sólo nos serán útiles algunas obras de Justino, de Ireneo, de Tertuliano, de Hipólito Romano y de Clemente de Alejandría. Con la única excepción de Justino, todos los demás dedican sendos tratados a la explicación de los sistemas gnósticos contrarios a la doctrina católica. Justino, en cambio, nos será de gran

³² Un ejemplo del empleo de este tipo de criterio lo podemos encontrar en la obra de Л. И. Карсанин, *Святые Отцы и Учители Церкви*, Москва, МГУ, 1994, сс. 38-46. Transcripción y traducción: [L. P. Karsavin, *Los santos padres y maestros de la Iglesia*, Moscú, Universidad Estatal de Moscú, 1994, pp. 38-46].

³³ Un ejemplo de dicha clasificación lo podemos encontrar en la obra de Ramón Trevijano, *Patrología*, segunda edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 77-174.

³⁴ Un ejemplo de clasificación con base en este criterio se aprecia en: Berthold Altaner, *op. cit.*, pp. 136-142.

³⁵ Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 182.



auxilio cuando exploremos las relaciones entre el estado romano y el cristianismo católico.

En las siguientes páginas daré a conocer los datos más relevantes sobre las obras apologeticas que serán de utilidad para los capítulos segundo y tercero de esta investigación en dónde se realizará un análisis hermenéutico tanto de los textos apologeticos como de los de Nag-Hammadi con el fin de establecer la dependencia dialógica entre los mismos, la que a su vez tuvo como resultado la formulación de los cánones de fe en el concilio niceno del año 325. De ninguna manera se pretende en este apartado hacer algún análisis de las fuentes, es mi única intención presentar un cuadro de los principales escritos que dejaron testimonio de las doctrinas gnósticas, así como examinar el horizonte cultural desde el cual los apologetas no sólo construyeron su discurso, sino que asentaron las bases de la teología católica.

De entre las principales obras apologeticas que utilizaré en esta investigación se encuentra la de Ireneo obispo de Lión. Los datos biográficos que se tienen sobre él son sumamente escasos: no hay certeza ni en el dónde y ni en el cuándo nació y murió. Sabemos, porque el propio Ireneo lo declara³⁶, que durante su infancia vivió en Asia Menor, en dónde conoció a Policarpo³⁷ –el obispo de Esmirna, instituido por Juan el Evangelista³⁸–, de aquí que muchos suponen que nació y vivió en alguna de las ciudades de Asia Menor. De acuerdo al epilogo del *Martirio de Policarpo* que hoy se conserva en la biblioteca del Sínodo de Moscú³⁹, Ireneo estuvo en Roma mientras Policarpo sufría el martirio. Con

³⁶ Ireneo, *op. cit.*, III, 3, 4.

³⁷ Esto se infiere de la carta que Ireneo le dirigió al romano Florino, la que Eusebio reproduce integra en su *Historia Eclesiástica* V, 20, *op. cit.*

³⁸ De acuerdo al testimonio de Tertuliano, *Les prescriptions contre les hérétiques*, XXXII, Paris, chez Louis Vives, libraire-éditeur, 1852, p. 367.

³⁹ El *Martirio de Policarpo* nos ha llegado a través de una breve narración en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cearea (IV, 15, 9-45) que ha pasado por una pequeña obra en varias versiones manuscritas de la Edad Media. De entre estos manuscritos sobresale el *Códice de Moscú 390*, ya que a diferencia de los demás contiene un singular epilogo en donde se hace referencia a Ireneo de Lión: "...También se refiere en los escritos de Ireneo que en el mismo día y hora en que Policarpo sufría el martirio en Esmirna, Ireneo que se encontraba en Roma, oyó una voz como trompeta que decía: «Policarpo ha sufrido el martirio»". Hoy casi todos los estudios y traducciones al español sobre el *Martirio de Policarpo* incluyen el epilogo del *Códice de Moscú*, cf. Daniel Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 689. A propósito de la ubicación del *Códice de Moscú*, me parece un dato curioso que Juan José Ayán Calvo, *Fuentes Patristicas I*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1991, p. 243

respecto a la fecha del Martirio hay consenso en que debió haber ocurrido en el año 156, lo que a algunos hace suponer que Ireneo debió de haber nacido hacia el año 140 de n.e.

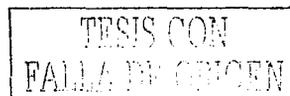
El siguiente dato biográfico nos lo brinda Eusebio de Cesarea, cuando reproduce *La carta de los mártires* que la comunidad de Lión envió a Eleuterio, obispo de Roma, a través de Ireneo, a quien ya se mencionaba como presbítero⁴⁰. Esto debió haber ocurrido entre los años 174 y 177, ya que como producto de las persecuciones decretadas por Marco Aurelio murió Fotino, entonces obispo de Lión, razón por la que Ireneo fue enviado de regreso, con el cargo de obispo, para la dirección de la comunidad lionesa. El que Ireneo haya sido distinguido con la dignidad de obispo queda confirmado con el testimonio que Eusebio brinda a propósito de la controversia surgida con respecto a la fecha en que debía de celebrarse la pascua: ...“También sobre el mismo punto se conserva asimismo otro escrito de los reunidos en Roma, que muestra a Victor como obispo; y también otro de los obispos del Ponto a los que presidía Palmas, que era el más antiguo, y otro de las iglesias de la Galia, de las que era obispo Ireneo”⁴¹. Lo que significa que durante el pontificado de Victor (189-198) Ireneo ya era obispo de Lión.

Pero Ireneo no se limitó a los asuntos internos de la comunidad a su cargo, sino que intervino prontamente durante el conflicto que hoy se denomina “cuartodecimana”⁴², tratando de evitar que surtiera efecto la excomunión que el obispo de Roma había lanzado contra las comunidades cristianas del Asia por no celebrar la Pascua al igual que las comunidades de Europa. Eusebio cuenta al respecto: ...“Ireneo está a favor de celebrar

⁴⁰ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, V, 1-4

⁴¹ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, V, 23, 3.

⁴² El problema sobre el día en que debería celebrarse la pascua se puede resumir de la siguiente forma: para las iglesias occidentales encabezadas por Roma era claro que se debía celebrar siempre en el domingo consecutivo del 14 Nisan de acuerdo al calendario judío, o lo que es lo mismo el primer domingo de luna llena después del equinoccio de primavera. Pero a las comunidades orientales encabezadas por Esmirna, Antioquía y Alejandría les parecía que la celebración de la pascua debía de realizarse siempre el segundo día posterior al 14 Nisan, independientemente del día de la semana en que esto sucediera. Para mayor información al respecto cf. Bernardino Llorca, *et al.*, *Historia de la Iglesia católica I. Edad antigua*, séptima edición, Madrid, 1996, pp. 282-283.



únicamente en domingo el misterio de la resurrección del Señor; sin embargo, con muy buen sentido, exhorta a Víctor a no amputar iglesias de Dios enteras sólo porque habían observado la tradición de una antigua costumbre⁴³...

De la lista que Eusebio realizó sobre los escritos atribuidos a Ireneo⁴⁴ han llegado hasta nuestros días sólo dos de sus obras: a) *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis*, obra mayormente conocida por su título abreviado en latín: *Adversus haereses*⁴⁵; así como la b) *Demostración apostólica*⁴⁶. En esta última no hay una exposición de los sistemas gnósticos, por lo que el mismo autor remite a su otra obra cada vez que menciona a alguno de los sistemas gnósticos, por ello la *Demostración apostólica* sólo me será de utilidad cuando en los siguientes capítulos intente establecer una línea de evolución en la formulación de los cánones de fe. Por el contrario, el *Adversus haereses* será una de las más valiosas herramientas para esta investigación, pues aunque el propio Ireneo indica en su prólogo que la obra tiene como objetivo dar respuesta a la insistente petición de su amigo sobre una exposición y refutación del sistema valentiniano, lo cierto es que el apologeta no se circunscribe a tal cometido, sino que por mucho le rebasa como a continuación se evidencia:

En primer lugar, Ireneo intenta establecer una genealogía entre los muchos sistemas gnósticos, lo que significa que estableció líneas de dependencia doctrinal entre ellos. Así, por ejemplo, Ireneo introduce la idea, de que el origen de todos los sistemas gnósticos se remonta a la persona de Simón el Mago –de quien se dice fue contemporáneo a los

⁴³ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, V, 24, 11.

⁴⁴ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, V, 7, 1; 20, 1; 24, 11; 26.

⁴⁵ Aunque el original debió haber sido escrito por Ireneo entre los años 180 y 190 de n.e. en lengua griega (koiné) (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδοδόμου γνώσεως), lo cierto es que sólo nos ha llegado su versión en latín, así como algunos fragmentos en griego, siríaco, armenio y lenguas eslavas. Para más detalle al respecto cf. Johannes Quasten, *op. cit.*, pp. 287-314.

⁴⁶ *Ibidem*

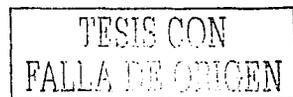
apóstoles⁴⁷-, y que a través de los discípulos de éste –Menandro, Saturnino y Basilides- se difundieron por el mundo las escuelas gnósticas. Éstas no mantuvieron la unidad debido a que no existía un dogma, una verdad o creencia inmutable entre ellas, por la ausencia de tal principio de identidad continuaron multiplicándose y diferenciándose: ...*velut a terra fungi*⁴⁸

En segundo lugar, el *Adversus haereses* ofrece una invaluable información sobre la producción literaria de aquellos años, nos menciona y describe obras que los gnósticos utilizaban por reconocerlas como inspiradas por Dios, obras que permanecieron extraviadas durante centenares de años y que sólo en los recientes hallazgos arqueológicos han aparecido con títulos idénticos a los mencionados por Ireneo⁴⁹ y contenidos afines a los descritos por el heresiólogo.

Además, en el *Adversus haereses* se realizan descripciones –desde la formación apostólica de Ireneo (con todo lo que esto pueda implicar)- sobre las enseñanzas de los maestros gnósticos y algunos ritos practicados en las comunidades gnósticas. También se dan algunos datos biográficos sobre líderes (tanto hombres como mujeres) de aquellas comunidades gnósticas.

La obra de Ireneo había sido hasta los recientes hallazgos del invierno de 1945 en el territorio sur de Egipto, en Nag-Hammadi, una de las principales herramientas para el estudio de la religiosidad en el imperio romano durante las primeras dos centurias de nuestra era.

Otro importante apologeta fue Hipólito, de quien sabemos que escribió gran cantidad de obras en lengua griega no obstante que él haya radicado en Roma; una tradición tardía del



⁴⁷ Cf. *Hechos* 8, 4-25. En *Nuevo testamento trilingüe*, edición crítica de José M. Bover y José O'Callaghan, tercera edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 663-666.

⁴⁸ Cómo hongos en la tierra, Ireneo, *op. cit.*, XXIX, 1.

⁴⁹ Sirva de ejemplo el *Evangelio de la Verdad* (*Adv. Haer.*, III, 11, 9) que se encuentra entre los documentos que integran el primer códice de la "biblioteca" de Nag-Hammadi.

siglo IX lo consideró discípulo de Ireneo⁵⁰, lo cierto es que Hipólito fue un contemporáneo menor de Ireneo (se considera que debió haber muerto en el año 235).

Jerónimo, el traductor de la *Biblia* al latín (la *Vulgata*), menciona en su catálogo de los *Hombres ilustres* a Hipólito⁵¹, afirmando que fue obispo de una iglesia -aunque no pudiera precisar el nombre de la misma-. Hoy sabemos que dicha iglesia fue Roma, de donde no sólo fue obispo sino también su primer antipapa entre los años de 225 y 235, bajo los pontificados de Calixto y Ponciano. Esta información -repetida por casi todos los eclesiólogos- tiene su fundamento tanto en el epitafio que el papa Dámaso I le dedicara, como en la inscripción de una estatua en honor de Hipólito que data del siglo III⁵², y que fue hallada en el cementerio subterráneo de vía Tiburtina en Roma en el año 1551:

...“Influente sacerdote romano, enemigo de Calixto y cismático. En el año 235 fue desterrado a Cerdeña junto con el Papa Ponciano. Habiéndose reconciliado con Ponciano murió en el exilio. Sus restos fueron trasladados a Roma, en dónde han sido objeto de veneración.”



Estatua de Hipólito, siglo III.
Biblioteca Vaticana.

⁵⁰ La referencia se encuentra la obra de Focio, *Biblioteca*, códice 121. Cf. *Bibliothèque*, Texte établi et traduit par René Henry, t. 1-2, Paris, 1959-1960.

⁵¹ *De viris illustribus*, 61. En *Oeuvres de Saint Jérôme*, Paris, publiée par M. Benot Matougues, Destez, 1838, p. 14.

⁵² Entre los estudiosos que no admiten toda la información contenida en dicha inscripción se encuentra el filólogo, teólogo e historiador ruso Ivanzov-Platonov, quien en el siglo XIX propuso una original teoría que mereció su publicación en 1877. Dicha teoría se podría resumir de la siguiente forma: Hipólito, habiendo sobrevivido al exilio en Cerdeña, se dirigió al oriente, en donde probablemente conoció a Orígenes. En su vejez Hipólito regresó a Italia en donde padeció el martirio. Para más detalle sobre esta teoría consúltese: Иванцов-Платонов. *Ереси и расколы первых трёх веков христианства*, Москва, 1877, cc. 95-133. Transcripción y traducción [= Ivanzov-Platonov, *Herejias y cismas de los primeros tres siglos del cristianismo*, Moscú, 1877, pp. 95-133].

Además de las obras que Eusebio y Jerónimo atribuyen a Hipólito, hoy algunos especialistas admiten entre los escritos de este autor dos obras anteriormente adscritas a otros intelectuales de los primeros siglos, me refiero a la denominada *Syntagma*⁵³ y a los *Philosophumena*⁵⁴.

Ambas obras serán de capital relevancia para la realización de esta investigación, pues en ellas comienza a desarrollarse el argumento de que los grupos gnósticos no pueden considerarse cristianos por no fundamentar su religiosidad en las sagradas escrituras (cuyo canon ya había sido más o menos establecido por Ireneo), sino que ellos son herederos (tergiversadores) de los filósofos griegos, a los que también se critica por jamás ponerse de acuerdo y ofrecer cada uno de ellos *su verdad*.

La «refutación» que emprendió Hipólito contra los «herejes» le obligó a conocer más de cerca la doctrina de éstos, por lo que consultó los libros que ellos leían, mismos que cita para criticarles. Gracias a este método, no sólo nos han llegado los títulos de algunas obras gnósticas como el *Evangelio de los egipcios*⁵⁵ -encontrado entre los documentos del tercer códice de Nag-Hammadi-, sino que al reproducir algunos fragmentos de aquellas obras

⁵³ A mediados del siglo XIX, los especialistas en literatura paleocristiana se percataron de que la obra entonces conocida como *Libellus Pseudo-Tertuliani* (librillo del pseudo Tertuliano) coincidía en contenido y descripción con la que Focio, patriarca de Constantinopla (859-867 y 877-886) había atribuido a Hipólito: "...leí el librillo de Hipólito, discípulo de Ireneo; esta obra (ΣΥΝΤΑΓΜΑ) contra 32 herejías empieza con los docetistas y termina con Noeto y los noecianos". Cf. Focio, *op. cit.*, 121. Efectivamente el *Libellus Pseudo-Tertuliani* es una pequeña obra, hasta entonces considerada como una continuación de otra obra mayor de Tertuliano: *De praescriptionibus*, que efectivamente tiene muchos puntos de coincidencia con la descripción de Focio (en el *Libellus* se mencionan 31 herejías, empezando con los docetistas y terminando con Víctor, cabecilla de los patripasianos). Además se piensa en la actualidad que el *libellus* o *syntagma* bien podría ser aquella obra que Eusebio y Jerónimo registraron con el título de *Contra todas las herejías*, información más detallada a este respecto cf. J.-C., Freduille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

⁵⁴ La obra *Philosophumena* (Exposición de las doctrinas filosóficas) es más conocida por su título en latín: *Refutatio omnium haeresium* (se emplea aún más su abreviatura *Ref.*). Esta obra había sido atribuida hasta mediados del siglo XIX a Orígenes, pero desde el descubrimiento de los libros IV y V en 1842, y del análisis filológico y doctrinal a que fue sometida toda la obra, se consideró que el probable autor de la misma fuera Hipólito. La polémica continúa al respecto.

⁵⁵ Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, V, 7. Ed. By Miroslav Marcovich, Berlin-New York, 1986.

gnósticas ha brindado a los modernos valiosas herramientas para la difícil tarea de “identificación” y “filiación” de textos. Algunos de los investigadores contemporáneos como Jean Doresse han creído que la “biblioteca” de Nag-Hammadi debió haber sido una colección de los textos usados por los sethianos⁵⁶ descritos por Hipólito⁵⁷ y posteriormente -y con mayor profundidad- por Epifanio⁵⁸.

Los últimos escritores eclesiásticos de lengua griega que tomaremos como referencia en esta investigación serán los teólogos alejandrinos Clemente y Orígenes, de quienes se dice que fueron maestro y discípulo respectivamente⁵⁹ y que tuvieron muy destacada participación en la vida intelectual de la iglesia oriental durante la segunda mitad del siglo segundo y la primera del tercero. Los datos biográficos que se conservan sobre Clemente son muy escasos: no es egipcio de nacimiento sino probablemente ateniense⁶⁰; en su juventud realizó estudios de filosofía en varias escuelas sin sentirse satisfecho; se convirtió al cristianismo y viajó por varias partes del Mediterráneo (Italia, Sicilia, Palestina y Egipto) escuchando a los grandes maestros del cristianismo, hasta que en Egipto conoció a Panteno⁶¹ -quien fue célebre por haber fundado la primera escuela de catecúmenos de la que se tienen noticias- y le sucedió en la dirección de dicha “escuela”. Clemente compuso varias obras, todas, incluyendo las apológicas, con fines didácticos⁶². De los textos por él escritos nos serán de gran ayuda dos:

⁵⁶ Cf. Jean Doresse, *The secret Books of the Egyptian Gnostics*, London-New York, 1960, pp. 249 ss.

⁵⁷ Hipólito, *op. cit.*, V, 19-22.

⁵⁸ Epifanio, Panarion, XXXIX en: *The Phanarion of Epiphanius of Salaminis*, transl. By Frank Williams, Brill, 1987.

⁵⁹ Cf. Eusebio de Cearea, *op. cit.*, VI, 6.

⁶⁰ Epifanio, *op. cit.*, XXXII, 6.

⁶¹ Cf. Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, V, 11, 4; cf.: Clemente de Alejandria, *Stromata*, 1 en: Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Von Otto Stahlin, II vols., Berlin, 1960, 1970.

⁶² Entre esas obras se encuentran el *Pedagogo* y el *Protréptico* que, junto con los *Stromata* son considerados por algunos como obras que conformaban una trilogía cf. María Consolación Isart Hernández, *Clemente de Alejandria. Protréptico*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, n° 199, 1994, p. 9.

a) Los *Stromata* (Στρωματεῖς = los tapices). Son una colección de diez libros, de los que nos llegaron ocho, en donde Clemente intenta conciliar la filosofía (la razón) con la teología (la fe). Aunque en tiempos anteriores esto ya había sido intentado por Filón de Alejandría, lo cierto es que tal actitud es inédita entre los intelectuales cristianos. Para evitar contradicciones con su comunidad Clemente explica que el apóstol Pablo no prohibió todo tipo de filosofía sino sólo la «mala», de la que los gnósticos son exponentes. Clemente nos ofrece una detallada descripción de los grupos gnósticos que proliferaron en Egipto y, al igual que otros apologetas, menciona y cita la obra escrita de ellos, entre los textos que él atribuye a los gnósticos está el *Evangelio de los egipcios*⁶³, mismo que aparece entre los documentos de Nag-Hammadi.

b) Los *Excerpta ex Theodoto* (fragmentos o extractos de Teodoto, es decir, citas de la obra de Teodoto). Son una importantísima colección de dichos que Clemente atribuye al principal discípulo de Valentín: Teodoto. La obra es fragmentaria y carece de argumento o de elementos que vinculen las diferentes partes entre sí. Resulta de difícil lectura, se empleará ocasionalmente en esta investigación⁶⁴.

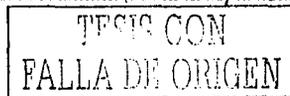
Con respecto a Orígenes se podría afirmar que es el autor eclesiástico de quien más datos biográficos se han conservado⁶⁵. Asimismo, en opinión del profesor Posnov, Orígenes fue el primer autor eclesiástico cuya obra “no se vio limitada por la labor apologética”⁶⁶ por lo que sería inadecuado circunscribirle a las filas de los apologetas ya que lo más representativo de su obra pertenece a otro género conocido como exegético. No obstante,

⁶³ Clemente de Alejandría, *op. cit.*, III, 9, 63; 12, 92.

⁶⁴ Uno de los mejores trabajos de edición de estos extractos, acompañado por un valioso aparato crítico es el realizado por Sagnard, *Extraits de Théodote*, texte grecque, introduction et notes par F. Sagnard, Paris, 1948.

⁶⁵ El obispo de Cesarea le dedica varias páginas de su obra, cf. Eusebio, *op. cit.*, VI, 2-8, 16, 19. Asimismo Jerónimo, *op. cit.*, 54 le dedica a Orígenes el más amplio apartado biográfico de toda la obra.

⁶⁶ М. Э. Поснов. *История христианской церкви (до разделения церквей - 1054)*. Брюссель, 1967, с. 186. Transcripción y traducción [= M. E., Posnov, *Historia de la iglesia cristiana (hasta la separación de las iglesias en 1054)*, Bruselas, 1967, p. 186].



dentro de la vasta producción escrita de Orígenes podemos encontrar obras apologéticas de gran relevancia, de entre ellas nos será de utilidad la que lleva por título *Contra Celso*. Esta obra no está dirigida en contra de un maestro gnóstico, sino en contra de un influyente filósofo de aquella época, la relevancia de esta obra radica en que a través de ella podemos formarnos una idea sobre la impresión que la gente culta del imperio romano tenía sobre el cristianismo –concepto que no marcaba distinción entre católicos y gnósticos- como tendremos oportunidad de explicar en el siguiente apartado de este capítulo dedicado a los filósofos que en aquellas épocas dejaron algún testimonio sobre los sistemas gnósticos (*infra* 35-50 pp.).

Para dar fin al apartado dedicado a las fuentes eclesiásticas que dejaron testimonio sobre los movimientos gnósticos y que serán de utilidad para esta investigación sólo hace falta referirnos a Tertuliano, apologeta africano (cartaginés) de lengua latina. Tertuliano ocupa un lugar muy particular entre los escritores eclesiásticos ya que por un lado él fue el más celoso defensor de las costumbres apostólicas hasta que su extremo rigorismo lo llevó a un abierto conflicto con la jerarquía de la iglesia romana; por otra parte, Tertuliano es el más representativo de los apologetas en lengua latina, lo que significa que se le puede considerar el fundador del léxico eclesial y teológico del que la iglesia católica hasta hoy se sigue sirviendo⁶⁷.

Tertuliano, tanto en su faceta apologética como en la herética (primero se volvió montanista⁶⁸ y posteriormente fundó su propia comunidad: los tertulianos⁶⁹), es una valiosa fuente para el estudio de los sistemas gnósticos de finales del siglo segundo e inicios del

⁶⁷ Con respecto a esto Jean Daniélou, *Les origenes du christianisme latin*, Paris, 1991, p. 282. Afirma que: "...La terminología implementada por Tertuliano no sólo fue independiente de la utilizada en las escuelas griegas de filosofía, sino que fue original hasta el punto de crear neologismos". Las traducciones del francés al español para esta investigación han sido realizadas por mí.

⁶⁸ Jerónimo, *De viris illustribus*, en: *op. cit.*, 53.

⁶⁹ Agustín, *De haeresibus ad Quodvuldeum*, 86. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 42, col. 46, Paris, Migne, 1859.

siglo tercero. Lo poco que se sabe de su vida es principalmente por el testimonio que Jerónimo dejó sobre él en su catálogo *Sobre los hombres ilustres*, así como los pasajes autobiográficos que nos legó en sus obras. Es curioso el silencio casi absoluto que sobre él guarda Eusebio en su *Historia Eclesiástica*.

Tertuliano nació en el seno de una familia gentil, su padre fue centurión; posiblemente recibió una buena educación (al menos tenía dominio de las lenguas latina y griega⁷⁰, así como un profundo conocimiento del derecho romano⁷¹). Las causas y el momento de su conversión al cristianismo son ignoradas, pero se suelen datar hacia finales del siglo II, poco antes de ser ordenado presbítero⁷² y de dar inicio a su labor apologética.

La mayor parte de los especialistas consideran que alrededor del año 210 Tertuliano rompió sus vínculos con la iglesia apostólica (católica), las causas de esto fueron: ...“la envidia y envilecimiento de los clérigos de la iglesia romana”⁷³. En la opinión del Profesor Posnov “las diferencias entre Tertuliano y la iglesia fueron exclusivamente en el ámbito de las prácticas éticas, mas no en la esfera teológica”⁷⁴.

La actividad de Tertuliano no disminuyó con su separación de la iglesia, continuó escribiendo tratados, aunque en éstos predominaban cada vez más sus preocupaciones por las «buenas costumbres». La obra de Tertuliano que ha llegado hasta nuestros días se divide en tres grandes grupos⁷⁵:

⁷⁰ Tertuliano, *Adversus Praxean*, 3. En: *Oeuvres de Terullien*, traduits en français par m. Genoude, Paris, 1852.

⁷¹ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, II, 2, 4.

⁷² Jerónimo, *De viris illustribus*, en: *op. cit.*, 53.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ М. Э. Поснов. Гностицизм IIого века и победа христианской церкви над ним. Брюссель. 1991. с. 736. Transcripción y traducción [= M. E. Posnov, El gnosticismo del segundo siglo y la victoria de la iglesia cristiana sobre él, Bruselas, 1991, p. 736].

⁷⁵ Me apego a la clasificación hecha por J.-C., Freduille, *op. cit.*, 487-488.

1. Periodo en que perteneció a la iglesia católica (197-207):

- *Ad Martyres.*
- *De Testimonio Anima.*
- *Adversus Iudaeos.*
- *Ad Nationes I, II.*
- *De Praescriptione Haereticorum.*
- *De Culto Feminarum I, II.*
- *Ad Uxorem I, II.*

2. Período bajo la influencia montanista (207-212):

- *Adversus Marcionem.*
- *Adversus Valentinos.*
- *De Anima.*
- *De Carne Christi.*
- *De Idolatria.*
- *De Resurrectione Carnis.*
- *De Exhortatione Castitatis.*
- *De Virginibus Velandis.*
- *De Corona.*
- *Ad Scapulam.*

3. Periodo en que funda su propia comunidad (213-217. ¿?):

- *De Fuga in Persecutione.*
- *Adversus Praxean.*
- *De Monogamia.*
- *De Pudicitia.*
- *De Pallio.*
- *De Ieiunio Adversus Psychicos.*

De entre este amplio espectro de obras sólo se utilizarán para esta investigación tres de ellas: *De Praescriptione*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Valentinos*.

En *De Praescriptione* Tertuliano desarrolla sus célebres argumentos *a priori* contra los herejes (esencialmente grupos gnósticos). Estos argumentos se fundamentan en las siguientes premisas:

- a) La verdad [de la que la iglesia es depositaria -R.S.] es anterior a la mentira [la que es representada por las herejías -R.S.], ya que ella proviene de Dios mismo [y se manifestó a los hombres a través de Jesucristo -R.S.] y llegó hasta nosotros a través de la tradición apostólica [de la que la iglesia se dice continuadora -R.S.]⁷⁶.
- b) La herejía es una imitación de la verdad divina, ella se caracteriza por la falta de continuidad y la sed de novedad⁷⁷.
- c) La herejía proviene de la filosofía de los gentiles, la cual, no obstante su inclinación hacia la verdad, siempre la desfigura (*interpolat*)⁷⁸.

El haber señalado estos silogismos de Tertuliano nos permite entender por qué razón insistió tanto en afiliar a los grandes maestros gnósticos con escuelas filosóficas: mientras que a Valentín lo convirtió en platónico⁷⁹ a Marción lo volvió un estoico⁸⁰.

Ahora bien, si en *De Praescriptione* Tertuliano intenta desacreditar a los gnósticos con un método racionalista, en los demás tratados apologéticos que utilizaremos tendremos oportunidad de ver su cambio de estrategia: desarrolla sus argumentos *a posteriori*, los que siempre inician por una detallada descripción de las aspiraciones morales de las comunidades gnósticas o de sus líderes, para después continuar con una aguda y destructiva crítica en que siempre se demuestra la inconsistencia entre la propuesta doctrinal y la forma de vida de los maestros.

Este tipo de información ha sido de gran ayuda -no obstante lo tendenciosa o denigrante que pudiera parecer- para muchos investigadores pues gracias a ella han iniciado investigaciones pioneras, por ejemplo, aquella que intenta dilucidar el *rol* de género al

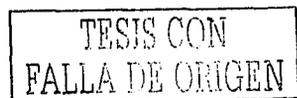
⁷⁶ Tertuliano, *De Praescriptione*, 37 en: *Oeuvres de Tertullien*, traduit en français par M. Genoude, Paris, 1852.

⁷⁷ Tertuliano, *op. cit.*, 37

⁷⁸ *Ibidem.*, 7

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *op. cit.*, 37; cf. *Adversus Marcionem*, I, 18.



interior de los círculos gnósticos⁸¹; o bien, aquella que intenta explicar la influencia de ceremonias que serán adoptadas más tarde por la comunidad católica⁸², etc.

Por último, considero importante hacer manifiesto que tengo pleno conocimiento de la existencia de otros textos eclesiásticos vinculados con el gnosticismo, tales como el *Panarion* (que podría traducirse como botiquín o cesta de medicinas) en donde Epifanio describe 80 herejías; o *De haereses*, en donde Agustín de Hipona, nos ofrece un compendio que abarca tanto las antiguas herejías como las a él contemporáneas, además de intentar establecer vínculos dogmáticos entre ellas. Estas obras, no obstante la invaluable información que ofrecen para muchos estudiosos, no serán de primaria utilidad para nuestra investigación dado que estos escritores son considerados post-nicenos, es decir, que sus obras se escribieron después de que fueron fijados los cánones de fe católicos en el concilio de Nicea, por lo que el lenguaje que utilizan ya está revestido de "oficialidad" que paulatinamente también fue respaldada por el estado: el imperio romano. Es decir que estas obras están fuera del período que ha de analizarse en la presente investigación.

Finalmente quisiera señalar que de los escritores eclesiásticos nos serán de gran ayuda los registros históricos que conservamos a través de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, así como el catálogo *Sobre los hombres ilustres* de Jerónimo, no obstante que ambas obras se hayan redactado durante el siglo IV después del concilio de Nicea. De manera análoga, resulta invaluable la *Biblioteca* de Focio a pesar de ser demasiado tardía: siglo IX. A través de estos autores y sus obras podremos reconstruir acontecimientos importantes para la consolidación de la estructura eclesiástica, desde donde después se condenaron las demás posturas cristianas como heréticas.

⁸¹ Un ejemplo de este tipo de investigaciones podría ser el que presenta Elaine Pagel, *Adam, Eve, and the Serpent*, England, Penguin Books, 1988.

⁸² Un ejemplo de este tipo de investigaciones podría ser el estudio realizado por Antonio Orbe, *Cristología gnóstica introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Vols. I y II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

1.2. Filósofos y gentiles ilustres.

El cristianismo fue considerado desde sus inicios como una «funesta superstición» por los hombres cultos del imperio romano, de esto da testimonio el historiador Tácito (55-120 n.e. aproximadamente)⁸³ cuando en el libro décimo quinto de sus *Anales* describe el episodio del incendio del año 64 en Roma:

...“Luego, para acabar con este rumor, culpó y aplicó refinadísimos tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, odiosos por sus maldades (*quos per flagitia inuisos*). Les venia este nombre de Cristo, a quien bajo el imperio de Tiberio, Poncio Pilato le condenó a muerte: reprimida por el momento esta detestable superstición (*exitiabilis superstitio*) reapareció luego con más vigor. Y esto no sólo por Judea, cuna de este mal, sino también a través de toda Roma”⁸⁴.

Un contemporáneo menor de Tácito, Suetonio (70-160 n.e. aproximadamente) escribió una célebre colección de biografías sobre los gobernantes de Roma conocida con el nombre de *De Vita Caesarum*. En esta obra Suetonio nos legó dos breves pero interesantes noticias sobre los cristianos: la primera noticia está vinculada con el emperador Claudio:

...“*Iudaeos impulsore Chresto*⁸⁵ *assidue tumultuantis Roma expulit*”...

...“Él [Claudio -R.S.] expulsó de Roma a los judíos ya que a causa de un tal Cresto constantemente hacían tumultos”⁸⁶...

⁸³ Durante mucho tiempo los historiadores del bloque socialista, en especial de la Unión Soviética, consideraron que el texto de Tácito había sido una tardía interpolación de algún autor cristiano, lo que jamás se comprobó. Los historiadores rusos especialistas en el paleocristianismo que han escrito sobre el tema después de la *perestroika* aceptan el testimonio de Tácito como auténtico, cf. И. С. Свенцицкая, *Раннее Христианство: Страны и истории*. Москва, издательство политической литературы, 1989, с. 61. Transcripción y traducción [I. S. Svetsitskaia, *Paleocristianismo: páginas de la Historia*, Moscú, Editorial de literatura política, 1989, p. 61.].

⁸⁴ Tácito, *Anales*, XV, 44, en: Cayo Cornelio Tácito, *Obras completas*, traducción, introducción y notas de Vicente Blanco García, Madrid, Aguilar, 1957, p. 580. Aunque me he valido de esta versión al español he empleado también el texto bilingüe de Goelzer, de donde he extraído los términos que aparecen en latín, cf. Tacite, *Annales* (livres XIII - XVI), texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Les belles lettres, 1946, p. 491.

⁸⁵ Al igual que Ailloud, de cuyo texto bilingüe me valgo, considero que el término *Chresto* podría ser equivalente a *Cristo*: ...“Il est fort possible qu'il s'agisse ici du Chrst, comme l'ont prétendu beaucoup de savants anciens et modernes, cars tous les écrivains profane des Ier et IIe siècles de notre ère écrivaient régulièrement Chrestus et Chrestiani”. [...]“Es muy probable que se trate aquí de Cristo, como lo han pretendido muchos sabios antiguos y modernos, ya que todos los escritores profanos del primer y segundo siglos de nuestra era regularmente escribían Chrestus y Chrestiani”]; Suetone, *Vies des douze Césars*, II, texte établi et traduit par Henn Ailloud, Paris, Les belles lettres, 1932, p. 210.

⁸⁶ Claudio, XXV, 11, en Suetone, *op. cit.*, p. 134

la segunda noticia está vinculada con el emperador Nerón:

...*"afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maieficæ"*.

...“Castigó [Nerón –R.S.] con tortura a los cristianos, clase de hombres llenos de supersticiones nuevas y malignas”⁸⁷.

Los puntos en común entre los testimonios de Tácito y Suetonio son:

- a) Ambos textos provienen de quienes pudieran considerarse intelectuales de su tiempo.
- b) Los dos autores se expresan con desprecio sobre la creencia cristiana.
- c) Ninguno de los dos autores precisó sobre que grupo cristiano escribió.

Hasta aquí podría pensarse que no hay ninguna referencia en particular sobre el gnosticismo, y esto aparentemente es cierto, pues en ninguno de los testimonios referidos más arriba se utilizó el término gnóstico, esto, según demostraré en las siguientes líneas, obedece a que el romano promedio –incluyendo sus jefes de gobierno– no tuvo ningún interés en distinguir entre los diversos grupos cristianos, todos, independientemente de su cofradía o pertenencia doctrinal fueron denominados cristianos, todos fueron enemigos del estado y a todos se les persiguió. ¿A todos? ¿Son cristianos los gnósticos?

Habrá que empezar por definir bien los términos. El vocablo *christianus* no es otra cosa que una adopción en la lengua latina de un término griego: *χριστιανος* cuyo significado literal podría ser en lenguaje coloquial “los untados, o embarrados”, o más preciso todavía: los partidarios, adeptos o seguidores de un untado o embarrado: *cristo*⁸⁸.

⁸⁷ Néron, XVI, en Suetone, *op. cit.*, p.163

⁸⁸ Entre los griegos anteriores a nuestra era el término “cristo” carecía de significado religioso, usualmente se le vinculaba con mixturas medicinales como podemos apreciar en un pasaje del *Prometeo encadenado* de Esquilo: ...“τό μὲν μέγιστον, εἰ τις ἐς νόσον πέσοι, οὐκ ἦν ἀλέξιμ’ οὐδὲν, οὔτε βρώσιμον, οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων”..., que en la versión al español de José Alsina Clota se lee: ...“no había medio alguno de defensa –ni comida, ni «unguento», ni bebida”... Cf. Esquilo, *Tragedias completas*, edición y traducción de José Alsina Clota, México, Red Editorial Iberoamericana, 1988, p. 458. El texto en griego fue extraído de Eschyle, *Prométhée enchainé, texte établi et traduit par Paul Mazon*, Paris, les belles lettres, 1949, p. 178.

Otro ejemplo del uso del término “cristo” entre los antiguos griegos lo encontramos en la obra *Hipólito* de Eurípides, en donde se dice: ...“πότερα δὲ χριστόν ἢ ποτόν τό φάρμακον”, que en la versión al español de Angel María Garibay K. Se lee: ...“Y ¿«untura» o pócima es este menjurge?” Cf. Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, versión directa del griego con introducción de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1982, p. 106. El texto en griego fue extraído de Eurípides, *Hipólito*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1998, p. 31.

Cristo no era un nombre propio, para la gente del imperio no tenía ningún significado relevante, pero para el medio oriente este término estaba cargado de especial significado. Allí, donde la población conservaba aún su lengua madre -el arameo o el hebreo- se sabía muy bien que el término *cristo* era el vocablo más cercano en el griego koiné para traducir el término (מָשִׁיחַ) *mesías*, término muy distante de lo coloquial⁸⁹.

Con el establecimiento de la monarquía entre los hebreos el término *mesías* comenzó a aplicarse a los reyes cuando, a través de una ceremonia, se hacía patente que Dios les había distinguido de los demás y les había conferido potestad para obrar en su nombre⁹⁰. Dicha ceremonia consistía en la aplicación de un aceite en la cabeza del soberano⁹¹. Para tan especial acto se aplica el verbo unguir (y no untar como se indicó más arriba), y la persona revestida de dignidad por tan simbólico acto es llamado *ungido*, *mesías* o *cristo* (pero no embarrado, untado o embadurnado). Esto era muy claro en Palestina, Siria, Alejandría y todos aquellos territorios en donde hubiera un asentamiento judío, pero para la gran mayoría del imperio romano que desconocía dicha práctica resultaba poco menos que risible el que alguien se presentara así mismo como “cristiano”.

Además es importante recordar que el término *mesías* fue adquiriendo nuevas connotaciones entre los judíos, en especial después de que los diádocos de Alejandro Magno intentaran helenizar el territorio hebreo⁹², lo que ocasionó la gran diáspora [dispersión] judía

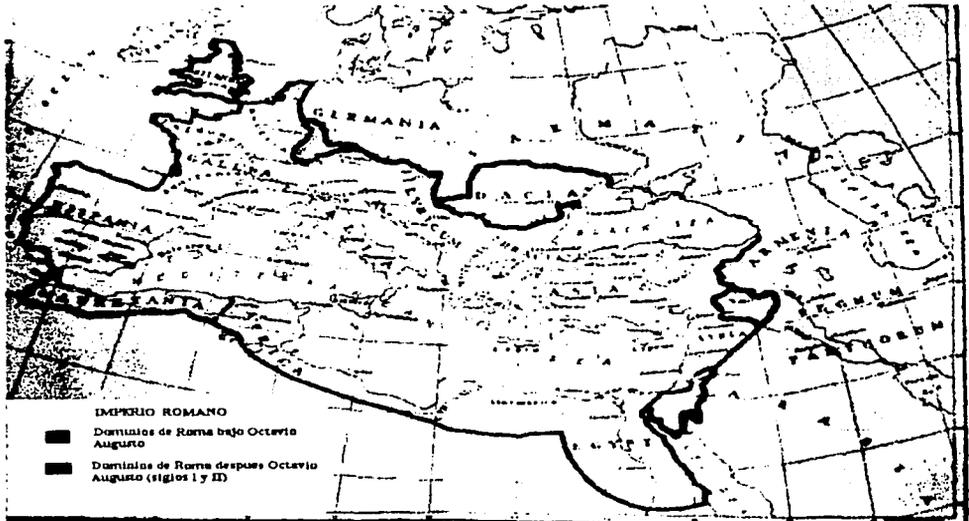
⁸⁹ En varios pasajes veterotestamentarios pueden encontrarse evidencias sobre los primeros y diversos usos que se le dio a este término, por ejemplo en *Levítico* 8, 10-13 se emplea para aplicarlo tanto a personas como a objetos: ...“Moisés, tomando después el aceite ungió la morada y cuanto en ella había. Y los consagró. Salpicó con el aceite siete veces sobre el altar y ungió (ἐχρίσεν/unxit) el altar con todos sus utensilios, el barreño y su peana, para consagrarlos. Luego derramó aceite sobre la cabeza de Aarón, y lo ungió (ἐχρίσεν/unxit) para consagrarlo”... Para esta investigación utilizaré la versión al español de la *Biblia de Jerusalén*, cotejándola siempre de las versiones griegas (*septuaginta*) y latina (*vulgata*).

⁹⁰ También se aplicó este epíteto a reyes no hebreos que actuaron a favor de este pueblo, por ejemplo a Ciro, rey de los persas y fundador de un gran imperio, de quien el libro de *Isaías* (45, 1) dice: “Así dice el Señor a su unguido (χριστω / christo) Ciro, a quien lleva de la mano”...

⁹¹ Algunos pasajes bíblicos que mencionan esta ceremonia: *I Samuel*, 10, 1; 16, 1-13;

⁹² El libro primero de *Macabeos* ofrece la versión de los judíos sobre este evento. Con respecto al tema de la diáspora resultan de gran utilidad tanto el texto de John Bright, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pp. 429-454, como el texto de Giuseppe Ricciotti, *Historia de Israel desde el caniverto hasta el año 13 después de Jesucristo*, véase en específico el capítulo “la diáspora: Alejandría-Roma”, traducción de Xavier Zubiri, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1947, pp. 185-205.

en el siglo III a. n. e. Desde aquellos años de la diáspora los judíos añoraron la venida de un *mesías* que les liberara de sus innumerables tribulaciones. La espera del *mesías-salvador* se generalizó en el medio oriente particularmente cuando Roma se presentó como conquistadora de esas tierras a las que pronto subyugó.



Territorios conquistados por Roma durante los primeros dos siglos de nuestra era.

En tales circunstancias proliferaron los movimientos cristianos o mesiánicos, cuyo común denominador era la esperanza de la salvación, aunque el *cristo* o *mesías* no siempre fuera el mismo. Suponer que Jesús, el galileo, fue el único al que se le dio el epíteto de *mesías* sería un error; hubo quienes entonces siguieron a otros y hasta hoy subsisten como grupos religiosos mesiánicos (“cristianos”) como por ejemplo los mandeos⁹³. Así pues, bajo el nombre de cristianos era factible adscribir a muchos que proclamaban el tiempo de la salvación aunque no todos la vinculaban con Jesús de Nazareth.

⁹³ El volumen número 13 de la revista *Aram periodical* coeditada por las universidades de Oxford y Harvard y publicado en el año 2000, está dedicado al estudio de este movimiento religioso.

La postura mesiánica no era cercana a los usos y costumbres del incipiente imperio romano altamente helenizado. Incluso para la gente culta que entendía las connotaciones del vocablo *cristo*, la nueva religión sólo podía ser vista como una latente amenaza a la estructura imperial, pues suponían que la “salvación” de la que hablaban los cristianos no era más que insubordinación que minaba la hegemonía romana. No nos extraña que los intelectuales partidarios del *statu quo* hayan dirigido sus fecundas plumas en contra del cristianismo sin hacer distinción entre las muy diversas posturas en el interior del mismo, sino al contrario, generalmente mezclaban a tal punto las doctrinas cristianas hasta hacerlas parecer ridículas por sus múltiples contradicciones.

Este tipo de escritos será también de gran relevancia para el desarrollo de la presente investigación, pues la aguda crítica que en ellos prevalece permite una ponderación del nivel alcanzado en la formulación de los cánones de fe. Esas fuentes dan testimonio tanto de los grupos gnósticos como del cristianismo apostólico (catolicismo). En esta tesis se examinará las posturas de Plotino y su discípulo Porfirio, así como la de Celso.

1.2.1. Porfirio y Plotino.

Porfirio escribió aproximadamente en el año 298 una biografía sobre su maestro Plotino, a ésta le puso por título *De Vita Plotinii* [Sobre la vida de Plotino –R.S.]. El texto nos ha llegado íntegro y en excelentes condiciones, en él Porfirio nos relata que entre las filas de los que asistían a escuchar las clases de Plotino se encontraban varios cristianos:

...“Había en ese tiempo muchos cristianos. Entre ellos se encontraban sectarios que se apartaban de la filosofía antigua, tales eran Adelfio y Aquilino. Tenían la mayor parte de las obras de Alejandro de Libia, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido. Enseñaban las

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

revelaciones [ἡ αποκάλυψις] de Zoroastro y Zostriano, de Nicoteo, Alógenes y de otros varios. Ellos confundían a un gran número de personas y se engañaban a si mismos al creer que Platón no había alcanzado la profundidad de la esencia inteligible. Por eso Plotino los refutó durante mucho tiempo en sus conferencias y escribió contra ellos el libro que hemos titulado *Contra los gnósticos*, El resto [de los libros -R.S.] los dejó para que los examináramos nosotros, Amelio compuso cuarenta libros para refutar la obra de Zostriano; yo hice ver por multitud de pruebas que el *libro de Zoroastro* era apócrifo y compuesto recientemente por sus adeptos que querían hacer creer que sus preceptos habían sido enseñados por el antiguo Zoroastro”⁹⁴.

Del párrafo anterior hay tres aspectos que llaman mi atención: el primero es que mientras Porfirio emplea el término “cristianos” para referirse a sus condiscípulos sectarios, su maestro, Plotino, emplea el término “gnósticos”, lo que confirma lo expuesto hace algunas páginas con respecto a la no distinción entre las diferentes posturas cristianas; el segundo es referente a la afirmación de que “confundían a un gran número de personas”, lo que nos permite suponer el nivel de difusión del cristianismo/gnosticismo; y finalmente el tercer aspecto es el vinculado con los títulos de obras que atribuye a estos cristianos/gnósticos.

Sin duda el término *cristiano* es más amplio que el término *gnóstico* porque termina abarcando a este último, es decir que los gnósticos son cristianos en el sentido más estricto de este término, ya que ellos también esperaban una salvación, aunque ésta fuera muy distinta a la que propone el catolicismo.

Afortunadamente contamos con más elementos para dilucidar el testimonio de Porfirio. El primero está vinculado con la obra *Contra los gnósticos* que atribuye a su maestro⁹⁵, sobre ésta nos dice que la ha clasificado como el noveno tratado del libro segundo de las *Eneadas*. Lo sorprendente es que cualquiera que revise los tratados del libro segundo de las

⁹⁴ Porfirio, *De Vita Plotinii*, XVI, en : Plotin, *Ennéades*, texte traduit par Émile Bréhier, Paris, 1924, p.17.

⁹⁵ Porfirio, *op. cit.*, V; XVI, pp. 7 y 17.

Eneadas se encontrará con que no existe tal título, en su lugar aparece este otro: “Contra aquellos que dicen que el artífice del mundo y el mundo son malos”⁹⁶. Más sorprendente todavía es que ni una sola vez en el desarrollo del susodicho texto se emplean los términos *cristiano y/o gnóstico*, lo que naturalmente nos lleva a la pregunta ¿quiénes son esos contra los que escribe?

A lo largo del tratado noveno Plotino nos ofrece algunos elementos distintivos de aquellos contra los que arremete. En primer lugar les califica de “amigos” [οἱ φίλοι]⁹⁷ pues algunos de ellos asistían a sus enseñanzas, aunque sin desprenderse por ello de su particular creencia en un demiurgo –artífice del mundo- nacido de Sofía [la sabiduría]⁹⁸.

La idea de un demiurgo nacido de Sofía concuerda con la descripción que Ireneo, obispo de Lión, ofrece sobre la cosmogonía valentiniana⁹⁹, misma que podría resumirse de la siguiente forma: ...Sofía, el último de los eones que conformaban el pléroma (mundo inmanente), deseando conocer al padre [dios] quedó embarazada de su propio deseo, dando como resultado un ser que fue expulsado del pléroma. Este ser estaba solo, él creó la materia y de ésta el mundo, de ahí que se le llame demiurgo. Pero en realidad este ser no es dios, sino un ente que ignorando la existencia de un mundo superior (el pléroma) se considera así mismo dios y considera que lo creado por él es bueno, pero esto no es así ya que la materia es engañosa porque lleva a los hombres a pensar que el creador de las cosas es dios, lo cual no es así pues el auténtico dios no ha creado nada.

En términos generales la doctrina descrita por Ireneo es muy cercana a la que Plotino combate. Lo que me hace suponer que Plotino en realidad escribió en contra de los

⁹⁶ Plotino, *Ennéades*, II, 9. En *op. cit.*, p. 112.

⁹⁷ Plotino, *op. cit.*, II, 9, 10 (p.124).

⁹⁸ Son varias las referencias, las más importantes: II, 9, 6; II, 9, 10; II, 9, 11.

⁹⁹ *Adversus haerereses*, I, 454. En: *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, pp. 75-77.

valentinianos. Mi conjetura no sólo se basa en la semejanza entre las doctrinas contra las que arremeten tanto el heresiólogo como el filósofo, sino en el hecho de que Plotino, según nos refiere Porfirio en *De Vita Plotinii*, transcurrió un largo periodo de su vida en Alejandría, Egipto, y posteriormente radicó en Roma, en donde abrió su escuela de Filosofía¹⁰⁰. En estos territorios en los que él vivió se encontraban tanto las principales escuelas valentinianas como un par de las más representativas comunidades católicas.

Por todo lo anterior deduzco que, efectivamente, Plotino si escribió en contra de los gnósticos, a los que a su vez es correcto considerar cristianos, pues ellos también esperaban a un *cristo*, el que no corresponde exactamente al Jesucristo de los católicos como se verá en los siguientes capítulos.

Para finalizar estas líneas dedicadas a Porfirio y a Plotino, quisiera hacer notar que sobre los autores que menciona Porfirio –Adelfio y Aquilino- no he encontrado ninguna referencia en las fuentes que he utilizado para la presente investigación; no obstante, Charles Puech ha encontrado testimonios tardíos sobre estos personajes (siglo sexto), aunque ya sin vínculo alguno con los movimientos gnósticos¹⁰¹. Por lo que respecta a las obras citadas por el filósofo llama la atención que algunos de los textos descubiertos en Nag-Hammadi lleven el mismo título como es el caso de *El Apocalipsis de Zostriano* contenido en el octavo códice (N.H.C. VIII, 1); o bien que se les mencione en alguno de los textos, como es el caso del *Apocalipsis de Zoroastro* que es recordado en la obra *Apócrifo de Juan* (N.H.C. II,1; III,1; IV,1).

Con respecto a los textos que Porfirio asevera haber escrito en contra de los “cristianos” Eusebio de Cesarea nos dice que: ...“el mismo Porfirio, nuestro contemporáneo, establecido

¹⁰⁰ Porphyre, *Vie de Plotin*, en: Plotin, *Ennéades*, Traduit par Emile Brehier, vol. I, Paris, Les belles lettres, 1924, p.4.

¹⁰¹ Henri-Charles Puech, “Plotino y los Gnósticos” en: *En torno a la gnosis* (Francisco Pérez Gutiérrez, compilador), Madrid, Taurus, 1982, 125-135 pp.

en Sicilia ha compuesto unas obras contra nosotros, intentando con ellas calumniar a las *Sagradas Escrituras*" y más adelante: ... "esto dice Porfirio en el libro tercero de los que él escribió *Contra los cristianos*"¹⁰² (VI, 19, 2; 9).

Con este último testimonio terminamos por corroborar que bajo el término *cristiano* los intelectuales del imperio agrupaban tanto a los gnósticos como a los católicos, y los unos y los otros fueron igualmente combatidos.

Otro célebre ejemplo de la reacción de los hombres cultos del imperio frente a los cristianos, fueran estos gnósticos o católicos, lo encontramos en Celso.

1.2.2. Celso.

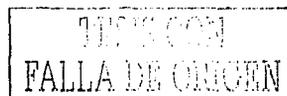
Sobre la persona de Celso sólo se tienen inciertas y hasta contradictorias noticias. La primera de entre ellas se debe a Ambrosio¹⁰³, quien encomendara a Orígenes refutar un texto de Celso titulado *Discurso de la Verdad* (Ἡ ἀληθείης λόγος).

Todos los demás testimonios referentes a Celso, incluidos los de Eusebio de Cesarea y Jerónimo —el traductor de la *Biblia*—, habrán de fundarse en la obra apologética de Orígenes titulada *Contra Celso*. En ella, Orígenes cita varios pasajes del *Discurso de la Verdad* de Celso.

Orígenes fue uno de los más destacados intelectuales del paleocristianismo, su vida transcurrió entre las últimas décadas del siglo segundo y las primeras del siglo tercero en las tierras egipcias —principalmente Alejandría—, así como en la provincia romana de Palestina,

¹⁰² Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, VI, 19, 2; 9. En: Argimiro Velasco Delgado, *op. cit.*, pp. 379-382.

¹⁰³ En el prólogo de *Contra Celso* Orígenes dedica algunas líneas a su amigo Ambrosio, a quien volverá a mencionar en reiteradas ocasiones: III, 1; IV, 1; V, 1; VI, 1, VII, 1, así como en el epílogo de su obra. Para la realización de esta investigación me he valido de la traducción al español de Daniel Ruiz Bueno, así como la versión al inglés de Henry Chadwick, aunque he tenido que consultar en reiteradas ocasiones el texto en griego de M. Borret, especialmente para establecer la línea evolutiva del léxico teológico. Orígenes, *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967. Cf. también Henry Chadwick, *Contra Celsum*, Translated with an introduction and notes, England, University Press Cambridge, 1980. Así como Orígenes, *Contre Celse*, 4 vols., édition critique par Borret, M., Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1: 1967; 2: 1968; 3 y 4: 1969.



lo que nos permite suponer que ni en tiempo ni en espacio coincidió con Celso, ya que algunos especialistas contemporáneos¹⁰⁴ estiman que el autor del *Discurso de la verdad* debió haber muerto hacia el año 180 de nuestra era.

No obstante que el *Contra Celso* puede considerarse un tratado apologético del cristianismo, habrá que precisar que las críticas realizadas por el filósofo¹⁰⁵ gentil no siempre están dirigidas a los partidarios de la tradición apostólica: el catolicismo, sino que en la gran mayoría de las ocasiones Celso atribuye a los católicos doctrinas y prácticas rituales propias de otros movimientos cristianos como los ofitas, los marcionitas, lo docetistas, etc. Esto que menciono es algo que el propio Orígenes advierte en reiteradas ocasiones durante la refutación del *Discurso de la Verdad*: ...“Luego, revolviéndolo todo y achacando como culpa común a todos los que profesan la palabra divina lo que dice alguna secta particular, dice Celso: ‘Un cuerpo de Dios no hubiera sido como el tuyo’”¹⁰⁶...

En el libro segundo de su apología *Contra Celso*, Orígenes vuelve a declarar que las críticas que el filósofo dirige a los católicos se fundan en las prácticas de otros grupos cristianos: ...“Luego dice [Celso –R. S.] que algunos de los creyentes, ‘como si en plena borrachera acometieran contra sí mismos, alteran de su primer texto el Evangelio tres y cuatro y más veces, y lo trastornan para poder negar las objeciones que le ponen’. Yo no conozco quiénes alteren el Evangelio sino son los marcionitas y valentinianos, y acaso también los secuaces de Lucano”¹⁰⁷... Y mucho más adelante, en el libro sexto podemos leer: ...“Luego,

¹⁰⁴ Jean Daniélou, *Orígenes*, tr. Gido F. P. Parpagnoli, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1958, p. 137.

¹⁰⁵ En el desarrollo del *Contra Celso*, Orígenes se empeña en calificar de epicúreo a este filósofo (son varias las menciones, y se encuentran entre los libros primero y quinto pp. 10; 215; 239; 332; 333), pero el tipo de objeciones y críticas que el filósofo realiza a los cristianos parten más bien de una formación platónica, por lo que muchos especialistas contemporáneos suponen que Orígenes se confundió y vinculó a este Celso con otro afiliado efectivamente a los epicúreos, cf. Jean Daniélou, *op. cit.*, pp. 136-143; Orígenes, *op. cit.*, pp. 9-13.

¹⁰⁶ Orígenes, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 134.

confundiendo a mi parecer, sectas con sectas y sin indicar que unas doctrinas pertenecen a una y otras a otra, presenta las dificultades que nosotros oponemos a Marción; y tal vez las haya entendido mal de algunos que condenan la doctrina con argumentos sin valor y vulgares, y, desde luego, no con sobrada inteligencia"¹⁰⁸... Y finalmente, en el libro séptimo se esboza la última objeción de esta naturaleza: ...“Celso se imagina dirigir a todos los cristianos un razonamiento que, de decirse en absoluto, cuadraría a los que confiesan ser de todo punto ajenos a la doctrina de Jesús [: los ofitas –R. S.]”¹⁰⁹

A partir de estos testimonios de Orígenes, se hace patente una vez más la confusión que prevalecía en el Imperio Romano con respecto al cristianismo y las características específicas de los movimientos que le constituían.

Quizá sea por esta razón que Orígenes se decide a escribir la apología *Contra Celso*, previendo el impacto que pudiera tener en los aún no conversos al cristianismo:

...“Después de refutar punto por punto lo que Celso dice hasta el momento en que introduce a un judío que habla con Jesús, se me ocurrió anteponer al comienzo este proemio, a fin de que el futuro lector de mi refutación de Celso tropiece con él inmediatamente y se percate que mi libro no está escrito para quienes tienen fe cabal, sino para quienes no han gustado en absoluto la fe en Cristo”¹¹⁰...

Por otra parte la obra de Celso rebatida por Orígenes ha permitido a varias generaciones de estudiosos del paleocristianismo reconstruir algunas de las doctrinas gnósticas en boga durante la transición del siglo primero al segundo, particularmente sobre el sistema de los ofitas, así como algunas prácticas del judeocristianismo de los ebionitas (sobre las doctrinas de éstos y otros movimientos gnósticos se hablará con detalle en el capítulo tercero, *infra*, pp. 123-163).

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 434.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 194.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

Con el hallazgo de los códices de Nag-Hammadi ha sido posible probar que las preocupaciones de los apologetas “católicos” con respecto a la dificultad que enfrentaban los potenciales prosélitos al querer discernir entre las diferentes opciones del cristianismo no eran exageraciones o hipérboles retóricas con las que exaltaban su tarea sino la realidad que entonces prevalecía. Los especialistas contemporáneos han denominado “corrientes cristianizadoras”¹¹¹ a aquellos movimientos gnósticos como los ofitas y los sethianos que proclamando la venida de un “cristo” y que al apropiarse de los nombres de los personajes neotestamentarios (del cristianismo apostólico o católico) lograban una mayor difusión de sus doctrinas. Lo anterior puede demostrarse al someter a un detenido análisis comparativo los códices de Nag-Hammadi con los textos apologeticos. Así, por ejemplo, las noticias que Orígenes e Ireneo brindan sobre los ofitas han permitido a los investigadores contemporáneos localizar una familia de textos de filiación ofita-sethiana¹¹² al interior de la biblioteca de Nag-Hammadi, en donde la corriente sethiana constituye un estadio más evolucionado del ofismo.

Los textos ofita-sethianos encuentran un lugar privilegiado entre los códices de Nag-Hammadi, sirva de ejemplo el texto denominado *Apócrifo de Juan*, el que además de ser el único en repetirse en tres códices diferentes de la denominada “biblioteca gnóstica” ya se conocía a través del *Papyrus Berolinensis* (*infra* p. 54). Este hecho nos permite tener una idea del grado de difusión que tuvieron los movimientos gnósticos “cristianizadores”.

¹¹¹ Entre los investigadores contemporáneos que han implementado este término se encuentra Luigi Moraldi, *Testi Gnostici, Classici delle religioni, le altre confessioni cristiane*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1992, p. 110.

¹¹² Entre los pioneros en el ámbito de la filiación de textos de la biblioteca de Nag-Hammadi, y particularmente de los códices ofitas-sethianos, debe recordarse al eminente egiptólogo ruso Александр Хосроев, *Александрийское Христианство по данным текстов из Нег Хаммади*, Москва, Наука, 1991 г. cc. 92-130. Transcripción y traducción [= Aleksander Hosroev, *Cristianismo alejandrino a la luz de los textos de Nag-Hammadi*, Moscú, Ciencia, 1991, pp. 92-130].

Ante tal diversidad de corrientes era evidente que imperara la confusión, la que indudablemente repercutía de manera negativa en la estabilidad de la sociedad imperial romana, razón, entre otras tantas, por la que los intelectuales fieles al orden imperante combatieran con sus mejores argumentos a los cristianos, valiéndose incluso de grandes sofismas como el simple hecho de no diferenciar entre las corrientes cristianas. El caso de Celso puede esgrimirse como un buen ejemplo de esta situación, pues el filósofo no sólo no distingue entre las vertientes del cristianismo sino que valiéndose de sus muchas veces contrapuestas doctrinas las presenta como contradictorias e incoherentes, recurso que le servirá para presentar al cristianismo como un movimiento de sedición. El argumento de Celso se construye de la siguiente forma: Los hebreos eran originalmente egipcios que al no aceptar las disposiciones de sus gobernantes se escindieron y formaron su propio reino, el que siempre se ha caracterizado por la división¹¹³. El cristianismo es una de las múltiples escisiones del judaísmo¹¹⁴. El cristianismo no constituye un movimiento homogéneo sino difuso¹¹⁵ ¿qué se puede esperar de una sarta de sediciosos? Nada positivo, sólo desorden e inestabilidad, razón por la que deben considerarse enemigos del imperio, a no ser que abandonen sus prácticas y asuman el compromiso de servicio al estado: ...“Luego nos exhorta Celso ‘a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él a tomar parte en sus campañas, si llega el caso, y hasta en el mando de las tropas’”¹¹⁶.

Finalmente, los argumentos esgrimidos por Orígenes en contra de Celso nos permiten ponderar el grado de evolución de los cánones de fe del cristianismo apostólico en los albores del siglo segundo de nuestra era, pues al refutar al enemigo, el teólogo se ve en la necesidad de sentar axiomas desde donde construir sus argumentos de defensa. Por otra

¹¹³ Orígenes, *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 181.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 387.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

parte, no debe olvidarse que en periodos posteriores a su muerte –particularmente en el siglo VI- algunas de las propuestas teológicas de Orígenes, particularmente las vinculadas con “la preexistencia del alma humana”, así como su sistema de “interpretación alegórica” fueron consideradas como heréticas (ó, si se prefiere, incorrectas)¹¹⁷.

Aunque no es Orígenes el último de los intelectuales del cristianismo católico en dar testimonio de los movimientos gnósticos, lo cierto es que los apologetas de la segunda mitad del siglo tercero concentrarán sus esfuerzos en rebatir a nuevas posturas religiosas como el maniqueísmo. Los principales escritores eclesiásticos de este período ya no conocen a muchos de los “enemigos” gnósticos, y lo que escriben con respecto a ellos tiene como fundamento los trabajos de los apologetas anteriores a ellos, tal es el caso de la monumental *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea escrita en los albores del siglo IV bajo el imperio de Constantino I.

Los textos de Eusebio de Cesarea, Sozómoeno y Sócrates, me serán de especial utilidad en el capítulo cuarto cuando aborde el tema de las relaciones entre el estado romano y las vertientes del cristianismo. Pero estas mismas fuentes no serán utilizadas durante el capítulo segundo en donde se analizará la evolución de los cánones de fe del cristianismo católico. Esto es con el propósito de no mezclar ni el lenguaje ni el discurso de intelectuales del cristianismo católico pertenecientes a diferentes épocas: unos, los apologetas, al período de formulación de los cánones bajo un gobierno adverso a sus creencias; los otros, los padres de la iglesia, pertenecientes al período en que los cánones ya habían sido formulados y el gobierno imperial les brindó apoyo reiteradamente.

¹¹⁷ Johannes Quasten, *op. cit.*, 356.

Con la tolerancia religiosa decretada en el *Edicto de Milán* en el año 313¹¹⁸, pero sobre todo a partir de la proclamación del catolicismo como religión oficial del imperio romano¹¹⁹ en el año 381, y especialmente con la proclamación de la ley del año 384 por medio de la cual se negaba la ciudadanía romana a quien no se declarara cristiano católico¹²⁰, los movimientos gnósticos dejan de ser una de las principales preocupaciones de la iglesia católica, la que se concentrará en la organización de sus diócesis, así como en la instauración de un sistema jurídico, al que hoy llamamos derecho canónico.

Los escritores eclesiásticos posteriores al siglo IV sólo hicieron referencia a los movimientos gnósticos cuando refutaron a las “nuevas herejías” a ellos contemporáneas, intentando vincular las “nuevas” con las “antiguas” falsas doctrinas.

Algunos especialistas contemporáneos suponen que el cristianismo triunfante adquirió un carácter intransigente hacia las otras vertientes del cristianismo hasta el punto de la persecución de sus miembros y la destrucción de todo aquello fuera del canon. Así, suponen algunos, es como desaparecieron la mayoría de los textos “heréticos”, con algunas excepciones como la “biblioteca” de Nag-Hammadi¹²¹ (*infra* pp. 60-70).

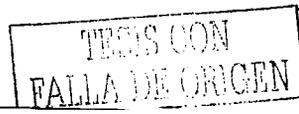
Poco se sabe del gnosticismo en épocas posteriores al siglo V, sólo lo mencionan los grandes historiadores de la iglesia como Focio en su afamada *Biblioteca*, lo que ha hecho suponer que durante casi mil quinientos años nadie se dedicó al estudio los movimientos gnósticos. Aunque hoy muchos contemporáneos afirman que, si bien el gnosticismo no fue estudiado por nadie en tan largo tiempo, eso no impidió la proliferación de pensamientos y

¹¹⁸ El afamado *Edicto de Milán* ha sido atribuido a Constantino y se ha conservado en su versión griega en el texto de Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, pp. 622-626.

¹¹⁹ Esta ley se atribuye al emperador Teodosio I y forma parte de lo que los juristas han denominado *Codex Theodosianus*, (I, XVI, tit. I, leg. 2). Al no haber tenido acceso a la fuente me he auxiliado de la cita que de ella hace Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Madrid, Ediciones Turner, 1984, p. 338.

¹²⁰ Dicha ley también se atribuye al emperador Teodosio I, cf. Edward Gibbon, *op. cit.*, p. 393.

¹²¹ Entre los estudiosos que documentan dicha situación se encuentra Luigi Moraldi, *op. cit.*, pp. 67-69.



actitudes de vida que bien podrían calificarse de gnósticas como fue el caso de Giordano Bruno¹²². Pero, aun suponiendo que fuera correcto el juicio de nuestros contemporáneos, lo cierto es que dicha tesis no tiene mayor impacto en la actual investigación por la siguiente razón: el célebre pensador Giordano Bruno construye su discurso desde una sociedad altamente cristianizada en la que un sistema filosófico-teológico bien consolidado (la escolástica) sostiene la verdad de los cánones de fe, amén del evidente apoyo otorgado por los gobiernos europeos a la institución eclesiástica. Por el contrario, los maestros gnósticos debieron estructurar sus propios sistemas y difundirlos entre personas poco familiarizadas con ellos, atentando contra el orden social establecido por el Imperio romano, y por ello siendo perseguidos.

2 Las primeras traducciones y ediciones de los textos gnósticos: los códices *Askewianus*, *Brucianus* y *Berolinensis*.

Durante siglos el conocimiento sobre los movimientos gnósticos tuvo como principal fuente de información los escritos apologeticos de los siglos segundo y tercero en los que se transmitía una información fragmentaria sobre los maestros gnósticos, sus adeptos y sus ideas. Con la única excepción de la *Epístola a Flora*¹²³ –contenida en el *Panarion* de Epifanio y atribuida a Ptolomeo (el más célebre discípulo de Valentín)- sólo se conocían fragmentos sobre aquellas doctrinas gnósticas.

¹²² Cf. Antonio Piñero, *et al.*, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Colección paradigmas 14, Trotta, 1997. p. 120.

¹²³ Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salaminis*, transl. by Frank Williams, Brill, 1987, XXXIII, 3, 1-7.

Pero tal situación cambió notablemente en los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, ya que bajo el influjo del coleccionismo entonces en boga por toda Europa, llegaron a los grandes museos del occidente unos textos que encerraban en sus poco conocidas lengua y grafía coptas una voz ancestral que daría testimonio de aquello que pensaban y difundían los tan refutados maestros gnósticos:

Fue en el año 1772 cuando un afamado bibliófilo de Londres, el doctor A. Askew, adquirió un códice en lengua copta¹²⁴. Nadie sabe los detalles, se ignora cuándo y bajo qué circunstancias llegó el códice hasta Grecia, lugar en donde le compró el doctor Askew; tampoco se conoce el nombre de quien vendiera el enigmático texto al respetable coleccionista. Sólo se tiene noticia certera de que el texto le fue encomendado en Londres a un erudito de esos años y de aquellas tierras: el señor C. G. Woide, cuyo mayor mérito fue el haber dado un nombre al texto que se le había fiado para su estudio, habiéndole denominado *Pistis Sophia*, como hasta hoy se le sigue llamando¹²⁵.

Tras la muerte del doctor Askew, sus familiares y herederos decidieron vender al Museo Británico el documento copto. Sus nuevos propietarios le dieron el nombre oficial de *Codex Askewianus* a su reciente adquisición y le asignaron un número: AD5114.

Dicho códice está compuesto por 256 folios divididos todos ellos en dos columnas. El códice llegó en excelentes condiciones y contiene únicamente el ya mencionado *Pistis Sofia*. Muchos fueron los estudiosos que se dieron a la tarea de traducir el documento, todos los primeros intentos fueron fallidos pues o se morían los traductores antes de concluir el

¹²⁴ La lengua copta representa el último estadio evolutivo de la lengua hablada por los antiguos egipcios, se gestó durante el siglo VII antes de nuestra era y tanto la morfología como el léxico fueron fuertemente impactados por los dialectos griegos (recuérdese que los griegos habían fundado en el siglo VII los emporios de Dafne y Naucrátide en la delta del Nilo). En la lengua copta se sustituyeron las grafías del demótico egipcio por el alfabeto griego y siete símbolos convencionales más para representar fonemas inexistentes en la lengua griega. La lengua copta tiene varios dialectos, entre los que destaca el sahídico, mismo en el que fueron redactados una gran cantidad de los textos gnósticos que nos han llegado.

¹²⁵ La más detallada descripción sobre el *Codex Askewianus*, así como la versión al italiano del *Pistis Sophia* se ofrece en el ya mencionado libro de Luigi Moraldi, *op. cit.*, pp. 55-58 y 473-743.

trabajo, o lo concluían pero no se editaba como fue el caso de E. Dulaurier, cuya traducción al francés jamás vio la luz y se encuentra en le *Bibliothèque Nationale* de París. La *editio princeps* (1851-1853) se le debe a J. H. Petermann y le caracteriza su extremo cuidado en la preparación del texto copto, así como la traducción que se hace del mismo a la lengua latina.

Las traducciones posteriores le han dividido en cuatro libros que abarcan un total de 148 capítulos. Los libros tienen extensiones diferentes: el primero comprende del capítulo 1 al 62; el segundo abarca del 63 al 100; el tercero va del 101 al 135, mientras que el último abarca del 136 al 148.

Por la forma en que se presenta el contenido la obra podría calificarse de críptica u oscura, quizá destinada a los iniciados. Llama la atención la presencia de personajes neotestamentarios como Juan el bautista, Tomás, Felipe, Pedro y principalmente María Magdalena, quien siempre se mantendrá en opinión diferente a la de Pedro (¿será una alusión a la oposición entre el cristianismo católico y las vertientes gnósticas?).

Desde su publicación el libro suscitó polémicas, pues había que responder a interrogantes vinculadas con la fecha en que se elaboró el texto, así como esclarecer la autoría o la filiación con algún movimiento gnóstico. Todo esto en conjunto permitió dar inicio a las primeras investigaciones científicas sobre tan desconocido tema: el gnosticismo.

Por aquella misma época en que el doctor Askew había adquirido su códice, un viajero escocés de nombre J. Bruce¹²⁶ que se encontraba entonces en Egipto compró en las inmediaciones de Luxor en el año de 1769 un códice copto que tuvo como destino final la biblioteca Bodlean de Oxford, en donde se le denominó *Codex Brucianus* en honor a quien lo donara a la ciencia.

¹²⁶ La más detallada descripción sobre el *Codex Brucianus* se encuentra en el vasto y profundo libro del historiador y teólogo ruso Mijail Posnov: М. Э. Поснов, *Гностицизм IIого века и победа христианской церкви над ним*, Брюссель, 1991, cc. 122-136. Transcripción y traducción [= M. E. Posnov, *El gnosticismo del segundo siglo y la victoria de la iglesia cristiana sobre él*, Bruselas, 1991, pp. 122-136].

El códice está conformado por 78 folios de papiro escrito por los dos lados, abarcando un total de 156 páginas, muchos de dichos folios llegaron en pésimas condiciones. El códice contiene dos obras fáciles de diferenciar por el tipo de tinta y escritura utilizados en cada uno de ellos, cuando se leen se advierte también una abismal diferencia entre los dos documentos del códice. Ninguno de los textos tiene propiamente un título, aunque a partir de la edición bilingüe en copto y alemán realizada por C. Schmit en 1892 han recibido títulos convencionales que hasta hoy se siguen utilizando: A uno de los textos se le ha denominado *libros de Jeû*, y debido a que se encuentra dividido en dos partes a la primera se le denominó *primer libro de Jeû*, y a la segunda parte se le llamó *segundo libro de Jeû*. En el texto en cuestión no existe ni una sola alusión a dicho título, pero al editor le pareció (con justa razón) que había gran semejanza entre la doctrina expuesta en el primer texto del *Codex Brucianus* y aquella que se describe en el *Pistis Sophia* a propósito de los *dos libros de Jeû*.

El segundo texto del códice también carecía de título, y como no se le pudo relacionar con alguno de los textos gnósticos descritos por los apologetas el editor decidió ponerle el poco evocador pero bastante realista título de *Texto gnóstico sin nombre*, como hasta hoy se le sigue denominando.

Al primer texto de este códice se le vincula con la escuela valentiniana en su vertiente oriental, mientras que al segundo se le relaciona con los sethianos.

Al finalizar el siglo XIX en el año de 1896 el doctor Raingarut compró a un anticuario de la localidad de Achmin en Egipto un códice integrado por 67 folios de papiro escritos por ambos lados. En honor al lugar de su procedencia se le denominó en un principio *Codex Achminianus*, pero en la actualidad se le denomina *Papyrus Berolinensis 8502* en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

consideración al lugar en donde se le ha estudiado y guardado durante tanto tiempo: Berlín¹²⁷.

No obstante el excelente estado en que llegaron los folios y la calidad de la escritura y de la tinta del manuscrito, lo cierto es que está incompleto y se estima que le hacen falta cuatro folios (u ocho páginas).

El *Codex Berolinensis 8502* está compuesto por cuatro obras diferentes: el *Apócrifo de Juan* (la versión corta, pues este mismo texto aparece en versiones más extensas en otros tres códices de la "biblioteca" de Nag-Hammadi); el *Evangelio de María*; los *Hechos de Pedro* y la *Sophia Jesuchristi*. Teniendo en consideración la descripción que Ireneo de Lión¹²⁸ hace de la doctrina de los sethianos y el parecido de ésta con la del *Apócrifo de Juan*, los especialistas han considerado que el original griego de estos textos debe datar del segundo siglo de nuestra era, mientras que la copia copta que ha llegado hasta nosotros se considera del siglo IV. Aunque entre los especialistas no existe pleno consenso en cuanto a la filiación doctrinal de estos documentos, sospecharia que debido al uso constante de personajes y elementos del cristianismo católico para la exposición de una doctrina totalmente ajena al catolicismo podríamos tener frente a nosotros un conjunto de textos "cristianizadores".

Todos estos códices de los que he hablado arriba fueron traducidos y editados durante los siglos XIX y XX, sirviendo de base a historiadores, teólogos y filólogos para iniciar un estudio cuyo principal objetivo fue la comprensión de aquel movimiento que desde los tiempos de los apologetas había sido calificado de herético: el gnosticismo.

¹²⁷ Cf. М. Э. Поснов, *Он. итт.*, cc. 138-141 . Transcripción y traducción [= M. E. Posnov, *op. cit.*, 138-141].

¹²⁸ Ireneo de Lión, *op. cit.*, (I, 29, 1-4), pp. 145-147.

3 Los primeros estudios sobre el gnosticismo.

El expansionismo europeo del siglo XIX permitió a varios hombres de ciencia tener un mayor acercamiento a las culturas y pueblos de Africa, América, Oriente y Oceanía, lo que permitió iniciar nuevos estudios sobre temas desconocidos, así como modificar, aumentar y replantear los conocimientos que se tenían sobre otros temas. De tal forma aparecieron nuevas áreas de especialidad en las universidades europeas, una de ellas estuvo vinculada con los estudios orientales.

Bajo el influjo del positivismo y del marxismo -como principales propuestas cognitivas del siglo XIX- los hombres de ciencia dedicados a las disciplinas humanísticas se vieron obligados a realizar sus nuevas investigaciones con fundamento en métodos científicos. De tal forma tanto historiadores como filólogos, etnólogos, antropólogos y teólogos implementaron la hermenéutica y la fenomenología como sus principales modos de abordar los problemas de estudio.

Las ediciones de los códices *Askeiwanus*, *Brucianus* y *Berolinensis*, suscitaron una pronta reacción entre teólogos e historiadores -tanto "clásicistas" como "orientalistas"-, que con gran entusiasmo y nuevos materiales se dedicaron a estudiar el gnosticismo. Entre los más destacados estudiosos del gnosticismo merecen especial mención Adolf von Harnack, Wilhelm Bousset y Eugene de Faye.

Adolf von Harnack (Dorpat, Livonia, 1851 - Heidelberg, 1930) fue un importante teólogo luterano y prestigiado profesor de historia clásica y paleocristianismo en las universidades de Leipzig, Marburgo y Berlín. Sus convicciones e investigaciones sobre los orígenes del cristianismo le contrapusieron a la metodología "genético-evolutiva" de la

entonces afamada escuela de Tubinga, la que explicaba la evolución del cristianismo a partir de la relación dialéctica entre tendencias opuestas: petrismo y paulinismo.

A diferencia de los sabios de Tubinga, Harnack explicaba los orígenes del cristianismo a partir del contacto entre las convicciones religiosas orientales y los sistemas filosóficos griegos imperantes en el occidente. Para Harnack los movimientos gnósticos son la prueba más contundente de aquellos primeros intentos por armonizar fe y razón entre oriente y occidente, por lo que llegó a calificar a los movimientos gnósticos como una "aguda helenización del cristianismo"¹²⁹.

De la vasta obra del estudioso germano me serán de especial utilidad la *Historia de los dogmas*¹³⁰ y *Marción. El evangelio oculto de Dios*¹³¹. Estas dos obras tienen como fundamento metodológico el análisis hermenéutico de las fuentes. Harnack utiliza todas las fuentes conocidas hasta ese momento, incluyendo los códices *Askeiwanus*, *Brucianus* y *Berolinensis*, así como los *Dichos* (τά λογία) de Jesús descubiertos en *Oxyrhynchus*¹³² en los últimos años del siglo XIX.

En la *Historia de los dogmas* Harnack establece una evolución de los cánones de fe del cristianismo apostólico (católico) vinculado con la asimilación de postulados de los diferentes sistemas filosóficos griegos. Harnack opina que si bien los dogmas implican una convicción del ámbito de la fe, también es cierto que para el establecimiento de los mismos se requirió previamente de un trabajo intelectual, que a decir del teólogo luterano fue realizado por los apologetas ampliamente familiarizados con las doctrinas filosóficas.

¹²⁹ Adolf von Harnack, *History of Dogma*, New York, 1961, p. 229.

¹³⁰ Adolf von Harnack, *op. cit.*

¹³¹ Adolf von Harnack, *Marcione. Il vangelo nascosto di Dio*, Torino, Il molino, 1985.

¹³² En esta localidad egipcia se han encontrado gran número de papiros, de entre los cuales algunos como el *Oxyrhynchus Papyrus I* contienen los denominados *Dichos* de Jesús. Cf. Aurelio Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 72-97.

En *Marción. El evangelio oculto de Dios* Harnack explora las relaciones entre el cristianismo católico y sus disidentes: los marcionitas. La principal preocupación del autor radicó en esclarecer el criterio que se utilizó en el siglo segundo de nuestra era para desacreditar la doctrina de Marción. La investigación le condujo a la respuesta: el establecimiento de un canon.

La historiografía crítica del gnosticismo contempla entre los más importantes de sus expositores decimonónicos y de las primeras décadas del siglo veinte al célebre orientalista Wilhelm Bousset (1865-1920). Varias fueron las obras que publicó este estudioso, pero para los fines prácticos de esta investigación sólo será de utilidad la que lleva por título *Kyrios-Christos*¹³³.

En dicha obra Bousset será el primero en considerar al gnosticismo como fenómeno totalmente independiente del cristianismo: ...“El gnosticismo, antes que nada, es un movimiento anterior al cristianismo y cuenta con sus propios orígenes, por ello deberá estudiársele en su propio contexto y no como una manifestación o desacreditada derivación de la religión cristiana”¹³⁴... Los “orígenes” a los que hace referencia Bousset se encuentran en las tierras del imperio persa, más concretamente, en las mesopotámicas.

Son muchas las páginas en que se citan ejemplos de genealogías demoniacas del panteón babilónico, y no son menos las relaciones y líneas de dependencia que logra establecer Bousset entre los arcontes de los sistemas gnósticos y los demonios babilonios.

Por otra parte, Bousset no explica de ninguna forma el hecho de que la abrumante mayoría de los sistemas gnósticos hayan adoptado personajes y episodios neotestamentarios.

Otro de los pioneros en el tema del gnosticismo, pero cuya vida y obra más se vinculan con el siglo veinte que con el XIX, lo fue el francés Eugene de Faye, de quien utilizaré para

¹³³ Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, New York, 1970.

¹³⁴ Wilhelm Bousset, *op. cit.*, p. 245.

esta investigación: *Gnostiques et gnosticisme*¹³⁵ que es un voluminoso tratado en que el autor sugiere abordar el tema del gnosticismo a partir de los testimonios gnósticos, es decir, sin considerar ni la interpretación, ni la crítica que de éstos hayan hecho los apologetas y posteriormente los padres de la iglesia. Una vez que hubo separado los "testimonios gnósticos" los dividió en grupos de acuerdo a las semejanzas doctrinales, habiendo logrado con ello la primera sistematización de las corrientes gnósticas "independiente" del testimonio de las fuentes católicas.

La crisis por la que atravesó Europa tras el término de la segunda guerra mundial se vio ampliamente reflejada en las concepciones filosóficas del existencialismo: ¿Cuál es la relación entre el hombre y el mundo? ¿Es posible que los hombres se relacionen entre sí? ¿Es transmisible la experiencia humana y el conocimiento? ¿Realmente existe el desarrollo y el progreso tan preconizados por los positivistas?

Este tipo de inquietudes se hicieron patentes en las investigaciones históricas sobre el gnosticismo, lo que permitió el surgimiento de una postura fenomenológica cuyos principales representantes han sido el alemán Hans Jonas (1903-1992) y más recientemente el francés Henry-Charles Puech¹³⁶.

A ambos estudiosos les tocó iniciar sus investigaciones antes, durante y después del hallazgo de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi. En ambos casos el mencionado hallazgo sólo vino a confirmar su principal tesis, la que consideraba al gnosticismo como un cierto tipo de religiosidad tendiente a aparecer en cualquier cultura y en cualquier época.

¹³⁵ Eugene de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétienne aux II et III siècles*, Paris, 1925.

¹³⁶ Llamo mi atención el hecho de que tanto la voluminosa obra de Hans Jonas como los breves, pero múltiples ensayos de Puech se hayan traducido al español, a diferencia de los textos cuyo fundamento metodológico es la hermenéutica. Sin duda esto podrá ser un motivo de reflexión para aquellos estudiosos que se dedican al problema de las "recepciones".

La obra de estos autores no tendrá en la actual investigación la misma relevancia que la de aquellos cuyo fundamento metodológico es la hermenéutica, no obstante he consultado y estudiado minuciosamente el libro *La religión gnóstica*¹³⁷ del doctor Jonas, así como varios de los ensayos del profesor Puech¹³⁸.

Finalmente quisiera hacer una especial mención de la historiografía rusa en donde el tema del gnosticismo atrajo la atención de los historiadores y teólogos sólo hasta los primeros años del siglo XX. La Universidad de San Petersburgo publicó en el año de 1913 una colección de ensayos del profesor Nicolaev bajo el título *En búsqueda de la divinidad: Ensayos sobre la historia del gnosticismo*¹³⁹, que se caracterizó por contraponer en forma de diálogo las doctrinas de los maestros gnósticos con las ya conocidas réplicas de los apologetas. Dicho texto carece de rigor científico y se encuentra más cercano a la literatura que a la historia, pues el método implementado -el diálogo entre las partes: gnósticos y apologetas- se presta a la subjetividad del autor. No obstante estas carencias, Nicolaev tuvo el mérito de haber introducido al público ruso al tema del gnosticismo, así como mencionar los nombres de algunos célebres estudiosos del tema en el continente europeo.

Poco tiempo después, en las vísperas de la revolución bolchevique de 1917, se editó en la escuela superior de Teología de Kiev la tesis doctoral de Mijail Emmanuilovich Posnov bajo el título de *El gnosticismo del segundo siglo y la victoria de la iglesia cristiana sobre él*¹⁴⁰. Este texto puede considerarse como la primera publicación seria y profunda sobre el

¹³⁷ Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, tr. Menchu Gutiérrez, Madrid, Editorial Siruela, 1991.

¹³⁸ Henry Charles Puech, *En torno a la gnosis I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1982.

¹³⁹ Юрий Николаев. *В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма*. Санкт-Петербург. Санкт-Петербургский Университет, 1913 г. Transcripción y traducción: [Yuri Nicolaev, *En búsqueda de la divinidad. Ensayos sobre la historia del gnosticismo*, San Petersburgo, Universidad de San Petersburgo, 1913].

¹⁴⁰ М. Э. Поснов. *Гностицизм Полого века и победа христианской церкви над ним*. Брюссель, 1991. Transcripción y traducción [= M. E. Posnov, *El gnosticismo del segundo siglo y la victoria de la iglesia cristiana sobre él*, Bruselas, 1991.].



tema del gnosticismo en las tierras rusas. En dicho trabajo el doctor Posnov describe detalladamente las fuentes eclesiásticas y los códices coptos recién traducidos a las lenguas modernas en Alemania, Inglaterra y Francia, asimismo examina cuidadosamente la historiografía europea sobre el tema. El principal aporte de esta investigación es el detallado estudio de la política imperial romana y su impacto a favor o en contra de las vertientes del cristianismo. También señala con agudeza el importante papel que jugó la creación de instituciones estables como la iglesia católica, la que a su juicio, resultó triunfante frente a otras muchas no sólo por atender las necesidades espirituales de los creyentes sino por haberse dotado de una estructura inspirada en los mejores modelos gubernamentales de Roma, lo que le permitió salvaguardar sus principios independientemente de los cambios de líderes religiosos y civiles.

Los sucesos políticos, económicos y sociales por los que atravesó el mundo entre los años de 1920 y 1945, es decir, durante el tiempo de la gran depresión económica, la revolución socialista y la segunda guerra mundial, repercutieron profundamente en la forma de entender y explicar la vida en las sociedades europeas. No hubo en aquellos años de crisis más investigaciones sobre el gnosticismo.

4. El hallazgo de la “biblioteca gnóstica” de Nag-Hammadi y las actuales investigaciones sobre el gnosticismo.

En el invierno de 1945, a pocos meses de haber concluido la segunda guerra mundial, tuvo lugar un hallazgo arqueológico en las cercanías de la localidad de Nag-Hammadi, en Egipto meridional. Los detalles de dicho evento, así como los acontecimientos posteriores

vinculados con el mismo, son relatados magistralmente por dos especialistas contemporáneos: El afamado coptólogo francés Jean Doresse¹⁴¹ y el historiador norteamericano James M. Robinson¹⁴², especialista en paleocristianismo. Todas las demás versiones sobre el asunto del descubrimiento de la biblioteca gnóstica derivan de estos dos profundos y sistemáticos estudios, incluyendo las líneas que a continuación presento.

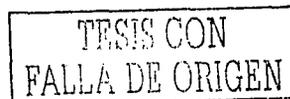
Las circunstancias del acontecimiento fueron de lo más insólitas: Dos hermanos de nombre Mohamed y Califa Alí, moradores de Al-Qasr (aldea cercana a Nag-Hammadi) salieron en búsqueda de fertilizantes naturales para sus tierras, escarbaron en las cercanías de las ruinas del antiquísimo monasterio de Pacomio¹⁴³, hallando una vasija sellada cuyo contenido consistía en doce códices y los folios sueltos, así como los fragmentos de un décimo tercer códice.

Los hermanos no hicieron del dominio público la noticia de su hallazgo pues dicho acto atraería la atención de las autoridades sobre ellos, cuya historia personal estaba marcada por el homicidio de un enemigo de la familia. Se recurrió entonces al sacerdote copto de la localidad (Basilio Abd al Masih), quien no pudiendo emitir una opinión autorizada consultó con su hermano (Raghib Andrawus), cuya profesión de historiador quizá podría ayudar a precisar el tipo de documentos en cuestión, así como estimar su posible valor. Al no poder hacer ni lo uno ni lo otro, el hermano del sacerdote consiguió que se le permitiera llevar uno de los códices al Cairo, en donde el señor G. Sobhi -medico de la comunidad copta del Cairo- dio aviso a las autoridades correspondientes, las que de inmediato aseguraron el códice indemnizando a Raghib Andrawus con una modesta suma de dinero.

¹⁴¹ Jean Doresse, *El Evangelio según Tomás. El evangelio de los evangelios*, Tr. Felicitas di Fidio, Madrid, EDAF, 1987, pp. 13-63.

¹⁴² James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, New York, pp.13-47.

¹⁴³ Sobre la vida y obra de Pacomio recomiendo ampliamente la lectura de Colombás García M., *El monacato primitivo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 91-118.



Pasaron varios meses antes de que las autoridades egipcias canalizaran el códice al Museo Copto del Cairo en donde el doctor Togo Mina fungía como curador. Al recibir Togo Mina el códice en octubre de 1946 consultó con los arqueólogos franceses F. Daumas y H. Corbin, quienes al no estar familiarizados con textos religiosos coptos no pudieron ayudar más que dando aviso de esto en París.

Un año después, en octubre de 1947, llegó a Egipto el joven, pero ya muy célebre, coptólogo francés Jean Doresse, a quien se le había asignado como tarea principal en Africa estudiar los monasterios coptos de Etiopía. Cuando Jean Doresse tuvo ante sí el códice quedó pasmado por lo que leía, ante sus ojos desfilaron varias páginas de célebres textos gnósticos sobre los que habían noticias en los textos apologeticos: *el Libro sagrado de los egipcios*; *el Apócrifo de Juan*; *Sabiduría de Jesucristo*, etc., etc. No había duda, en sus manos se encontraban valiosos documentos que permitirían una mejor comprensión de varios eventos en los orígenes del cristianismo.

Mientras tanto, los códices aún no afianzados por las autoridades ya habían sido vendidos clandestinamente. Uno de esos códices fue adquirido por el anticuario belga Albert Eid, quien lo sacó de contrabando de Egipto sin lograrlo vender en Norteamérica como había previsto. El gobierno egipcio ejerció presión internacional para recuperar el códice, pero falleció en ese tiempo el señor Albert Eid, aunque su viuda logró vender el códice a la Fundación Jung de Zurich¹⁴⁴.

Los códices restantes fueron adquiridos por un anticuario chipriota de nombre Phocion Tano, quien los puso bajo la custodia de una ciudadana italiana residente en Egipto: la señorita Maricca Dattari. Si bien es cierto que la señorita Dattari permitió a Jean Doresse inventariar los códices, consultarlos y fotografiarlos, también es cierto que cuando las

¹⁴⁴ En las ediciones completas de la "biblioteca" gnóstica este códice es denominado el primero, aunque comúnmente se le llama "códice Jung".

autoridades gubernamentales intentaron confiscarle los códices, ella interpuso varios recursos legales que lo único que consiguieron fue encerrar en una valija sellada los manuscritos durante tres años hasta que el gobierno ganó el litigio.

Además de las múltiples peripecias en torno al hallazgo de los códices habrá que recordar que por aquella época Egipto atravesó por momentos difíciles de su historia, tales como la guerra de 1947 contra el Estado de Israel, o la deposición del rey Faruk en 1952 y el establecimiento de la República en 1953, así como la guerra por el canal de Suez en 1954.

Todos estos eventos retrasaron enormemente el estudio y la consecutiva publicación de los códices bajo la custodia del Museo Copto del Cairo.

Cuando la situación internacional permitió el ingreso de extranjeros en Egipto, iniciaron entonces los primeros estudios de los códices coptos, aunque en esta ocasión se desató en torno a los códices una auténtica guerra entre los intelectuales que se peleaban por el derecho de traducir los manuscritos. Dicha situación es resumida por Jean Doresse con las siguientes palabras:

...“De este modo pudo [Robinson -R. S.] superar los obstáculos que constituían a la vez la avidez y el miedo de los eruditos: avidez por acceder -reservándose los celosamente- a unos textos cuyo estudio se prometía extraordinario; miedo de ver que caían en mano de otro o que todos sus competidores podían tener acceso a ellos. Incluso entre los eruditos, el miedo es la más vergonzosa de todas las enfermedades. El sabio que espía los descubrimientos de los otros es presa de las angustias de un soldado de infantería que sale de la trinchera. Robinson supo neutralizar estas debilidades y reunir a los especialistas enloquecidos”¹⁴⁵.

Los códices permanecieron inaccesibles a la gran mayoría de los estudiosos, hasta que en 1956 el gobierno egipcio los declaró propiedad del Estado. Fue entonces cuando un equipo de especialistas encabezados por James Robinson decidió poner fin al “monopolio

¹⁴⁵ Jean Doress, *op. cit.*, pp. 20-21.

francés¹⁴⁶, convocando en 1959 a la instauración de un nuevo Comité Editorial de carácter internacional. Tal iniciativa atravesó por varias fases hasta que en 1966 en el marco del coloquio internacional sobre los orígenes del gnosticismo celebrado en Mesina¹⁴⁷, Italia, el arqueólogo sueco Torgny Säve-Söderberg presentó la propuesta de redactar entre todos los ahí reunidos una solicitud a la UNESCO para que bajo sus auspicios se conformara una comisión internacional encargada de restaurar, paleografiar y traducir los códices. El mismo Torgny Säve-Söderberg, junto con Martin Krause y James M. Robinson, se encargó de la redacción de dicho escrito, así como de iniciar las negociaciones entre el gobierno egipcio y la UNESCO.

Durante el tiempo de las negociaciones (1966-1971) se preparó un equipo técnico altamente sofisticado para analizar, restaurar y fotografiar los códices en cuestión. Finalmente, en 1971 iniciaron los trabajos bajo la dirección de James M. Robinson, concluyéndoles exitosamente en 1977. El resultado de dicho esfuerzo lleva como título: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. En total se publicaron diez volúmenes entre los años de 1972 y 1977, todos ellos fueron editados en Leiden por E. J. Brill.

Una vez concluida dicha edición las fuentes gnósticas se encontraron al alcance de quien quisiera estudiarlas. Así, con fundamento en estas antiguas pero recientemente accesibles fuentes, iniciaron nuevas líneas de investigación sobre el paleocristianismo.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 21

¹⁴⁷ La organización del coloquio, así como la edición de los ponencias ahí presentadas quedó bajo la dirección del profesor Ugo Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden, 1970.

Un grupo de estudiosos encabezado por Torgny Säve-Söderberg realizó una estancia arqueológica en el sitio del hallazgo con el objetivo de identificar las ruinas en donde habían sido descubiertos los códices, asimismo intentaron explicar la relación entre el cenobio de Pacomio regido por la ortodoxia desde su fundación en siglo IV y los recién descubiertos códices de carácter heterodoxo.

También se dio inicio a nuevas ediciones. Algunas, como *The Nag Hammadi Library in English*¹⁴⁸, tenían como objetivo fundamental difundir el contenido de los códices entre los interesados en los asuntos del paleocristianismo, pero imposibilitados de leer las fuentes en su lengua original. Otras ediciones se propusieron metas más ambiciosas como fue el caso de *The Coptic Gnostic Library*¹⁴⁹, en donde además de ofrecer el texto original copto se integraban posibles reconstrucciones en donde habían "lagunas", además de un amplio aparato crítico y una versión paralela al inglés.

Sin duda, fueron las versiones críticas y comentadas las que propiciaron las discusiones sobre el tema entre los investigadores contemporáneos. Entre las más representativas líneas de investigación de los últimos 25 años se encuentran las siguientes:

1. Aquella que indaga sobre el proceso evolutivo de los elementos simbólicos, tales como los ritos. Sus principales representantes son el francés M. Tardieu, la alemana L. Schottroff, y los americanos Perkins y George MacRae.
2. Aquella que, siguiendo a Harnack, vincula el gnosticismo con diversas vertientes de la filosofía helenística. Entre sus principales expositores se encuentran los británicos A. H. Armstrong y A. D. Nock, así como los norteamericanos Bentley Layton y Harold Attridge.

¹⁴⁸ *The Nag Hammadi Library in English, translated by members of the Coptic Gnostic Library*, Leiden, Brill, 1977.

¹⁴⁹ *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codices*. Published under the Auspices of the Institute for Antiquity and Christianity at Claremont Graduate School, James M. Robinson - Director, Leiden, Brill, 1977.

3. Aquella que indaga sobre las posibles influencias de las prácticas mágicas conocidas en los albores de la era imperial, sobre algunas vertientes del gnosticismo, particularmente de la vertiente arraigada en Siria. Su principal exponente es el norteamericano Morton Smith.
4. Existe una última línea de investigación cuyo objetivo es esclarecer las relaciones entre los movimientos gnósticos y las religiones monoteístas a ellos contemporáneas, dividiéndose a su vez en dos vertientes:
 - 4.1. La que indaga sobre las posibles influencias del judaísmo en los sistemas gnósticos. Entre sus principales exponentes se encuentran Quispel y Pearson.
 - 4.2. La que analiza los vínculos entre el gnosticismo y el catolicismo. La presente investigación se adhiere a esta última vertiente, representada principalmente por los norteamericanos R. M. Grant, Elaine Pagels y E. Yamauchi, el francés H. Charles Puech, el español A. Orbe, el italiano Luigi Moraldi y los rusos M. K. Trofimova y A. L. Xosroev (de quien aprendí la diversidad dialectal de la lengua copta).

Como señalé anteriormente, en la introducción de la tesis, estos últimos investigadores han estudiado diversos aspectos de las relaciones entre el catolicismo y los movimientos gnósticos, como la conformación del canon bíblico y los géneros neotestamentarios (Xosroev), o las divergencias y puntos de encuentro entre las prácticas ceremoniales (Antonio Orbe), o las implicaciones sociopolíticas de las doctrinas gnósticas y su impacto en las comunidades católicas (Elaine Pagels), lo cierto es que aún no se ha realizado una investigación que nos permita evaluar el impacto de las doctrinas gnósticas en la conformación de los cánones de fe expuestos en el *símbolo* (Credo) del Concilio de Nicea, lo que será el objetivo de los siguientes capítulos de esta investigación, considerando al mismo tiempo el vínculo entre el Estado romano y las manifestaciones religiosas de los siglos segundo y tercero de la era cristiana.

Finalmente, en apego a la edición facsimilar a la que todos los estudiosos del tema se remiten, enlisto a continuación los 52 textos¹⁵⁰ contenidos en los trece códices de la biblioteca gnóstica:

Número del códice y de los textos en él contenidos:	Número de páginas y líneas que abarcan los textos:
CÓDICE I (Conocido como códice Jung)	
1. <i>Plegaria del apóstol Pablo.</i>	1 - B ¹⁵¹
2. <i>Apócrifo de Santiago (ó Epístola de Santiago).</i>	1, 1 - 16, 30
3. <i>Evangelio de la Verdad.</i>	16, 31 - 43, 24
4. <i>Sobre la resurrección (ó Epístola a Regino).</i>	43, 25 - 50, 18
5. <i>Tratado tripartito.</i>	51, 1 - 138, 25
CÓDICE II	
1. <i>Apócrifo de Juan (versión larga).</i>	1, 1 - 23, 9
2. <i>Evangelio de Tomás.</i>	32, 10 - 51, 28
3. <i>Evangelio de Felipe.</i>	51, 29 - 86, 19
4. <i>Hipóstasis de los arcontes.</i>	86, 20 - 97, 23
5. <i>Sobre el origen del mundo.</i>	97, 24 - 127, 17
6. <i>Exégesis sobre el alma.</i>	127, 18 - 137, 27
7. <i>Libro de Tomás (ó El atleta Tomás).</i>	138, 1 - 145, 19
<i>Colofón</i>	145, 20 - 23

¹⁵⁰ En conformidad con las principales ediciones de los códices de Nag-Hammadi se ha establecido una numeración para facilitar las referencias a los textos que integran dicha biblioteca. En las citas se emplean las abreviaturas NHC cuando se hace referencia a la versión de la *Coptic Gnostic Library*, o bien, se utilizan las siglas NHLE cuando se emplea la *Nag Hammadi Library in English*. En ambos casos les sigue un número romano que indica el códice en cuestión e inmediatamente un número arábigo que indica el texto al que se hace referencia. Hasta hoy se admite un total de 52 textos (a los fragmentos se les ha considerado como un texto), por lo que resulta enigmática la afirmación de Aurelio de Santos Otero cuando dice que son 53 tratados los que conforman la biblioteca, cf. Aurelio de Santos Otero, *op. cit.*, p. 678.

¹⁵¹ El comité técnico de la *Facsimile Edition* designó con una letra la primera página del códice para evitar un cambio en la numeración del resto de las páginas.

Número del códice y de los textos en él contenidos:

Número de páginas y líneas que abarcan los textos:

CÓDICE III

- | | |
|--|------------------|
| 1. <i>Apócrifo de Juan</i> (versión breve). | 1, 1 – 40, 11 |
| 2. <i>Evangelio de los egipcios</i> . | 40, 12 – 69, 20 |
| 3. <i>Eugnosto el beato</i> (ó <i>Carta de Eugnosto</i>). | 70, 1 – 90, 13 |
| 4. <i>Sabiduría de Jesucristo</i> . | 90, 14 – 119, 18 |
| 5. <i>Diálogo del Salvador</i> . | 120, 1 – 147, 23 |

CÓDICE IV

- | | |
|---|------------------|
| 1. <i>Apócrifo de Juan</i> (versión larga). | 1, 1 – 49, 28 |
| 2. <i>Evangelio de los egipcios</i> . | 50, 1 – 81, 2... |

CÓDICE V

- | | |
|--|-----------------|
| 1. <i>Eugnosto el beato</i> (ó <i>Carta de Eugnosto</i>). | 1, 1 – 17, 18 |
| 2. <i>Apocalipsis de Pablo</i> . | 17, 19 – 24, 9 |
| 3. <i>Apocalipsis de Santiago</i> (primero). | 24, 10 – 44, 10 |
| 4. <i>Apocalipsis de Santiago</i> (segundo). | 44, 11 – 63, 33 |
| 5. <i>Apocalipsis de Adán</i> . | 64, 1 – 85, 32 |

CÓDICE VI.

- | | |
|---|-----------------|
| 1. <i>Hechos de Pedro y de los doce apóstoles</i> . | 1, 1 – 12, 22 |
| 2. <i>El trueno, la mente perfecta</i> . | 13, 1 – 21, 32 |
| 3. <i>La enseñanza autoreveladora</i> . | 22, 1 – 35, 24 |
| 4. <i>El pensamiento de la Gran Potencia</i> . | 36, 1 – 48, 15 |
| 5. <i>República 588b-589b</i> (de Platón). | 48, 16 – 51, 23 |
| 6. <i>Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada</i> . | 52, 1 – 63, 32 |
| 7. <i>Plegaria de acción de gracias</i> . | 63, 33 – 65, 7 |
| <i>Nota del amanuense</i> | 65, 8 – 14 |
| 8. <i>Asclepio</i> . | 65, 15 – 78, 43 |

Número del códice y de los textos en él contenidos:

Número de páginas y líneas
que abarcan los textos:

CÓDICE VII.

1. <i>Paráfrasis de Sem.</i>	1, 1 - 49, 9
2. <i>Segundo tratado del gran Seth.</i>	49, 10 - 70, 12
3. <i>Apocalipsis de Pedro.</i>	70, 13 - 84, 14
4. <i>Enseñanzas de Silvano.</i>	84, 15 - 118, 7
<i>Colofón.</i>	118, 8 - 9
5. <i>Las tres estelas de Seth.</i>	118, 10 - 127, 27
<i>Colofón.</i>	127, 28 - 32

CÓDICE VIII.

1. <i>Zostriano.</i>	1, 1 - 132, 9
2. <i>Carta de Pedro a Felipe.</i>	132, 10 - 140, 27

CÓDICE IX

1. <i>Melquisedec.</i>	1, 1 - 27, 10
2. <i>El pensamiento de Norea.</i>	27, 11 - 29, 5
3. <i>Testimonio de la Verdad.</i>	29, 6 - 74, 30...

CÓDICE X.

1. <i>Marsanes.</i>	1, 1 - 68, 18
---------------------	---------------

Número del código y de los textos en él contenidos:

Número de páginas y líneas
que abarcan los textos:

CÓDICE XI.

- | | |
|--|--------------------|
| 1. <i>Interpretación de la gnósis.</i> | 1, 1 - 21, 35 |
| 2. <i>Tratado valentiniano.</i> | 22, 1 - 39, 39 |
| 2.1. <i>La unción.</i> | 40, 1 - 29 |
| 2.2. <i>El bautismo.</i> | 40, 30 - 43, 19 |
| 2.3. <i>La eucaristía.</i> | 43, 20 - 44, 37 |
| 3. <i>Allógenes.</i> | 45, 1 - 69, 20 |
| 4. <i>Hipsifrone.</i> | 69, 21 - 72, 33... |

CÓDICE XII.

- | | |
|---|-----------------------|
| 1. <i>Sentencias de Sexto.</i> | 15, 1 - 34, 28... |
| 2. <i>Evangelio de la Verdad (fragmentos).</i> | ...53, 19 - 60, 30... |
| 3. <i>Fragmentos (procedencia desconocida).</i> | |

CÓDICE XIII.

- | | |
|--------------------------------------|----------------|
| 1. <i>La Protennoia trimorfa.</i> | 35, 1 - 50, 24 |
| 2. <i>Sobre el origen del mundo.</i> | 50, 25 - 34... |

CAPÍTULO SEGUNDO: EL PROCESO DE CONFORMACIÓN DE LOS CÁNONES DE FE EXPUESTOS EN EL CONCILIO DE NICEA DEL AÑO 325.

1. Prolegómeno.

En los albores del siglo IV el Imperio romano se encontraba bajo una forma de gobierno conocida como la "tetrarquía", es decir, que el poder se encontraba repartido entre cuatro gobernantes: dos augustos y dos césares, dicha forma de gobierno la había ideado el emperador Diocleciano para dotar de estabilidad política al imperio, pues en teoría los césares, hijos adoptivos de los augustos, debían heredar el poder imperial a la muerte o abdicación de sus "padres políticos"; asimismo, la tetrarquía coadyuvaba a una más efectiva defensa de las fronteras del imperio romano.



Flanco meridional de la catedral de San Marcos en Venecia en donde se encuentra la escultura denominada los "tetrarcas".



Los tetrarcas, obra probablemente tallada en Siria en el siglo IV.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En el año 305 los augustos Maximino y Diocleciano abdicaron¹⁵², ocupando la dignidad imperial sus subalternos, los césares Constancio Cloro y Galerio, respectivamente. Ahora, los nuevos augustos debían nombrar a sus césares: Constancio Cloro eligió a Valerio Severo, mientras que Galerio eligió a Maximino Daia. Pero no todas las legiones del ejército estuvieron satisfechas con los nuevos líderes políticos y buscaron por medio de la fuerza imponer a sus predilectos¹⁵³. En tan confusa situación y entre un gran número de personajes dos figuras cobraron mayor nitidez hasta dominar la escena política-militar: por una parte Constantino, hijo del augusto Constancio Cloro y por otra parte Licinio, protegido del emperador Galerio. El resultado de dichas confrontaciones fue el retorno a la centralización del poder, si bien es cierto que se atravesó por una breve etapa de transición entre los años 312 - 324, durante la cual Constantino debilitó a Licinio hasta convertirse en el único emperador¹⁵⁴.

Durante el periodo de transición los augustos procuraron restaurar la paz en el imperio, a través de reformas sociales que beneficiaran a amplios sectores de la población. Entre las medidas emprendidas por el gobierno imperial sobresale la que ponía término a las persecuciones religiosas y proclamaba el derecho a practicar el culto religioso que más conviniera a cada individuo. De acuerdo a una ya bimilenaria tradición dicha medida fue promulgada a través de un edicto en la ciudad de Milán el año 313 de n. e.¹⁵⁵, mismo que tradujo y añadió a su libro décimo de la *Historia Eclesiástica* el obispo Eusebio, quien no sólo fue contemporáneo de Constantino I sino también su biógrafo. Dicho edicto proclama la libertad de culto en el imperio:

¹⁵² Sobre esta abdicación se encuentra noticia en Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 190, 1994, p. 158.

¹⁵³ Sobre el papel que desempeñó el ejército en la sucesión de los tetrarcas se hayan noticias en Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, pp. 537, 551.

¹⁵⁴ Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, pp. 211-261.

¹⁵⁵ La polémica en torno a la historicidad del "edicto de Milán" será abordada en el capítulo cuarto de la presente investigación (*infra* 167-18)

“Cuando yo, Constantino Augusto, y yo, Licinio Augusto, nos reunimos felizmente en Milán y nos pusimos a discutir todo lo que importaba al provecho y utilidad públicas, entre las cosas que nos parecían de utilidad para todos en muchos aspectos, decidimos sobre todo distribuir unas primeras disposiciones en que se aseguraban el respeto y el culto a la divinidad, esto es, para dar tanto a los cristianos como a todos en general, libre elección en seguir la religión que quisieran, con el fin de que lo mismo a nosotros que a cuantos viven bajo nuestra autoridad nos puedan ser favorables la divinidad y los poderes celestiales que haya.

Por lo tanto, fue por un prudente y rectísimo razonamiento por lo que decidimos tomar como nuestra resolución el que a nadie se le niegue en absoluto la facultad de seguir y escoger la observancia o la religión de los cristianos, y que a cada uno se le de la facultad de entregar su mente a la religión que crea se adapta a él”¹⁵⁶...

Tiempo después de la proclamación de este edicto Constantino venció a Licinio política y militarmente convirtiéndose en el único emperador de Roma en el año 324¹⁵⁷. A partir de entonces Constantino realizó una serie de actos a favor del cristianismo no obstante la disposición gubernamental sobre la tolerancia religiosa.

Pero en los albores del siglo IV, época en que gobernó Constantino I, el cristianismo se caracterizó más por su diversidad que por su unidad; baste recordar que en África septentrional el donatismo dominaba la escena mientras que en el medio oriente predominaba el monofisismo, y por doquier habían grupos gnósticos verdaderamente disímiles entre sí como los valentinianos, los marcionitas, los basilidianos, los simonianos, etc. Dicha diversidad no sólo se apreciaba en la pertenencia étnica de sus seguidores, sino en sus ceremonias, en sus textos sagrados, la interpretación de los mismos, y por consiguiente en sus concepciones teológicas.

De acuerdo a una tradición iniciada por el obispo Eusebio de Cesarea en *Vita Constantini*¹⁵⁸, y continuada en el siglo V por los célebres historiadores Sócrates,

¹⁵⁶ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, pp. 622-626.

¹⁵⁷ Referente a la victoria de Constantino sobre Licinio consúltese *Vita Constantini* (I, 49-II, 60), pp. 193-249.

¹⁵⁸ Sobre la conversión de Constantino véase *Vita Constantini* (I, 27-39), pp. 168-183.

Filostorgio y Atanasio, el emperador Constantino se convirtió al cristianismo católico, vertiente que apoyaría en lo sucesivo frente a las demás manifestaciones religiosas de la época, fueran estas cristianas o gentiles.

Mucho se ha discutido sobre los móviles que tuviera el emperador para apoyar la vertiente católica del cristianismo hasta el punto de involucrar la política estatal a riesgo de parecer un demagogo, pues por un lado proclamaba la libertad de cultos y por otro lado apoyaba abiertamente al cristianismo católico¹⁵⁹.

Una gran pléyade de historiadores considera que las razones por las que el estado intervino en asuntos religiosos fueron de indole política¹⁶⁰. A Constantino le parecía evidente que frente a tantas alternativas religiosas la gente sencilla se confundiera, e incluso se pelearan entre sí en un afán de imponer su versión sobre la divinidad, lo que atentaba contra la frágil paz que imperaba en esos momentos en el imperio. De ahí la necesidad de apoyar a la más conveniente –políticamente– tendencia del cristianismo: el catolicismo, pues éste podía, a través de la analogía, equiparar las figura del emperador y del imperio a las de “Dios-Padre” y su “Reino”¹⁶¹.

Por estas razones, *motu proprio*, convocó y auspició en el año 325 de nuestra era una reunión de obispos en la ciudad de Nicea¹⁶². Este evento, conocido hoy como Concilio de Nicea, primer concilio ecuménico, ha dejado una profunda huella en el mundo. La tarea encomendada por el emperador a los obispos reunidos en Nicea

¹⁵⁹ Entre los estudiosos que son de dicha opinión destacan: Michele Rostovtzeff, *Storia del Mondo Antico*, traduzione di M. L. Paradisi, Firenze, Sansoni Editore, 1965, pp. 687-688. Y В. И. Кузищина, *История Древнего Рима*, Москва, Высшая школа, 1981, ss., 300-308. Transcripción y traducción: [V. I. Kuzischina, *Historia de Roma antigua*, Moscú, Escuela Superior, 1981, pp., 300-308].

¹⁶⁰ Aunque algunos contemporáneos consideran que la conversión de Constantino fue un asunto personal y no estatal, apoyando dicha tesis en el análisis psicológico, cf. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Massachussets, Harvard University Press, 1981, pp. 43-51.

¹⁶¹ En el estudio introductorio que Martín Gurruchaga realiza a la *Vita Constantini* de Eusebio, desarrolla el tema de las ventajas políticas que el imperio romano podía obtener al asumir el cristianismo católico como religión del estado cf. *Vita Constantini*, *op. cit.*, pp. 85-96.

¹⁶² Eusebio refiere en *Vita Constantini* (III, 8) que los obispos que asistieron al concilio superaban la cifra de 250, aunque tradiciones posteriores afirman que concurren 318 obispos, cf. Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, tr. Victor Abelardo Martínez, Barcelona, editorial Herder, 1999, p. 264.

revistió carácter de extrema urgencia, dicha tarea consistió en la elaboración de un documento que expusiera de manera clara, a través de enunciados sencillos, los principios en los que descansaba el cristianismo para que pudieran ser aprendidos por la gente simple. Tradicionalmente a dichos "enunciados sencillos" se les ha denominado "cánones de fe", los que se caracterizan por la ausencia de cambio o permanencia de sus fórmulas, pues en ellos se contiene la verdad inmutable¹⁶³.

Si bien muchos fueron los temas discutidos en las numerosas sesiones del concilio, los resultados del mismo no siempre fueron apropiados a los deseos del emperador, pero entre los que pueden considerarse como positivos sobresale la elaboración de un breve documento que llevó por título en su versión latina *Credo*. Hoy, muchos le conocen como una oración que forma parte de la instrucción básica del cristiano católico. Pero el *Credo* es más que una oración, es una profesión de fe en la que fueron sintetizadas las profundas verdades en las que cree sin desviación alguna el católico. Sería equivoco considerar el *Credo* como una respuesta coyuntural a las necesidades de su tiempo. Equívoco digo, porque hoy el *Credo* sigue tan vigente como hace más de mil seiscientos años. Equívoco digo, porque sirvió y sigue sirviendo como primer parámetro para distinguir entre quienes profesan cercanas pero diferentes creencias.

El *Credo* proclamado en Nicea será la herramienta que permita más adelante, en el año 381, al emperador Teodosio I, al que la historia conoce como "el grande", declarar como herejes a todos aquellos que se alejasen de lo enunciado en la bella, pero para muchos - peligrosa profesión de fe (*Credo* o *Symbolon*):

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁶³ Al ser los dogmas exponentes de la realidad de Dios poseen una validez inmutable e intangible, no obstante que la "formulación" (exposición verbal) del dogma pueda cambiar de una época a otra, adecuándose a las mentalidades de los tiempos, por lo que incluso pueden considerarse como complementarias dichas "formulaciones", pero en ningún caso agotan el misterio que encierran. Cf. Michael Schmaus, *Teología Dogmática, I. La Trinidad de Dios*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1960, pp. 74-78.

“Es nuestra voluntad que cuantas naciones se gobiernan por nuestra clemencia y moderación profesen constantemente la religión enseñada por San Pedro a los romanos, cual ahora mismo se está profesando por el pontífice Dámaso y por Pedro, obispo de Alejandría. Conformándonos pues en la disciplina de los apóstoles y la doctrina del evangelio, creamos en la divinidad única del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en igual majestad y en Trinidad sacrosanta. Habilitamos a los seguidores de esta doctrina a denominarse Católicos Cristianos; a los demás, locos rematados los tiznamos con el apodo infamante de herejes, declarando que sus doctrinas no podrán usurpar el respetable nombre de Iglesia”¹⁶⁴...

En el *Credo* quedaron enunciadas de manera breve las verdades profesadas por el cristiano católico, quien se alejara de dicha fe rompía con la norma, con la *regula fidei*, es decir, se apartaba de la ortodoxia (la recta doctrina). No profesar el *Credo* suponía no aceptar la verdad revelada por la *Sagrada Escritura* y la tradición de las que la iglesia católica se erguía como custodia, es decir, quien no profesaba el *Credo* no aceptaba los dogmas.

Para el hombre moderno, descendiente del denominado “siglo de las luces”, el cultivo de la razón a través de la educación es lo que confiere al hombre su *status* de ser humano, por lo que desde entonces el concepto de dogma se ha ido revistiendo de un valor negativo, pues se le ha vinculado con la irracionalidad: *Credo quia absurdum*.¹⁶⁵ Posturas tan intransigentes como la anterior desconocen o niegan el proceso intelectual previo a la enunciación de los cánones de fe en que descansan los dogmas; me parece inconcebible suponer que los venerables obispos nicenos hayan improvisado e impuesto verdades que hasta hoy profesan millones de creyentes. Considero que cada uno de los cánones de fe que constituyen el *Credo* de Nicea tiene como fundamento una larga trayectoria de casi trescientos años de trabajo intelectual.

¹⁶⁴ Lamentablemente no han estado a mi alcance las colecciones de edictos imperiales por lo que esta cita la he tomado de Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Madrid, Turnerr 1984, vol III, p. 338.

¹⁶⁵ Esta máxima no es propia de aquella de época pues la escribió Tertuliano en su *De carne Christi*, no obstante, me parece que sintetiza la postura de los racionalistas ante todo tipo de dogma.

Sí, cada una de las tres partes que integran el *Credo* encuentra antecedentes en los textos que con reflexión y vehemencia escribieron las proliferas plumas tanto de los denominados “padres apostólicos” como de los llamados “apologetas”. De entre los primeros sobresalen Clemente Romano e Ignacio de Antioquía, de entre los segundos: Ireneo –el obispo de Lión-, Hipólito –el primer antipapa-, Tertuliano y Orígenes. Todos estos varones del segundo y tercer siglos de nuestra era tuvieron que defender su fe frente a otros casi siempre muy instruidos líderes religiosos como Marción, Valentín, Ptolomeo, y otros muchos maestros gnósticos. La única forma de vencer a sus ilustrados enemigos fue por medio de la demostración racional de sus fundamentos religiosos. De esta tricenaria polémica maduró la formulación de los cánones de fe hasta su redacción en el concilio de Nicea, o como dijera hace ya unas décadas el eminente teólogo germano Michael Schmaus, quien fungiera como rector de la universidad de Munich hacia el año 1951¹⁶⁶: ... “Casi todos los dogmas se han fraguado en la lucha contra la herejía, son como diques levantados frente al error”.¹⁶⁷

Cada uno de los claros enunciados del *Credo* alberga una verdad cuya formulación puede variar de acuerdo a las épocas, pero no así su contenido. Esta verdad es lo que se denomina dogma y lo que queda fuera de sus límites es la herejía. Así, por ejemplo, en el artículo de fe en que se enuncia “*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*”, encontramos la primera verdad teológica no compartida por todos los cristianos. Y es que si bien es cierto que la totalidad de los cristianos aceptaba la existencia de un solo y verdadero Dios, también es cierto que no todos concebían a Dios como el creador del universo. Y si para algunos –como los valentinianos- Dios no era el creador, entonces ya no se creía en el mismo Dios.

¹⁶⁶ Michael Schmaus, *op. cit.*, pp. 7 y 8.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 74

Y es que Valentín, habiendo sido desairado por la curia romana en donde aspiraba a ocupar el rango de obispo según testimonia Tertuliano¹⁶⁸, se separó de esta comunidad para fundar en los últimos años del siglo II su propia iglesia, cuyas concepciones cosmogónicas resultaron inconciliables con la teología católica.

De acuerdo a la cosmogonía valentiniana, la que hoy conocemos no sólo por las réplicas que de ella hicieron los apologetas católicos sino por algunos de los textos gnósticos descubiertos en 1945 en la localidad egipcia de Nag Hammadi¹⁶⁹, Dios, siendo el sumo bien, no tendría ningún vínculo con el mundo material, mundo en el que prevalecía la injusticia, la corrupción, el hambre, las enfermedades y mil calamidades más. Para Valentín estaba claro que no debía atribuirse a Dios la creación de la materia en la que radicaba el mal.

¿Pero si no fue Dios quien creó el mundo, quién, según Valentín, fue quien lo creó? Para responder a dicha incógnita Valentín y sus discípulos elaboraron una compleja teogonía¹⁷⁰, en donde –resumiendo– se plantea que Dios es un ser espiritual cuya actividad radica en el autoconocimiento, de dicha actividad se desprenden por emanación seres espirituales a los que denominaron “eones”. Y al conjunto de ellos se llamó “pléroma” (πλήρωμα).

En la teogonía valentiniana se enumeran y nombran 30 “eones” subdivididos en tres grupos dispuestos en la siguiente emanación descendente: ogdóada (u octeto), década y docena.

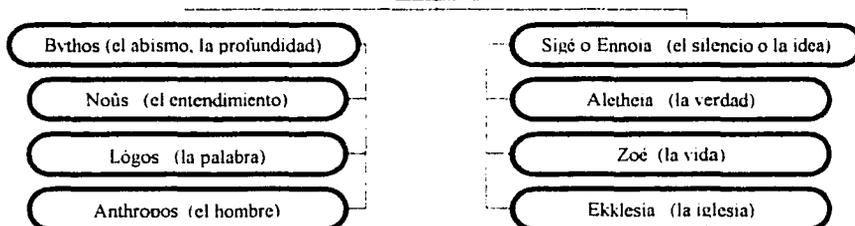
¹⁶⁸ Tertullien, *Contre les valentiniens*, tome I, Introduction, texte critique et traduction par Jean-Claude Fredouille, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes N° 280, 1980, p. 87

¹⁶⁹ Entre los textos de Nag Hammadi considerados como valentinianos se encuentran: *Plegaria del apóstol Pablo* (I-B); *Apócrifo de Santiago* (I, 1, 1-16, 30); *Evangelio de la verdad* (I, 16, 31-43, 24 y 53, 19-60, 30); *Sobre la resurrección ó Epistola a Regino* (I, 43, 25-50, 18); *Tratado tripartito* (I, 51, 1-138, 25); *Evangelio de Felipe* (II, 51, 29-86, 19); *Apocalipsis de Santiago* (primero) (V, 24, 10-44, 10); *Tratado valentiniano* (XI, 22, 1-44, 37); *Allógenes* (XI, 45, 1-69, 20). Sobre la filiación de los códices de Nag Hammadi a grupos gnósticos específicos véase A. Л. Хосроев, *оп. цит.*, cc. 49-56. Transcripción [A. L. Xosroev, *op. cit.*, pp. 49-56].

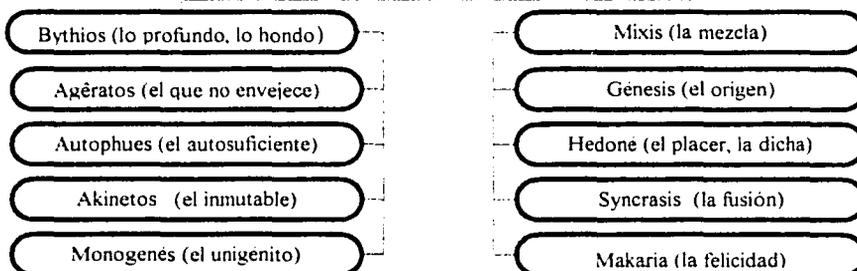
¹⁷⁰ En el resumen que doy de esta teogonía me apego a lo transmitido por Ireneo (I, 1, 1-4, 2) Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, édition critique par Adelin Rousseau, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes N° 264, 1979, pp. 29-67.

Esquema del pléroma según la doctrina valentiniana

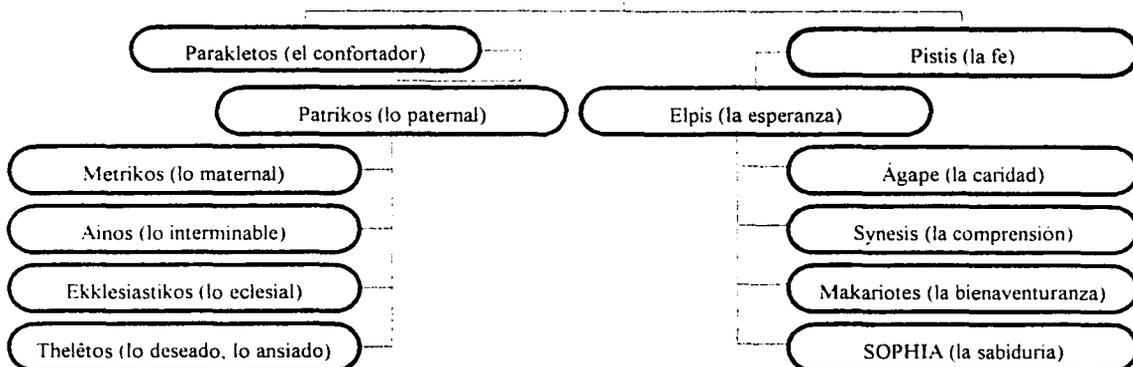
La ogdóada



La década



La docena



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Todos estos eones están dispuestos en parejas (sicigias / συζυγία) en donde uno de ellos tiene nombre masculino y el otro femenino. A cada uno se le atribuye un “lugar” y una “función” específicas, por lo que en el pléroma prevalece el orden. Entre los últimos eones del pléroma figura el denominado “Sofía” (Σωφία) de quien se afirma que alguna vez tuvo deseo de conocer al padre a quien llaman “Protoprincipio (Προαρχή), Prepadre (Προπάτωρ) y “Abismo” (Βύθος), alterando con ello el orden establecido: primero, porque sólo el eón llamado “Intelecto” (Νοῦς) tiene la facultad de conocer al padre; segundo, porque su pasión “Enthymesis” (Ἐνθύμεσις) la obligaba a abandonar su sitio preestablecido en el pléroma; tercero, porque al abandonar su sitio abandonaba a su pareja (Θελητός / el “deseado”) y con ello introducía el desorden en ese mundo inmanente, el pléroma.

Con la intervención del “límite” (Ἔπος) Sofía fue restablecida en su sitio, pero para ello tuvo que desprenderse de “Enthymesis” –su pasión- la que fue expulsada del pléroma.

“Enthymesis” o “Achamoth” -como también le llaman los valentinianos¹⁷¹- vagó por el vacío añorando la luz del pléroma de la cuál aún conservaba un vago recuerdo. Se sintió solo y tuvo temor:

...“Todo fue formado del temor y la tristeza, porque de sus lágrimas [de Achamoth – R.S.] provienen todas las substancias húmedas, de su risa las brillantes, y del temor y la tristeza los elementos materiales del mundo. Pues de acuerdo a su doctrina, unas veces lloraba y se ponía triste al sentirse solo y desamparado en las tinieblas y el vacío; otras veces se reía pensando en la luz que lo había abandonado; otras veces sentía temor y otras, finalmente, salía de sí por la angustia”¹⁷².

¹⁷¹ El término Achamoth no existe en las lenguas griega y latina, hoy sabemos que se trata de una transliteración de un término hebreo que suele traducirse como “sabiduría”. A propósito de Achamoth Tertuliano escribió lo siguiente: ...“Y he aquí Enthymesis, a quien también llaman Achamoth, pues con tan intraducible nombre la hallo escrita”... Tertullien, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷² Irénée de Lyon, *op. cit.*, pp. 66-67. La traducción que aquí presento del *Adversus haereses* ha sido realizada de las versiones griega y latina, tomando en consideración la traducción al francés que se ofrece en el mismo ejemplar consultado.

Cuando Achamoth se dio cuenta de lo que obraba con sus deseos y sensaciones se creyó Dios. Los valentinianos identificaban a Achamoth con el Dios de los hebreos, el hacedor de cielo y tierra y de toda criatura. Por lo que desde la óptica valentiniana tanto los judíos como los cristianos católicos rendían culto a un falso Dios.

Cuando los miembros cultos de la comunidad católica tuvieron noticia de la doctrina valentiniana y de sus muchos adeptos, se dieron a la tarea de desacreditarla. El más destacado intelectual católico antivaleantiniano fue Ireneo de Lión¹⁷³, quien consagró su célebre y monumental obra *Adversus haereses libri quinque* a dicha tarea.

El primer paso dado por Ireneo en su refutación fue el reconocimiento de una autoridad a la que se pudiera recurrir para el esclarecimiento de la doctrina. Ireneo consideró que dicha autoridad debía emanar de la voluntad de Dios, pero tal propuesta conducía a la pregunta ¿cómo se conoce la voluntad de Dios? Ireneo afirmaba que la voluntad del Padre todopoderoso se manifestó a los hombres por medio de su hijo Jesús, el que a su vez instruyó a los apóstoles y éstos a sus discípulos, obteniéndose de esta forma una línea de transmisión ininterrumpida de la doctrina¹⁷⁴.

“El designio de nuestra salvación no lo conocimos por cualquiera, sino por aquellos a través de los cuales el Evangelio ha llegado hasta nosotros. Ellos [los apóstoles – R. S.] primero lo proclamaron (*praeconaverunt*) y después, por voluntad de Dios, nos lo transmitieron por escrito para que fuese columna y fundamento”¹⁷⁵.

Pero dicha propuesta no fue bien recibida ni por valentinianos ni por otros grupos gnósticos, dado que en ninguno de los textos bíblicos propuestos por Ireneo como canónicos se encontraba mención alguna sobre los eones, sobre Sofía o sobre

¹⁷³ Algunos datos biográficos, así como algunos comentarios sobre su obra apologética fueron aportados en el capítulo anterior, *supra* pp. 22-25.

¹⁷⁴ La solución que Ireneo –y tras él el resto de los intelectuales católicos– dio al problema en torno al origen de la autoridad ha sido denominada con el término técnico *Traditio ab apostolis*, a propósito de este tema consúltese Jean Daniélou, *Message Évangélique et Culture Hellénistique aux I^{er} et III^{es} siècles*, Paris, DESCLÉE & Co., Tournai (Belgium), 1961, pp.131-146.

¹⁷⁵ Irénée de Lyon, *op. cit.* III, 1, 1.



Achamoth, razón por la que dichos grupos propusieron su propio canon bíblico¹⁷⁶, del que ha llegado hasta nosotros algunos textos bajo el calificativo de apócrifos¹⁷⁷.

El *Evangelio de la Verdad*, el *Evangelio de Tomás*, el *Tratado de la mente perfecta*, y el *Tratado Pistis Sophia*, son algunos de los textos utilizados por los valentinianos y que han llegado hasta nosotros. En todos esos documentos se encuentran suficientes elementos para justificar la teología por ellos propuesta. Y dado que ni católicos ni valentinianos pensaban aceptar como textos inspirados por Dios los de sus adversarios no quedó más remedio que la confrontación de estructuras de ambas teologías. O como dijo Ireneo: ...“usaré las teorías esgrimidas por ellos a fin de probar sus mentiras en su propio campo”.¹⁷⁸

Ireneo, y tras él otros muchos apologetas, trabajó la refutación a dos niveles: uno intelectual y erudito, y otro sencillo e irónico. En ambos casos se buscaba persuadir al potencial prosélito sobre la inconsistencia de las doctrinas gnósticas en general, y de la valentiniana en particular.

Detengámonos en un par de ejemplos. Entre las primeras críticas que Ireneo realiza de la cosmogonía valentiniana se encuentra la siguiente:

“He aquí una última manera de hacer caer su ogdóada primigenia. En el mismo pléroma se hallarian el Abismo y el Silencio: la Mente y la Verdad; el Verbo y la Vida, el Hombre y la Iglesia. Pero es imposible que el verbo coexista con el silencio, o al revés, que el silencio esté presente donde está el verbo: porque uno a otro se descartan, así como la luz y las tinieblas no pueden coexistir en un mismo sitio, ya que donde hay luz no hay tinieblas, sino que la llegada misma de la luz

¹⁷⁶ Después de una concisa explicación sobre la conformación del canon bíblico, Oscar Cullmann atribuye al gnóstico Marción los primeros intentos de la elaboración del mismo cf. Oscar Cullmann *Introduzione al nuovo testamento*, Bologna, Il mulino N° 161, 1992, p. 140.

¹⁷⁷ Inicialmente el término apócrifo hacía referencia a textos de carácter esotérico y por tanto exclusivos de algunas comunidades, ejemplo de esto son algunos de los documentos que conforman la biblioteca de Nag Hammadi como el *Apócrifo de Juan* o el *Apócrifo de Santiago*. Dichos textos debieron haber sido abundantes en el siglo segundo por lo que Ireneo refiriéndose a ellos exclamó: “Inenarrabilem multitudine apocryphorum” (*Adv. Haer.*, I, 20, 1).

¹⁷⁸ Irénée de Lyon, *op. cit.*, II, 30, 3 (p. 307).

disuelve las tinieblas. De manera semejante, ahí donde hay silencio no hay verbo"¹⁷⁹.

Un poco más adelante en el mismo texto, el obispo de Lión recurre a la ironía y ridiculiza de la siguiente forma la doctrina de sus adversarios:

"Nada impide que alguien venga y defina los nombres de otra manera como ésta: Hay un protoprincipio real, protodespojado de mente, protovacio de sustancia, una protopotencia protodotada de redondez, a la que llamo calabaza. Junto con esta calabaza hay otra potencia a la que llamo supervacio. Estos calabaza y supervacio, puesto que son una sola cosa, emitieron sin dar a luz un fruto dulce y visible que todos pueden comer, al que el lenguaje común llama pepino. Estas potencias: la calabaza, el supervacio y el pepino emitieron el resto de los pepinos fruto de los delirios de Valentín"¹⁸⁰ (I, 2,4). 105

Entre las repercusiones de mayor envergadura de la polémica sostenida entre los intelectuales del catolicismo y los líderes de otros movimientos cristianos durante los siglos segundo y tercero de nuestra era se encuentra la conformación del canon bíblico y la formulación de los dogmas¹⁸¹. Dicho de otra forma, la contienda entre las diversas

¹⁷⁹ Irénée de Lyon, *op. cit.*, II, 12, 5 (pp.103-105).

¹⁸⁰ Irénée de Lyon, *op. cit.*, I, 11, 4 (pp.175-179).

¹⁸¹ La noción de "canon bíblico" surgió a mediados del siglo segundo en las comunidades católicas que consideraban que Dios había comunicado a los hombres su voluntad mediante la "Sagrada Escritura", es decir, mediante textos inspirados desde los tiempos de Moisés hasta los apóstoles y discípulos de Jesús. Pero siendo tan amplia la producción literaria religiosa tanto del judaísmo como del cristianismo de los primeros tiempos fue necesario establecer un listado de los libros unánimemente aceptados por la tradición como revelaciones de Dios. Dicho listado es el origen del "canon bíblico", que si bien tuvo su origen entre los católicos influyó de manera decisiva en el judaísmo y otras vertientes del cristianismo, quienes de manera casi simultánea desarrollaron sus propios "canones", con lo que se acentuaron aun más las diferencias, pues mientras los judíos sólo reconocieron como inspirados por Dios una veintena de textos (*La Ley* y *Los Profetas*, como les denominaban de manera genérica), los católicos, además de dichos textos canónicos judíos aceptaban los apócrifos de la literatura judía como canónicos en sus comunidades. Lo anterior resulta más comprensible si se considera el hecho de que en algunos de los textos apócrifos del judaísmo se aludía a la llegada del mesías. Desde entonces no es posible hablar de un solo "canon bíblico", no obstante es factible trazar una línea evolutiva del "canon bíblico" desarrollado entre los católicos. El canon Murator -del año 180 aproximadamente- es considerado por la mayoría de los estudiosos como el primer listado de los textos canónicos neotestamentarios. Por supuesto que sólo representa los primeros intentos por establecer un *corpus* fijo de escritos reconocidos por todas las comunidades. Se le debe al obispo Eusebio de Cesarea una más detallada clasificación de la literatura paleocristiana, en ella el contempla cuatro categorías: los *ὁμολογούμενα*, llamados también canónicos y caracterizados por no suscitar polémica o duda entre las comunidades católicas; los *ἀντιλεγόμενα* son textos que aunque son conocidos por los fieles no siempre han sido aceptados por la totalidad de las comunidades; los *ψόθα* o espurios son aquellos que sin ser considerados inspirados por Dios han sido de utilidad para la transmisión de la doctrina (en este grupo han quedado -entre otros- los denominados "padres apostólicos"); y finalmente se encuentran los *αἰρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα*, es decir, los considerados carentes de inspiración alguna y escritos por los partidarios de la herejía. Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia... op. cit.*, III, 25, pp. 163-166.

tendencias del paleocristianismo sirvió al catolicismo para aclarar, precisar y fundamentar sus principios teológicos, esto se logró en gran medida gracias al conocimiento y empleo de las principales doctrinas filosóficas griegas así como del derecho romano.

Para el siglo cuarto de nuestra era, época en que imperó Constantino I, el nuevo gran reto que se presentó a la *inteligentzia* del cristianismo católico fue la simplificación de la doctrina, hacerla accesible a los hombres y mujeres del imperio romano carentes de una formación intelectual.

La creencia, la fe que había recurrido a la razón para triunfar sobre sus adversarios, ahora debía despojarse de aquello que le distanciaba de las mayorías: los agudos argumentos que no eran accesibles a los que carecían de educación.

El proceso de simplificación de la doctrina culminó con la proclamación del símbolo de la fe o *Credo* en el concilio de Nicea (325), es decir, con la enunciación de los dogmas desprovistos de sus argumentos o justificaciones. O, dicho de manera más drástica, con el exilio de la razón del imperio de la fe.

2. Las connotaciones del término "dogma": de los autores precristianos a su implementación como *terminus technicus* en la teología del cristianismo católico.

Al igual que los términos "evangelio" (εὐαγγέλιον)¹⁸² y "cristo"¹⁸³, el de

En el año 364 los católicos celebraron el el concilio de Laodicea durante el cual establecieron una lista de los textos considerados por ellos como canónicos, en dicha lista se excluía el *Apocalipsis* de Juan. Fue hasta el año 419, durante el concilio de Cartago, cuando se estableció el canon bíblico definitivo. Cf. Salvato Cappelli, *Cronaca e storia dei concili*, Italia, Arnoldo Mondadori Editore, 1963, pp. 93-125.

¹⁸² En el poema homérico la *Odisea* se puede encontrar por primera vez el término evangelio (εὐαγγέλιον): ὡς νεῖται Ὀδυσσεύς: εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω (Od. 14.152), cuya posible traducción al español sería: ...Odiseo volverá, por pago de la buena nueva revestirme de un manto y una túnica... Y en el mismo poema, un poco más adelante leemos: ὦ γέρον, οὐτ' ἄρ' ἐγὼν εὐαγγέλιον τόδε τεῖσω οὐτ' Ὀδυσσεύς ἐτι οἶκον ἐλεύσεται. (Od. 14.166), cuya posible traducción al español sería: ¡Oh anciano! Ni tendré que pagar por la buena nueva, ni Odiseo tornará a su casa... La referencia en griego fue tomada de: *L'Odyssee, poëste homérique*. Texte établi et traduit par Victor Bérard, Tome II, Paris, Les belles lettres, 1946, pp. 177-178. Y la traducción al español la realicé guiándome de la versión de, *la Odisea*, traducción de Luis Segalá, Barcelona, Bruguera, 1972, p. 268.

¹⁸³ Sobre este término véase lo expuesto en las páginas 26-29 de esta investigación.

“dogma” ha sido empleado por escritores previos al período paleocristianismo, razón por la que podemos apreciar una gran diversidad de acepciones entre el mar de escritores que le emplearon antes de que con él se designara las “verdades reveladas”.

Platón¹⁸⁴, Aristóteles¹⁸⁵, Demóstenes¹⁸⁶, Jenofonte¹⁸⁷, Estrabón¹⁸⁸ y Polibio¹⁸⁹ son algunos de los más destacados escritores que emplearon el término “dogma” (δόγμα) entre los siglos V y I antes de nuestra era, y aunque con cada uno de ellos el término adquirió un nuevo giro o matiz, en la mayoría de los casos se vincula el significado del término con los procesos epistemológicos o sus resultados: opinión, supuesto, idea, premisa, axioma, teoría. Así, por ejemplo, Platón emplea el término “dogma” cuando el diálogo entre Sócrates y Fedro ha alcanzado su punto álgido, pues el anciano filósofo no sólo ha cuestionado los “supuestos” o “premisas” (dogmas) en los que su joven interlocutor ha fundamentado sus convicciones, sino que las descalifica considerándolas ridículas:

¹⁸⁴ Platón es uno de los escritores antiguos que más utilizó el término dogma, baste señalar que en el diálogo de la *República* le emplea en diez ocasiones: Resp 412.c.6; Resp 413.c.6; Resp 414.b.6; Resp 464.a.1; Resp 464.d.3; Resp 493.a.8; Resp 493.b.8; Resp 503.a.2; Resp 506.b.9; Resp 538.c.6. Cf. Platón, *la República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 112-227.

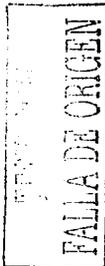
¹⁸⁵ La obra aristotélica en que en más ocasiones se utiliza el término dogma es la *Metafísica*, cf. *Metaph* 992a.21; *Metaph* 1062b.25; *Metaph* 1076a.14. en: Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, volúmenes I y II, Madrid, Editorial Gredos, 1970.

¹⁸⁶ Demosthenis, *Orationes*. *Recognovit brevique critica instruxit* S. H. Butcher, Great Britain, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1949. Cf. *Or*12 16.4 y *Or*17 27.1

¹⁸⁷ Jenofonte emplea tanto en la *Helénica* como en la *Anábasis* el término dogma: *Hell* 5.2.37.7; *Hell* 5.4.38.1; *Hell* 6.2.2.2; *Hell* 6.5.2.1; *Hell* 6.5.5.2; *Hell* 6.5.33.3; *Hell* 7.3.1.8; *Hell* 7.3.11.3; *Anab* 3.3.5.1; *Anab* 6.4.11.1; *Anab* 6.6.8.3 y *Anab* 6.6.27.4. Cf. Xenophon, *Hellenica*, with an english translation by Carleton L. Brownson, Vols. I y II, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1948. Y Xenophon, *Anabasis*, with an english translation by Carleton L. Brownson, Vols. I y II, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1950.

¹⁸⁸ *The Geography of Strabo*, with an english translation by Horace Leonard Jones, in eight volumes, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1949. Cf. *Geog* 1.2.25.12; *Geog* 2.4.2.20; *Geog* 7.5.9.19; *Geog* 10.3.5.9; *Geog* 10.4.8.16; *Geog* 15.1.59.5; *Geog* 15.1.68.20; *Geog* 16.1.6.11; *Geog* 16.2.24.13.

¹⁸⁹ Quizá haya sido Polibio quien más empleara entre los antiguos escritores griegos el término dogma, pues en su obra *Historias*, podemos encontrar poco más de 60 referencias a este término: *Hist* 1.11.3.1; *Hist* 1.81.4.2; *Hist* 2.4.3.1; *Hist* 2.61.7.2; *Hist* 3.8.10.6; *Hist* 3.27.8.1; *Hist* 4.9.1.2; *Hist* 4.13.6.3; *Hist* 4.15.6.2; *Hist* 4.25.6.2; *Hist* 4.26.1.1; *Hist* 4.26.2.4; *Hist* 4.26.4.1; *Hist* 4.26.7.2; *Hist* 4.27.2.2; *Hist* 4.30.2.1; *Hist* 4.30.6.2; *Hist* 5.91.5.2; *Hist* 5.93.1.2; *Hist* 6.12.3.3; *Hist* 6.12.4.4; *Hist* 6.13.2.3; *Hist* 12.9.4.1; *Hist* 16.31.4.2; *Hist* 18.5.2.3; *Hist* 18.44.1.3; *Hist* 18.44.2.2; *Hist* 18.44.5.2; *Hist* 18.45.1.1; *Hist* 18.45.1.4; *Hist* 18.45.1.4; *Hist* 18.45.3.2; *Hist* 20.4.7.1; *Hist* 20.10.5.1; *Hist* 21.43.27.2; *Hist* 22.12.3.3; *Hist* 23.4.5.3; *Hist* 23.4.14.3; *Hist* 24.7.4.3; *Hist* 24.9.8.6; *Hist* 24.10.3.4; *Hist* 27.2.4.3; *Hist* 27.18.1.5; *Hist* 28.3.3.4; *Hist* 28.7.10.2; *Hist* 28.7.14.2; *Hist* 28.12.2.2; *Hist* 28.12.7.3; *Hist* 28.13.11.3; *Hist* 28.13.12.1; *Hist* 28.16.2.2; *Hist* 28.16.2.4; *Hist* 29.27.2.5; *Hist* 30.5.12.2; *Hist* 30.5.16.2; *Hist* 30.5.12.2; *Hist* 30.5.16.2; *Hist* 30.19.6.3; *Hist* 30.19.7.3; *Hist* 30.21.3.3; *Hist* 30.30.2.5; *Hist* 30.30.3.3; *Hist* 30.31.20.2; *Hist* 33.18.12.1; *Hist* 34.1.6.2; *Hist* 34.5.14.1; *Hist* 34.12.2.2; *Hist* 39.3.8.2. Polybius, *The Histories*, with an english translation by W. R. Paton, in six volumes, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1954.



[ΖΩ]...“Γελοῖόν γ’, ὦ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις, καὶ τοῦ ἐταίρου συχνὸν διαμαρτάνεις, εἰ αὐτὸν οὕτως ἠγῆ τινα ποφοδεᾷ. ἴσως δὲ καὶ τὸν λοιδοροῦμενον αὐτῷ οἶει ὄνειδίζοντα λέγειν ἢ ἔλεγεν”. (Phaedr 257.c.8 -257.d)

[Sócrates] ...“Vaya si es una *idea* absurda, joven. Y muy lejos estas de conocer a tu compañero si le consideras un miedoso. Quizá hasta hayas creído que el autor de la invectiva le dijo lo que le dijo en son de reproche”¹⁹⁰.

Por otra parte, el término “dogma” adquirió nuevas connotaciones cuando se tradujeron los textos veterotestamentarios al griego coine, dando origen a la célebre versión *Septuaginta*, en la que la palabra dogma o alguna de sus formas (verbales, sustantivadas o adjetivadas) aparece un total de 13 ocasiones¹⁹¹. En todas ellas el vocablo “dogma” reviste los significados de orden, determinación, mandato, prescripción y exigencia; y en todos los casos se vincula con las acciones de los hombres, es decir que se hace referencia a las regias voluntades, a los edictos o decretos de los hombres, pero no se le vincula con Dios como puede apreciarse en el siguiente ejemplo:

Καὶ ἐδογματίσθη πάντα ἀποκτεῖναι, ἐζητήθη δὲ ὁ Δανιηλ καὶ πάντες οἱ μετ’ αὐτοῦ χάριν τοῦ συναπολέσθαι. 2.14 τότε Δανιηλ εἶπε βουλήν καὶ γνώμην, ἣν εἶχεν. Ἀριώχη τῷ ἀρχιμαγείρῳ τοῦ βασιλέως. ὦ προσέταξεν ἐξαναεῖν

...“Y decretó [Nabucodonosor -R. S.] que todos los sabios fueran ejecutados, por lo que fueron a buscar a Daniel y a todos sus compañeros para ajusticiarlos. Entonces Daniel se dirigió con

¹⁹⁰ El texto griego fue extraído de *Plato I*, with an English translation by Harold North Fowler, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1953, p.504. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que aparece en Platón, *Obras completas*, traducción de Maria Araujo, Madrid, editorial Aguilar, 1988, p. 871.

¹⁹¹ La versión bíblica consultada fue: *Septuaginta* edito Alfred Rahlfs, Vols. I y II, Printed in Germany for the American Bible Society New York, Published by the Privleg. Würt. Bibelanstalt, Stuttgart, 1950. Las referencias bíblicas del término dogma son las siguientes: Esd1 6.33.1; Esth 3.9.1; Ma2 10.8.1; Ma2 15.36.1; Ma3 1.3.3; Ma3 4.11.2; Ma4 4.23.1; Ma4 4.24.1; Ma4 4.26.1; Ma4 10.2.3; Dan 2.13.2; Dan 2.15.2; Dan 6.13a.2.

βασιλέως, ὃ προσέταξεν ἐξαγαγεῖν
 τοὺς σοφιστὰς τῆς Βαβυλωνίας,
 2.15 καὶ ἐπυνθάνετο αὐτοῦ λέγων
 Περὶ τίνος δογματίζεται πικρῶς παρὰ
 τοῦ βασιλέως.

consejo y sabiduría a Arioc, el jefe
 de la guardia real, quien había
 salido a matar a los sabios de
 Babilonia, preguntándole ¿por qué
 el rey ha dado tan severo
*decreto?*¹⁹²

Aunque el empleo del vocablo “dogma” es poco frecuente en el *Nuevo Testamento*, pues aparece tan sólo en seis ocasiones¹⁹³, podemos notar una evolución en sus connotaciones. En primer lugar, el término continúa, al estilo veterotestamentario, haciendo alusión a las órdenes emanadas de los hombres como se aprecia en el siguiente ejemplo:

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις
 ἐκεῖναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ
 Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι
 πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Luc 2.1.

...“Aconteció por aquellos días la
 promulgación de un *edicto* por parte
 de César Augusto en el que se
 ordenaba que todos en el orbe
 fueran registrados”¹⁹⁴.

Una segunda connotación aparece cuando las exortaciones, las leyes, los mandamientos, ya no vienen de los hombres sino directamente de Dios, quien se ha manifestado a la humanidad a través de Moisés y los profetas, quienes dieron a conocer prescripciones divinas dotadas de carácter incuestionable, inmutable e inviolable, como puede apreciarse en el siguiente ejemplo:

¹⁹² El texto griego fue extraído de *Septuaginta*, editado Alfred Rahlfs Stuttgart, *op. cit.*, pp. 875-876. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que aparece en *Profetas II, Nueva Biblia Española*, versión de los textos originales, introducciones y comentarios por L. Alonso Schökel, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 1239.

¹⁹³ La versión del Nuevo Testamento utilizada en esta investigación ha sido: *Nuevo Testamento Trilingüe*, edición crítica de José María Bover y José O' Callaghan, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Las referencias del término “dogma” son las siguientes: Luc 2.1.1; Acta 16.4.2; Acta 17.7.3; Eph 2.15.2; Col 2.14.2; Col 2.20.2.

¹⁹⁴ *Evangelio de Lucas*, 2.1. El texto griego fue extraído del *Nuevo Testamento Trilingüe*, *op. cit.*, pp. 302-303. La traducción que aquí realicé ha tomado en consideración la versión que ofrece el mismo José O' Callaghan.

FALLA DE ORIGEN

Αὐτός γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, 2.15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην. Eph 2.14.1- Eph 2.15.3

...“Porque él [Cristo –R. S.] es nuestra paz: él que de los dos pueblos [“circuncisos” e “incircucisos”; hebreos y gentiles –R. S.] hizo uno y derribó la muralla divisoria, la discordia, eliminando por medio de su carne la ley de los mandamientos formulados como *decretos*; haciendo a través de sí mismo una nueva humanidad, estableciendo la paz”¹⁹⁵.

Una tercera y última connotación del término “dogma” en los textos del *Nuevo Testamento* resulta aquella que le vincula con la enseñanza, es decir que reviste un carácter magisterial, donde Jesús, el maestro por antonomasia, revela a sus discípulos (los apóstoles) las verdades de las que serán custodios y deberán transmitir (enseñar) sin cambio alguno a todas las naciones, como podemos apreciar en la siguiente cita:

Ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. 16.5 αἱ μὲν οὖν ἐκκλησῖαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ’ ἡμέραν. Acta 16.4.1- Acta 16.5.2

“...Al pasar ellos [Pablo y Timoteo – R. S.] por las ciudades entregaban los *dogmas* prescritos por los apóstoles y los presbiteros reunidos en Jerusalén, para que los observasen. Y las comunidades se fortalecían en la fe y aumentaban en número día tras día”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ *Epistola a los Efesios*, 2, 14-15. El texto griego fue extraído del *Nuevo Testamento Trilingüe*, *op. cit.*, p. 1019. La traducción que aquí realizo ha tomado en consideración la versión que ofrece el mismo José O’ Callaghan.

¹⁹⁶ *Hechos de los apóstoles*, 16,4-5. El texto griego fue extraído del *Nuevo Testamento Trilingüe*, *op. cit.*, p 716. La traducción que aquí realizo ha tomado en consideración la versión que ofrece el mismo José O’ Callaghan.

Durante el período de los denominados “padres apostólicos”¹⁹⁷, es decir, alrededor de las últimas décadas del siglo primero y la primera mitad del siglo segundo, los líderes de las cada vez más numerosas comunidades cristianas-católicas adoptaron el término “dogma” para referirse a la doctrina contenida en el evangelio como se puede apreciar en este primer ejemplo extraído de la *Didaché*¹⁹⁸:

Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ ...“En relación a los apóstoles y a los
προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ profetas, procedan conforme a la
εὐαγγελίου, οὕτως ποιήσατε. doctrina del evangelio”¹⁹⁹.

Esta acepción fue desarrollada y matizada poco después en los textos atribuidos a Clemente Romano²⁰⁰, a Ignacio de Antioquia²⁰¹ y a Bernabé²⁰². Todos estos varones fungieron como líderes de sus comunidades y ocuparon la dignidad de “obispos”, cuya principal tarea consistía en el reguardo de la incipiente “tradición apostólica”. Esta responsabilidad no se limitaba a sus propias comunidades, sino que se extendía a todas las tierras en donde se profesara la misma fe, lo que quizá explica por qué el género epistolar fue el más utilizado por ellos, pues resultándoles imposible visitar todas las comunidades de las regiones circunvecinas optaron por exhortar a los fieles a través del documento escrito: la epístola.

¹⁹⁷ Sobre los “padres apostólicos” consúltese el capítulo primero de esta tesis pp. 1-9.

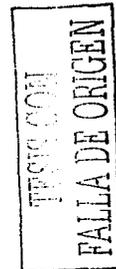
¹⁹⁸ A lo largo de esta obra sólo se emplea en una ocasión el término “dogma”: XI, 3, 1-2.

¹⁹⁹ El texto griego fue extraído de *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 89. La traducción al español la realicé tomando en consideración la que propone Daniel Ruiz Bueno en el mismo texto.

²⁰⁰ En la *Primera carta a los corintios*, Clemente utiliza en dos ocasiones el término “dogma”, en ambos casos hace referencia a las prescripciones provenientes de Dios: XX, 4, 5. y XXVII, 5, 4. En *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, pp. 197 y 203.

²⁰¹ Entre las cartas consideradas como propias del obispo antioqueno el término “dogma” es utilizado en una sola ocasión: *Carta de Ignacio a los magnesios*, XIII, 1, en *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, p. 466. Entre las cartas apócrifas e interpoladas atribuidas a Ignacio aparece en una ocasión el término “dogma”: *Carta a los magnesios (interpolada)*, XIII, 1, en *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, p. 518.

²⁰² Entre los documentos escritos por los “padres apostólicos” la *Epístola de Bernabé* se distingue por ser la que mayor número de veces hace uso del término “dogma”: I, 6, 1; IX, 7, 3; X, 1, 3; IX, 9, 1; X, 10a.1. En *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, pp. 772; 790; 791 y 792.



En la literatura epistolar que produjeron los “padres apostólicos” puede apreciarse un especial énfasis en estrechar el vínculo entre la revelación divina, el magisterio apostólico y la autoridad de los obispos:

XIII, 2, 4 Σπουδάσετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ὅπαντα ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε ὁ σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει, μετὰ τοῦ ἀξιοπρεπεστάτου ἐπισκόπου ὑμῶν καὶ ἀξιοπλόκου πνευματικοῦ στεφάνου τοῦ πρεσβυτερίου ὑμῶν καὶ τῶν κατὰ θεὸν διακόνων. XIII, 2, 5 Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἔνωσις ἢ σαρκικὴ τε καὶ πνευματικὴ.

...“Sigan, pues, con perseverancia los *decretos* del señor y sus apóstoles, a fin de que todo cuanto hagan les salga venturosamente, en la carne y en el espíritu, en la fe y en la caridad, en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu, en el principio y en el fin con su dignísimo obispo y con la corona espiritual -digna de ser ceñida- integrada por su presbítero, así como los diáconos según Dios.

Sométanse a su obispo y de igual forma los unos a los otros, así como Jesucristo al Padre –según la carne, los apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu, para que así prevalezca la unidad tanto en la carne como en el espíritu”²⁰³.

Así pues, el afán de los “padres apostólicos” por evitar la distorsión del mensaje divino, les llevó a la búsqueda de principios de autoridad, búsqueda que concluyó con la construcción de un silogismo que hasta hoy se yergue como columna vertebral de la Iglesia: Dios se ha manifestado a los hombres por medio de la sagrada escritura y de su hijo Jesucristo, cuyos apóstoles se encargaron de difundir el “evangelio” a todas las naciones; los responsables y líderes de las comunidades conformaron la jerarquía

²⁰³ *Carta de Ignacio a los Magnesios*, 13, 1-2. El texto griego fue extraído de *Padres Apostólicos, op. cit.*, p. 466. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que propone Daniel Ruiz Bueno en el mismo texto.

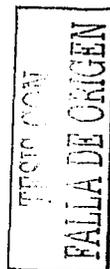
eclesiástica que se ha considerado a sí misma como legítima depositaria de la verdad revelada.

Los “padres apostólicos” lograron así establecer un principio de unidad entre las comunidades, aunque muchas vertientes del cristianismo encontraron más de un argumento que esgrimir en contra de la “legitimidad” reclamada por los católicos. Pero no fueron los “padres apostólicos” los que dieron respuesta a las agudas críticas de sus enemigos, este papel lo asumieron otras generaciones más robustecidas en el conocimiento de las escrituras sagrada y profana: los apologetas.

A los apologetas no sólo les correspondió vigorizar con argumentos la premisa de la “tradición apostólica” sino –y sobre todo- clarificar los contenidos de la doctrina católica, convirtiéndose así en los artifices intelectuales de las fórmulas en que descansan los dogmas, o dicho de otra forma: fueron los apologetas los que trabajaron afanosamente con los vocablos de su época para hallar entre ellos lo que pudiera, a manera de metáfora, expresar la verdad de Dios.

Las siguientes líneas intentarán evidenciar el papel que desempeñaron los apologetas en la fortificación del dogma a manera de *terminus technicus*, aunque será hasta el siguiente subcapítulo que se abordará el proceso de formulación de los cánones de fe expuestos en el concilio de Nicea del año 325.

Dado que la labor apologetica no se circunscribió a las polémicas entre las entonces múltiples vertientes del cristianismo, sino que su ámbito se extendió a las controversias con el judaísmo, el paganismo y la política sostenida por el gobierno imperial, es posible apreciar un mayor uso del término dogma, cuyo significado cobraba matices diferentes según fuera el adversario contra quien las plumas de los apologetas dirigieran sus impetuosos discursos.



Entre los apologetas del siglo segundo ya es posible apreciar el uso del término dogma, tanto Justino²⁰⁴ como Atenágoras²⁰⁵ le emplean como sinónimo de “doctrina” o “convicción”, ya sea ésta de carácter religioso o filosófico, o bien gentil, judía o cristiana. Este empleo del término dogma, aunque parece genérico por aplicarse más allá del ámbito cristiano, denota un paso adelante, pues por una parte implica tanto las verdades reveladas por la escritura como las transmitidas por los responsables (filósofos, rabinos, apóstoles, según sea el caso), y por otra parte hace alusión directa a la convicción en la verdad encerrada en la doctrina, como podemos apreciar en este ejemplo de *Apología II* de Justino:

...Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπέισθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν. Χριστῷ δέ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὄν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπῶν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα), οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπέισθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχνη καὶ παντελῶς ἰδιῶται...

...“Nadie creyó a Sócrates hasta que ofreció la vida por su *doctrina*, pero a Cristo, quien hasta cierto punto fue conocido por Sócrates (pues él era y es el Verbo que está en todo, y que a través de los profetas predijo lo por venir, y habiéndose hecho de nuestra misma naturaleza nos enseñó todo esto), no sólo le han creído filósofos y estudiosos sino también orfebres y toda clase de gente sencilla”²⁰⁶ ...
Apología secunda 10.8.1 - 10.8.8

²⁰⁴ Justino fue, según su propio testimonio en el *Diálogo con Trifón*, un filósofo cuya búsqueda de la verdad le hizo transitar por diversas escuelas filosóficas (2, 3-6) hasta su conversión al cristianismo. Desde entonces su talento se consagró al servicio de la doctrina católica, dando como resultado un gran número de obras, cuyos nombres y descripciones se encuentran en Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV, 18, en *op. cit.*, pp. 239-242. De entre dichas obras sólo han llegado hasta nuestros tiempos tres: *Apología I*; *Apología II* y *Diálogo con Trifón*. En las tres obras se hace uso del término dogma: *Apología* 7, 3; 20, 2; 20, 4; 26, 6; 26, 7; 44, 9; 44, 11; 58, 2; *Apología secunda* 8, 1, 9, 4; 10, 8; 62, 3.

²⁰⁵ Sobre la persona de Atenágoras no hay noticia alguna entre los antiguos. De sus obras se han conservado la *Legación a favor de los cristianos* y el tratado *Sobre la resurrección de los muertos*. Cf. *Padres apologetas griegos (s. II)*, Introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, pp. 631-635.

²⁰⁶ El texto griego fue extraído de *Padres apologetas griegos (s. II)*, *op. cit.*, p. 273. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que propone Daniel Ruiz Bueno en el mismo texto.

Un ejemplo más de cómo el término dogma amplificó su significado hasta dar cabida al de “verdad” lo encontramos en la *Legación a favor de los cristianos* escrita por Atenágoras hacia el año 177²⁰⁷ de nuestra era:

...πρὸς ὑμῶν λοιπὸν ἐξέτασιν ποιήσασθαι βίου, δογμάτων, τῆς πρὸς ὑμᾶς καὶ τὸν ὑμέτερον οἶκον καὶ τὴν βασιλείαν σπουδῆς καὶ ὑπακοῆς, καὶ οὕτω ποτὲ συγχωρῆσαι ἡμῖν οὐδέν πλεόν <ἢ> τοῖς διώκουσιν ἡμᾶς. νικῆσομεν γὰρ αὐτοὺς ὑπὲρ ἀληθείας ἀόκνως καὶ τὰς ψυχὰς ἐπιδιδόντες... *Legai* 3, 2.5 – 3, 2.9.

...“En adelante corresponde a ustedes [a los emperadores –R. S.] hacer examen de nuestra vida y *doctrinas*, de nuestra lealtad y obediencia a su casa e imperio, otorgándonos así las mismas condiciones que a quienes nos persiguen; de tal suerte que les venceremos ya que estamos dispuestos a ofrendar con valor nuestras vidas por la verdad”²⁰⁸.

Cercana a la fecha del año 177 de nuestra era, la comunidad católica en las Galias envió, a través de su presbítero Ireneo, una carta al obispo romano Eleuterio, con el fin de que se guardara memoria en toda la iglesia de los mártires por la fe en las Galias:

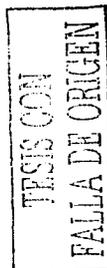
“De nuevo y siempre rogamos que gocés de salud en Dios, padre Eleuterio. Hemos impulsado a nuestro hermano y compañero Ireneo para que te lleve esta carta, y te rogamos que le tengas por recomendado, celador como es del testamento de Cristo, porque, de saber que un cargo confiere a alguno justicia, desde el primer momento te lo habríamos recomendado como presbítero de la iglesia, lo que es precisamente”²⁰⁹.

Poco después, tras la muerte de Fotino, Ireneo ocupó el cargo de obispo de León.

²⁰⁷ Sobre la fecha en que pudo haber sido compuesto este escrito cf. Johannes Quasten, *Patrología I, hasta el concilio de Nicea*, Edición española preparada por Ignacio Oñativia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 177. Y *Padres apologistas griegos (s. II)*, en *op. cit.*, pp. 242-245.

²⁰⁸ El texto griego fue extraído de *Padres apologistas griegos (s. II)*, *op. cit.*, p. 652. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que propone Daniel Ruiz Bueno en el mismo texto.

²⁰⁹ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, V, 4, 1-3, en *op. cit.*, pp. 288-289.



Algunos estudiosos contemporáneos suponen²¹⁰ –y yo junto con ellos– que cuando Ireneo realizó su estancia en Roma debió haber conocido las principales corrientes del gnosticismo en boga entonces en la capital imperial. Esto debió haber dejado una profunda impresión en el presbítero, que al conjuntarse con su recién adquirida responsabilidad de obispo, y por lo tanto pastor de la iglesia, debió haberse dado a la tarea de rebatir las “falsas doctrinas”²¹¹.

Resulta imposible precisar con exactitud lo mucho o poco que Ireneo empleó en su *Adversus hæreses* el término “dogma”²¹², pues como es bien sabido la obra apologética en cuestión sólo nos llegó íntegra en su versión latina, y de manera parcial y fragmentaria en griego, siríaco y armenio²¹³. Por otra parte, resulta de gran interés advertir que la traducción al latín de los textos griegos del *Adversus hæreses* de aquellos pasajes en griego en que Ireneo hace uso del término “dogma” en alguna de sus formas verbales, adjetivadas o sustantivadas, no adoptan o transcriben el término en cuestión, sino que le intentan traducir con algún equivalente en latín, lo que de manera indirecta evidencia que: no obstante los esfuerzos de la iglesia católica por homogeneizar su doctrina en la totalidad de sus comunidades, subyace el problema de la lengua²¹⁴, pues hasta la primera mitad del siglo segundo los intelectuales del catolicismo “padres apostólicos” y primeros “apologetas” se expresaban y escribían en lengua griega, la que si bien es cierto se enseñaba en los dominios occidentales del imperio romano, también es cierto que no era accesible a la población humilde que mayoritariamente integraba las comunidades cristianas.

²¹⁰ Cf. Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Fuentes patristicas 2, Madrid, 1992, Editorial Ciudad Nueva, p. 17.

²¹¹ Sobre Ireneo de Lión, su obra y su trascendencia para esta investigación cf. *supra* pp. 22-25.

²¹² En la versión griega he encontrado cuatro referencias. *Adversus hæreses* I, 6, 2; I, 7, 5; I, 11, 1; I, 14, 2.

²¹³ Ireneo de Lión, *op. cit.*, pp. 20-21.

²¹⁴ Y aunque en nuestra investigación este problema ocupa nuestra mayor atención, vale la pena señalar que algo análogo sucede con lo referente a la diversidad de ritos.

En el siguiente ejemplo se puede apreciar el problema del uso del término dogma en griego y en latín:

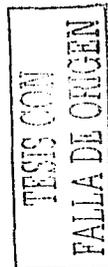
<p>Τὰ δὲ πνευματικά, ἃ ἀν κατασπεύρη ἡ Ἀχαμῶθ ἐκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίαις ψυχαῖς, παιδευθέντα ἐνθάδε καὶ ἐκτραφέντα, διὰ τὸ νήπια ἐκπεπέμφθαι, ὕστερον τελειότητος ἀξιωθέντα, νύμφας ἀποδοθήσονται τοῖς τοῖ Σωτῆρος Ἀγγέλοις δογματίζουσι...</p>	<p>Spiritalia vero inseminat Achamoth ex illo tempore usque nunc, propter quod et animae erudientur quidem hic: et semina enutrita, quoniam pusilla emittantur, post deinde perfectione digna habita, sponsas reddi Salvatoris Angelis <i>respondent</i>...</p>	<p>Cuando los Pneumáticos, que han sido sembrados por Achmatot desde el principio hasta ahora en las almas de los justos, hayan sido educados y nutridos aquí en la tierra, a fin de que posteriormente, cuando hayan alcanzado la perfección, ellos [los pneumáticos -R. S.] sean dados en calidad de esposas a los ángeles del Salvador, <i>según enseñan</i>"²¹⁵...</p>
--	--	--

Por todo lo aquí expuesto resulta poco útil examinar los usos del término dogma en la obra de Ireneo, no obstante que su *Adversus haereses* sea una de nuestras principales herramientas en el estudio del desarrollo de los contenidos de los cánones de fe como se hará patente en el siguiente subcapítulo.

Caso contrastante con el de Ireneo, por lo que respecta al uso del término "dogma", es el de los apologetas, teólogos y maestros de la escuela alejandrina: Clemente y Orígenes.

²¹⁵ Los textos griego y latino fueron extraídos de Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre I, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1979, pp. 110-111. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la que propone Carlos Ignacio González en San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, Colección autores, 2000, p. 92.

De acuerdo a la cosmogonía valentiniana las almas de los pneumáticos (independientemente del género del cuerpo humano en que habitó el alma) son consideradas de esencia femenina y deberán entre todas conformar un eón que en el fin de los tiempos, cuando se haya restaurado el orden en el cosmos, se unirá a su contraparte de esencia masculina: el Salvador. Este tipo de uniones se denominan "siziguia" (σζιγία).



Aunque la obra de ambos autores es fecunda, especialmente la de Orígenes, sólo serán de utilidad para esta investigación las de carácter apologético ya mencionadas y brevemente descritas en el capítulo primero (*supra* pp. 28-30). También es importante considerar que los escritos de estos autores se sitúan en las últimas décadas del siglo segundo y la primera mitad del siglo tercero, por lo que su obra representa un estadio superior en el proceso evolutivo tanto del concepto “dogma” como de sus contenidos.

En la obra de Clemente de Alejandría he encontrado más de cien referencias del término dogma²¹⁶, donde las connotaciones del mismo son tan diversas que podría afirmarse sin caer en exageración que todas las acepciones del vocablo “dogma” examinadas en las páginas anteriores están contenidas en las obras de Clemente, especialmente en sus *Stromata* [Στρωματεῖς].

Bajo la activa pluma de Orígenes el término “dogma” no sólo fue más utilizado como puede apreciarse en las 130 referencias que del vocablo se hacen en la obra *Contra Celso*²¹⁷, sino que además adquirió la más importante de sus connotaciones: la

²¹⁶ *Stromata* 1.1.15.2.2; 1.1.18.1.2; 1.2.19.2.2; 1.2.19.4.3; 1.2.20.3.2; 1.5.31.4.3; 1.15.68.2.3; 1.17.87.2.4; 1.19.91.1.1; 1.20.100.5.2; 1.21.101.1.2; 1.22.150.3.3; 1.25.165.1.4; 2.1.1.1.5; 2.1.2.2.3; 2.4.19.4.2; 2.5.20.1.2; 2.5.22.1.3; 2.15.67.1.2; 2.17.77.6.1; 2.19.100.3.3; 2.19.101.1.2; 2.20.113.2.1; 2.20.113.3.2; 2.20.115.2.3; 2.20.118.5.4; 2.21.127.1.4; 2.21.130.1.2; 2.22.133.2.2; 2.22.133.7.4; 2.22.136.6.4; 2.23.138.6.2; 3.1.3.4.1; 3.2.8.4.1; 3.2.10.1.1; 3.3.13.1.5; 3.3.13.3.1; 3.3.21.2.3; 3.3.21.2.4; 3.4.29.1.1; 3.4.29.2.1; 3.4.30.1.3; 3.4.31.2.2; 3.6.49.1.2; 3.11.71.3.1; 3.11.78.1.6; 3.12.81.1.2; 3.13.92.1.5; 3.14.95.2.2; 3.15.98.5.4; 3.18.109.2.8; 4.2.6.1.3; 4.12.85.3.1; 4.13.91.2.7; 4.13.91.3.2; 4.13.94.2.5; 4.19.119.2.1; 4.22.144.1.1; 5.1.9.4.4; 5.1.10.2.1; 5.1.10.3.2; 5.5.29.4.1; 5.9.57.4.2; 5.9.58.4.2; 5.10.65.5.1; 5.13.87.3.4; 5.14.92.2.1; 5.14.97.2.2; 5.14.97.6.4; 5.14.104.3.2; 5.14.105.1.2; 5.14.140.2.1; 6.2.5.1.2; 6.2.5.2.1; 6.2.15.1.3; 6.2.27.3.3; 6.2.27.4.2; 6.2.27.5.3; 6.3.28.1.1; 6.4.35.1.2; 6.4.35.2.1; 6.7.55.3.2; 6.15.119.2.3; 6.15.123.3.5; 6.15.124.2.1; 7.4.27.6.2; 7.7.38.1.2; 7.7.41.2.1; 7.7.49.5.2; 7.10.59.7.2; 7.14.84.2.6; 7.15.89.3.1; 7.16.96.5.4; 7.16.96.5.10; 7.16.97.1.2; 7.16.97.1.4; 7.16.97.2.2; 7.16.97.3.2; 7.16.99.1.3; 7.16.99.5.5; 7.16.100.5.1; 7.16.100.5.3; 7.16.104.1.3; 7.17.108.2.3; 7.18.110.4.3; 7.18.111.3.3; 8.5.16.2.1; 8.5.16.2.3; 8.5.16.3.1; 8.7.22.4.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Clemens Alexandrinus, *Stromata*, vols. 2, Edr. L. Fruchtel, Berlin, Akademie-Verlag pla, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1970, pp. 3-518.

²¹⁷ *Contra Celsum* 1.2.1; 1.2.4; 1.2.9; 1.5.19; 1.7.1; 1.7.11; 1.8.3; 1.8.5; 1.8.8; 1.8.18; 1.8.19; 1.9.2; 1.13.25; 1.14.3; 1.14.6; 1.15.2; 1.16.33; 1.21.8; 1.25.11; 1.26.28; 1.29.16; 1.29.19; 1.31.16; 1.52.3; 1.52.6; 1.62.37; 1.64.26; 1.65.13; 1.71.2; 2.4.7; 2.4.20; 2.8.5; 2.12.22; 2.13.20; 2.13.22; 2.13.24; 2.14.16; 2.60.8; 2.60.10; 3.13.15; 3.16.11; 3.16.22; 3.38.28; 3.39.19; 3.45.8; 3.47.9; 3.49.18; 3.57.8; 3.72.16; 3.76.11; 4.20.22; 4.24.8; 4.26.2; 4.26.4; 4.39.49; 4.47.8; 4.49.12; 4.51.12; 4.51.16; 4.54.41; 4.57.1; 4.58.3; 4.63.3; 4.67.2; 4.81.3; 4.85.2; 5.14.7; 5.16.22; 5.20.17; 5.20.40; 5.22.3; 5.41.9; 5.43.2; 5.44.3; 5.47.21; 5.65.18; 5.65.27; 6.2.32; 6.15.20; 6.15.23; 6.15.36; 6.17.28; 6.26.23; 6.48.5; 6.48.13; 6.53.41; 6.53.43; 6.67.7; 6.74.25; 7.2.18; 7.23.7; 7.32.3; 7.32.4; 7.36.36; 7.37.6; 7.41.10; 7.41.32; 7.47.2; 7.49.3; 7.59.4; 7.59.19; 7.60.23; 7.63.7; 7.63.9; 7.63.11; 7.63.35; 7.64.3; 7.64.6; 8.1.12; 8.32.16; 8.38.14; 8.38.16; 8.47.28; 8.49.17; 8.51.6; 8.51.9; 8.51.17; 8.51.23; 8.51.26; 8.51.28; 8.51.35; 8.52.9; 8.53.12; 8.68.4; 8.68.22; 8.68.25; 8.68.32; 8.76.9. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Origène, *Contre Celse*, 4 vols., édition critique par M. Borret, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1:1967; 2:1968; 3-4:1969.

de doctrina portadora de la verdad revelada por Dios y transmitida y enseñada a todos los pueblos por el magisterio de la iglesia.

Esta última connotación del “dogma” quizá pueda explicarse a partir de dos sencillos hechos: el primero es que Orígenes y su obra se sitúan en la primera mitad del siglo tercero, lo que le permite apropiarse del enorme caudal de conocimientos generados por sus antecesores durante las polémicas con los filósofos gentiles, el judaísmo y otras vertientes del cristianismo; el segundo factor consiste en que la obra de Orígenes ya no se ve limitada por la labor apologética sino que inaugura la labor exegetica del *Nuevo Testamento*²¹⁸, lo que le obliga a realizar una síntesis de la doctrina católica desde la cual valide y justifique sus interpretaciones en torno a los textos sacros y las tradiciones piadosas. La evolución de las connotaciones del término “dogma” puede apreciarse en el siguiente ejemplo:

... Ἰησοῦν διὰ τοῦτο βεβουλῆσθαι διδασκάλους τοῦ δόγματος χρῆσθαι τοιοῦτοις, ἵνα μηδεμίαν μὲν ἔχη χώραν ὑπόνοια πιθανῶν σοφισμάτων, λαμπρῶς δὲ τοῖς συνιέναι δυναμένοις ἐμφαίνηται ὅτι τὸ ἄδολον τῆς προαιρέσεως τῶν γραψάντων, ἐχούσης πολὺ τό, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, ἀφελές, ἡξιώθη θειοτέρας δυνάμεως, πολλῶ μᾶλλον ἀνουσῆς ἢ περ ἀνύειν δύνασθαι δοκεῖ περιβολῆ λόγων καὶ λέξεων σύνθεσις καὶ μετὰ διαιρέσεως καὶ τεχνολογίας ἐλληνικῆς ἀκολουθία.

...Y pienso que por esta razón Jesús seleccionó a propósito a tales maestros [a hombres sencillos -R. S.] para la enseñanza de su *doctrina*, de tal suerte que no hubiese la más mínima sospecha de elocuentes sofismas. Así, resultaría evidente comprender el sincero propósito de los escritores, el que -si se me permite decir- revestía de una candidez de la que sin duda provenía su fuerza, pues así ellos consiguieron más de lo que se pudiera obtener con el rebuscamiento de discursos, la disposición de las frase y la argumentación dispuesta en distintas secciones de conformidad a la técnica griega del hablar²¹⁹

²¹⁸ El judaísmo conoció la exégesis, uno de sus más importantes representantes fue Filón de Alejandría.

²¹⁹ El texto griego fue extraído de Origène, *Contre Celse*, I vol. III, 39, 19-26, en *op. cit.* Para la traducción que realicé al español tomé en consideración tanto la propuesta por Henry Chadwick en su versión al inglés, como la propuesta por Daniel Ruiz Bueno en su versión al español: Origen, *Contra Celsum*, Translated with an introduction and notes by Henry Chadwick, New York, Published by the Press

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Los intelectuales de la iglesia que escribieron durante la segunda mitad del siglo tercero y durante las primeras décadas del siglo IV, emplearon el término dogma con mucha más frecuencia y con un significado circunscrito cada vez más al ámbito de la teología. Me parece que en esto coadyuvaron dos factores de gran relevancia histórica, ambos acaecidos en los albores del siglo cuarto: El edicto de tolerancia religiosa proclamado en Milán en el año 313 y la celebración del primer concilio ecuménico realizado en la ciudad de Nicea en el año 325. El primer evento posibilitaba la estructuración de discursos desde la legalidad, es decir que, al dejar de ser considerado el cristianismo como un enemigo perseguido por el imperio y salir de la catacumba al foro y a la basílica se pudo presentar a plena luz a difundir su doctrina en igualdad de circunstancias con el resto de las corrientes religiosas entonces en boga. Este tipo de discurso ya no gasta palabras en defensas innecesarias, ahora se avoca a presentar su "oferta" al inmenso público romano, para lo cual era necesario dar cabal cuenta de su pasado afianzado a tradiciones y principios, factores de enorme importancia en el *modus vivendi* del romano promedio. Nació de esta forma la historia eclesiástica, que al igual que la historia imperial romana, buscaba en sus eventos pasados elementos grandiosos que presentar a su pueblo, a los fieles, y a aquellos que dudaban de la "oferta". El discurso de la iglesia fue sencillo como sus orígenes, pero grandioso en su contenido, así como en los resultados.

El concilio de Nicea fue el segundo evento que impactó irreversiblemente en el discurso de la iglesia. Dicho concilio fue el primero en revestir el carácter de ecuménico, con lo que se pretendía dotar a los acuerdos logrados en el interior de sus sesiones de carácter universal, por lo que todo católico debía ceñirse a las disposiciones de éste. De esta forma la iglesia homogeneizó (no sin evidentes costos como la

separación de algunos de sus prosélitos) los contenidos dogmáticos de su doctrina, obteniendo de esta forma la posibilidad de ser la única institución en pie por aquellas épocas capaz de ofrecer al pueblo una doctrina igualmente enseñada por cada uno de los obispos en la totalidad de las comunidades, logrando así que la "verdad" fuera una.

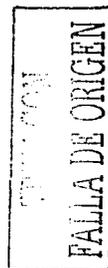
Algunas líneas más arriba sostenía (p. 96) que, al maestro Orígenes le debíamos la actual delimitación del término dogma desde el ámbito de la teología, pero fueron sus discípulos los que transformaron este vocablo en un *terminus technicus*, digo sus discípulos porque la tradición eclesiástica ha vinculado al célebre historiador y obispo de la ciudad de Cesarea, Eusebio (265-339 aproximadamente), a la escuela origeniana fundada por Pánfilo en las tierras palestinas²²⁰.

Eusebio de Cesarea, Eusebio de Palestina o Eusebio de Pánfilo, son los nombres con que la tradición se refiere al hablar del historiador de la iglesia y biógrafo de Constantino. En la obra de Eusebio es patente la influencia de Orígenes en cuanto al significado del dogma y los contenidos del mismo. En las dos obras de Eusebio utilizadas para esta investigación: *Vita Constantini* y la *Historia Eclesiástica* se emplea alrededor de setenta ocasiones el vocablo dogma²²¹ con el significado del que Orígenes ya le había dotado, como se aprecia en los siguientes dos ejemplos:

²²⁰ A propósito de esta tradición consúltese el estudio introductorio realizado por Martín Gurruchaga en Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica 190, 1994. pp. 14-30.

²²¹ *Hist. Eccl.* 1.3.13.1; 1.4.4.4; 1.7.12.7; 2.Pref.1.3; 2.2.2.5; 2.2.5.2; 2.2.6.3; 2.2.6.5; 2.13.2.5; 2.13.5.6; 2.17.17.4; 2.22.8.2; 2.25.4.4; 3.10.5.5; 3.26.4.5; 3.28.5.2; 3.33.2.2; 4.6.3.8; 4.7.2.5; 4.7.14.2; 4.7.14.5; 4.11.9.8; 4.13.7.9; 4.16.1.2; 4.18.2.4; 4.26.5.2; 4.30.1.4; 5.10.4.4; 5.13.5.8; 5.20.4.4; 5.20.4.5; 5.20.4.7; 5.20.4.9; 5.21.4.5; 5.23.2.3; 6.13.4.4; 6.13.5.5; 6.19.2.5; 6.19.12.5; 6.33.2.6; 6.37.1.2; 6.43.2.5; 6.43.8.1; 7.1.5; 7.5.5.2; 7.6.1.5; 7.24.3.3; 7.24.5.2; 7.24.6.3; 7.25.3.2; 7.30.19.5; 7.31.2.1; 8.1.2.4; 8.17.1.6; 9.5.2.8; 9.7.2.8; 10.4.64.4; 10.5.4.5; 10.5.5.2; 10.5.7.2; 10.5.9.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Volume I & II, With an english Translation by Kirsopp Lake, Printed in Great Britain by Edmondsbury Press, 1998.

Vita Constantini 2.61.4.2; 2.71.2.3; 2.71.2.5; 3.23.1.6; 3.60.2.8; 3.60.6.5; 3.66.3.2; 4.33.1.8; 4.33.2.4; 4.45.1.4. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Eusebius Werke, *Vita Constantini*, edr. F. Winkelmann, Berlin, Akademie-Verlag pla, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1975.



...οὐκέτι τύπους οὐδὲ εἰκόνας, ἀλλ' αὐτὰς γυμνὰς ἀρετὰς καὶ βίον οὐράνιον αὐτοῖς ἀληθείας δόγμασιν τοῖς θιασώταις παραδούς.

...“No son ya figuras ni imágenes lo que él [Cristo -R. S.] entrega a sus seguidores, sino las virtudes manifiestas y la vida celestial a través de los mismísimos *dogmas de la verdad*”²²².

En *Vita Constantini* la narración de Eusebio recurre a la imagen de humildad y sumisión del emperador ante la Verdad revelada:

... ἡμῶν δ' ἀντιβολουμένων ἐπὶ παρακειμένῳ τῷ βασιλικῷ θρόνῳ διαναπαύεσθαι, ἐπειθέτο μὲν οἰδαμῶς, συντεταμένῳ δὲ λογισμῷ τὴν διάκρισιν ἐποιεῖτο τῶν λεγομένων, ταῖς τε δογματικαῖς θεολογίαις ἀλήθειαν ἐπεμαρτύρει. ἐπεὶ δὲ πολὺς ἦν ὁ χρόνος ὃς τε λόγος ἐμηκύνετο, ἡμεῖς μὲν καταπαύειν προηρήμεθα, ὃ δ' οὐκ ἀνίει, περαίνειν δ' εἰς τέλος προὔτρεπεν: ἀντιβολουμένων δὲ καθέζεσθαι ἀντεδυσώπει, τότε μὲν φήσας ὡς οὐ θεμιτὸν εἶη τῶν περὶ θεοῦ κινουμένων δογμάτων ἀνειμένως ἀκροᾶσθαι, τότε δὲ συμφέρειν αὐτῷ καὶ λυσιτελεῖν τοῦτο: ἐστῶτας γὰρ ὑπακούειν τῶν θεῶν ὄσιον.

...“Como tanto insistiéramos [a Constantino -R. S.] de que tomara asiento en su trono imperial, él de ninguna manera aceptó; con suma atención escuchó lo que se decía dando muestras de conformidad a la *verdad de los dogmas teológicos*. Mas como pasara el tiempo y el discurso se alargara, preferimos ponerle término, pero él no lo permitió, por el contrario, nos invitó a continuarlo. Entonces volvimos a insistir en que se sentara, pero él se mostró inconforme, arguyendo que no era apropiado escuchar con indolencia el desarrollo de los *dogmas divinos*, sino que la postura por él adoptada era la más conveniente, pues es un acto de reverencia permanecer de pie cuando se escuchan las cosas de la divinidad”²²³.

²²² El texto griego fue extraído de Eusebio, *Historia Eclesiástica*, I, 3, 12. en *op. cit.* p. 21. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración tanto la propuesta por Kirsopp Lake en su versión al inglés, como la propuesta por Argimiro Velasco Delgado en su versión al español: Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Volume I, en *op. cit.*, 1998, p. 35. Y Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, *op. cit.*, p. 21.

²²³ El texto griego fue extraído de *Eusebius Werke, Vita Constantini (IV.33, 1-2)*, edr. F. Winkelmann, Berlin, Akademie-Verlag, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1975. Para la traducción que realicé al español tomé en consideración la propuesta por por Martin Gurruchaga en Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, en *op. cit.*, p. 360.

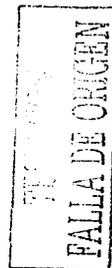
Si bien en el presente apartado ha sido exhaustivamente estudiado el proceso evolutivo del término dogma, lo cierto es que aún resta una tarea más compleja: en primera lugar es menester examinar los contenidos del dogma, buscando establecer una línea evolutiva en la formulación de los cánones de fe establecidos en el concilio niceno. En segundo lugar hace falta examinar la influencia de los textos gnósticos en el proceso de formulación de los cánones de fe, tarea que ocupará el tercer capítulo de la actual investigación.

3. El desarrollo de los dogmas.

Durante el primer concilio ecuménico celebrado en la ciudad de Nicea el año 325 se examinó una controversia doctrinal surgida pocos años antes en las iglesias de Africa y Asia, la que pronto involucró al resto de las comunidades mediterráneas. Dicha controversia giró en torno a la identidad y unidad de las dos primeras personas de la Trinidad y lleva por nombre "arrianismo"²²⁴.

Es una opinión generalizada el que la formulación de los cánones que constituyeron el símbolo de fe (credo), fue el punto final puesto a la cuestión arriana tras las acaloradas deliberaciones del Concilio. Lo que me parece cierto, pero sólo parcialmente cierto. Considero que los cánones de fe en los que se encuentra la "verdad

²²⁴ Sobre el arrianismo existe una gran cantidad de fuentes directas e indirectas, tanto contemporáneas de la controversia, como aquellas un tanto tardías pero valiosísimas por proporcionar datos provenientes de las tradiciones orales. Entre las principales fuentes consultadas sobre este tema se encuentran: Athanasius Werke, *De decretis Nicaenae synodi*, edr. H. G. Opitz, Berlin, pub. De Gruyter, 1940, pp. 1-45; *Apologia contra Arianos* (sive [o] *Apologia secunda*), en *op. cit.*, pp. 87-168; *Historia Arianorum*, en *op. cit.*, pp. 183-230; Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, (II, 61-III, 24), en *op. cit.*, pp. 249-288; Sócrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History*, revised, with notes by Zenos D., en: *Sócrates, Sozomenus: Church Histories, Nicene and Post-Nicene Fathers*, volume 2, edited by Philip Schaffetal, United States of America, Hendickson Publishers, 1995. Asimismo, entre los principales estudios sobre el tema resulta de sumo interés el de Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*, London, Oxford University Press, 2001.



revelada”, el “dogma” no se limitan a la cuestión arriana sino que por mucho la rebasa, abarcando un universo más amplio: el de la herejía.

Pretendo sustentar mi punto de vista a través de un análisis hermeneúutico que en primer término permita vislumbrar el proceso de conformación de cada uno de los artículos de fe enunciados en el credo niceno, y en segundo lugar permita dilucidar en que forma por dichos enunciados quedaron anatemizadas todas las posturas cristianas previas y posteriores al concilio del año 325 y agrupadas todas ellas bajo la denominación de herejías.

3.1. Los dogmas en torno al Padre.

La primera sección, o miembro, del símbolo de fe niceno contiene los dogmas vinculados con la primera hipóstasis de Dios: el padre. El texto dice, literalmente, lo siguiente:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν	“Creemos en un solo Dios,
πατέρα παντοκράτορα,	Padre Todopoderoso,
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.	Creador de todo lo visible e invisible” ²²⁵

¿De dónde provienen estas afirmaciones? ¿Existen antecedentes de los términos “Todopoderoso” (παντοκράτορ), “Creador” (Ποιητής) y “Padre” (πατήρ) para referirse a Dios?

Al momento de contestar estas preguntas, deben tomarse en consideración dos elementos de capital importancia: el primero es la procedencia judaica del cristianismo,

²²⁵ Tanto el texto en griego como la traducción al español fueron extraídos de Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Tr. Victor Abelardo Martínez De Lapera, Barcelona, Editorial Herder, 1999, p. 267.

es decir, que en buena parte las raíces del dogma en torno a la unicidad de Dios encuentran su antecedente directo en el inquebrantable monoteísmo judío, como puede apreciarse en varios textos del *Antiguo Testamento*, entre los que he seleccionado uno de las llamadas “consolaciones” atribuidas a la magistral pluma y a la profunda inspiración del profeta Isaías, probablemente escrito en el siglo VIII antes de nuestra era²²⁶.

<p>Οὕτως λέγει ὁ θεὸς ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραηλ ὁ ῥυσάμενος αὐτὸν θεὸς σαβαωθ' Εγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός.</p>	<p>...“Así dice el Señor, rey de Israel, su redentor, Señor de los ejércitos: Yo soy el primero y soy el último, Fuera de mí no hay dios”²²⁷.</p>
---	--

El segundo factor a considerar es que las comunidades apostólicas estuvieron inicialmente circunscritas a las tierras del imperio romano, en donde la cultura se caracterizaba por las profundas huellas de los antiguos helenos, quienes desde los filósofos presocráticos ya habían cuestionado el politeísmo y llegado a través de los eleatas al silogismo racional en torno a la necesidad de un solo dios, como puede apreciarse en el siguiente fragmento del poema *Sobre la Naturaleza* de Jenófanes:

<p>3b,450.T.19.1 Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.</p>	<p>...“Uno, dios, el más grande entre los dioses y los hombre, pero ni en apariencia ni en pensamiento parecido a los mortales.</p>
--	---

<p>3b,450.T.20 Οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει.</p>	<p>Todo lo ve, todo lo piensa, todo lo oye.</p>
---	---

²²⁶ El texto atribuido a Isaías es dividido por algunas tradiciones en tres secciones, dándoles respectivamente los nombres *de libro I; libro II y libro III*. Las ediciones modernas respetan esta tradición, aunque en la mayoría de los casos implementa una numeración consecutiva entre los capítulos de los tres libros, de tal suerte que el *libro I* concluye en el capítulo 39, el *libro II* -al que algunos llaman “consolaciones”- inicia en el capítulo 40 y concluye en el 55, mientras que el *libro III* concluye en el 66.

²²⁷ El texto griego fue extraído de *Septuaginta*, edito Alfred Rahlfs Stuttgart, *op. cit.*, p.626. La traducción que aquí ofrezco es mía y de carácter literal.

3b,450,T.21 Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνου νόου φρενὶ
πάντα κραδαίνει.

Todo lo gobierna con la mente,
pues escruta sin tregua con el
pensamiento.

3b,450,T.22 Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει
κινεῦμενος οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν
ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Permanece inamovible en su sitio,
pues no le asienta ir de un lado a
otro²²⁸.

Así pues, a la formulación de los cánones de fe le antecede el fervor monoteísta de los judíos y el racionalismo de los filósofos griegos. A partir de estos principios y con fundamento en la tradición apostólica, los primeros intelectuales del cristianismo católico se aventuraron a expresarse ante sus feligreses sobre el Dios que por amor envió a su propio Hijo para ser sacrificado en aras de la redención de la humanidad.

En los escritos de los primeros pensadores cristianos es posible apreciar una estructura de discurso que, si bien es cierto que rescata las tradiciones de la filosofía helena y del monoteísmo judío sobre la unicidad y la supramundinidad de Dios, busca su propio léxico y crea nuevos argumentos para sustentar su fe. Y aunque dicho discurso tuvo unos inicios bien modestos, como a continuación examinaremos, lo cierto es que a lo largo de las generaciones, la razón iluminada por la fe se transformó en conocimiento sistemático de la revelación, en teología.

Al buscar entre los textos de los “padres apostólicos” los indicios de la formulación del canon de fe en torno a la primera persona de la Trinidad he notado el uso *in crescendo* del vocablo “Padre” hacia Dios. Aunque es cierto que podemos encontrar en

²²⁸ El texto griego fue extraído de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edr. H., Diels, vol. 1, 6th edn. Berlin, pub. Weidmann, 1966, p. 127. La traducción que ofrezco al español tomó en consideración la propuesta por Angelo Altieri, *Los presocráticos*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 88.

el *Antiguo Testamento* el empleo de este apelativo²²⁹, también es cierto que se circunscribe a los significados metafóricos de “autoridad” y “amor solícito”. Mientras que en los evangelios Jesús utiliza 174 ocasiones este vocablo²³⁰ dotándolo de un significado totalmente filial. A partir de esta diferencia los “padres apostólicos” desarrollaron paulatinamente dos premisas: la primera revelaba el carácter divino de Jesús como verdadero -y no metafórico- hijo de Dios, la segunda es el carácter modélico²³¹ de la relación entre Jesús-hombre y su Padre-Dios, que invita al resto de la humanidad a ver a Dios como un padre.

Aunque es importante señalar que mientras más tempranos son los escritos de los “padres apostólicos”²³² el vocablo “Padre” coexistía con el de “Señor” tan ampliamente utilizado en la tradición judía, un ejemplo claro de esta situación puede apreciarse en la *Doctrina de los doce apóstoles* o *Didaché*, en donde la palabra “Padre” vinculada con Dios aparece un total de siete ocasiones²³³, mientras que el término “Señor” (Kyrios [Κυρίος]) se emplea un total de 25 ocasiones²³⁴.

Un caso análogo encontramos en las obras atribuidas a Justino filósofo, entre las cuales el término de “Señor” (Kyrios [Κυρίος]) fue por mucho más empleado que el de “Padre”, como se sintetiza en la siguiente tabla:

²²⁹ Sólo localicé 8 referencias en la versión *Septuaginta*: Sal. 89, 26; Is. 63, 16; Mal. 1. 6; Sab. 14. 3; Eclo. 23, 1; 23.4; 51. 10.

²³⁰ Este dato proviene de Theodor Schneider, *Manual de Teología dogmática*, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, Biblioteca Herder 199, 1996, p. 333.

²³¹ Cf. Theodor Schneider, *op. cit.*, p. 334.

²³² La *Didaché* se considera el más antiguo de estos escritos, aunque ciertamente no hay unanimidad respecto a su fecha de composición, pues mientras algunos consideran que la obra fue escrita hacia los años 50-70 de n. e., cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, p.72; Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 45. Y Juan José Ayán Calvo, *op. cit.*, pp. 60-74; otros, por el contrario sitúan su redacción en la primera mitad del siglo II: cf. Berthold Altaner, *op. cit.*, p. 72, entre otros muchos.

²³³ *Doctrina XII Apostolorum*: 1.5.2; 7.1.2; 7.3.2; 8.2.2; 9.2.2; 9.3.2; 10.2.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, pp. 77-94.

²³⁴ *Doctrina XII Apostolorum*: 1.1; 4.1.2; 4.1.3; 4.1.3; 4.11.2; 4.12.1; 4.13.1; 6.2.2; 8.2.2; 9.5.2; 9.5.3; 10.5.1; 11.2.3; 11.2.3; 11.4.2; 11.8.2; 12.1.1; 14.1.1; 14.3.1; 14.3.3; 15.1.2; 15.4.3; 16.1.3; 16.7.2; 16.8.1. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *op. cit.*, pp. 77-94.

	Padre	Kyrios
Apología I	33 ²³⁵	49 ²³⁶
Apología II	6 ²³⁷	2 ²³⁸
Diálogo con Trifón	91 ²³⁹	340+ ²⁴⁰

²³⁵ *Apologia prima* 8.2.3; 12.9.3; 15.8.3; 15.13.2; 15.15.2; 15.17.3; 16.2.4; 16.9.3; 22.1.2; 32.10.1; 36.2.3; 36.2.5; 37.1.2; 37.3.2; 40.7.4; 41.2.3; 45.1.2; 46.5.2; 61.3.3; 61.10.8; 63.3.2; 63.3.3; 63.3.4; 63.11.5; 63.13.2; 63.13.3; 63.14.2; 63.14.5; 63.15.1; 63.15.2; 63.15.3; 63.16.4; 65.3.3. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Buno, *Padres Apologistas Griegos (s. II), op. cit.*, pp. 182-260.

²³⁶ *Apologia prima*: 16.6.2; 16.6.4; 16.9.2; 16.9.2; 16.11.1; 16.11.1; 34.2.4; 36.2.5; 37.1.4; 37.2.3; 37.3.3; 38.3.2; 38.5.2; 39.1.3; 40.8.4; 40.10.4; 40.11.3; 40.12.2; 40.13.2; 40.14.1; 40.17.1; 40.18.1; 41.1.3; 41.1.5; 41.2.3; 41.4.2; 44.3.4; 44.4.3; 44.6.2; 45.1.6; 45.2.1; 45.2.1; 45.3.2; 45.3.2; 46.1.3; 50.5.1; 50.5.2; 51.2.4; 51.4.2; 51.7.3; 51.7.3; 52.6.1; 52.12.3; 53.7.1; 55.5.3; 61.7.4; 61.8.2; 63.2.4; 63.5.3. Las referencias fueron extraídas del texto griego: *Ibidem*.

²³⁷ *Apologia secunda*: 2.19.3; 6.1.1; 6.2.1; 6.5.2; 10.6.5; 10.8.9. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Buno, *Padres Apologistas Griegos (s. II), op. cit.*, pp. 261-278.

²³⁸ *Apologia secunda*: 6.2.2; 6.3.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: *Ibidem*.

²³⁹ *Dialogus cum Tryphone*: 7.3.3; 17.1.6; 25.2.4; 25.2.6; 30.3.10; 32.3.4; 36.5.6; 36.6.5; 43.1.4; 48.3.4; 56.1.6; 56.15.3; 58.3.4; 60.3.10; 61.1.8; 61.1.9; 61.3.2; 62.4.1; 62.4.2; 62.4.3; 63.3.5; 67.6.4; 74.3.1; 75.4.4; 75.4.7; 76.1.8; 76.3.4; 76.5.6; 76.7.5; 85.1.9; 85.4.4; 86.2.6; 86.3.8; 88.8.10; 95.2.2; 95.2.5; 95.2.7; 95.3.1; 95.2.2; 95.2.5; 95.2.7; 95.3.1; 99.2.8; 100.1.4; 100.1.8; 100.1.9; 100.1.10; 100.4.2; 100.4.7; 101.2.4; 102.2.7; 102.5.3; 103.8.7; 105.1.7; 105.5.5; 106.1.1; 108.3.6; 110.3.6; 113.4.7; 113.5.2; 114.3.5; 114.3.7; 114.4.11; 115.4.7; 116.1.6; 117.5.5; 119.2.4; 121.4.2; 125.3.5; 125.5.7; 126.5.7; 126.5.9; 126.6.5; 127.2.2; 127.4.2; 127.5.2; 128.2.4; 128.2.6; 128.2.10; 128.2.11; 128.3.2; 128.3.5; 128.4.8; 128.4.9; 129.1.6; 129.4.3; 131.2.10; 133.6.4; 139.4.7; 140.4.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Buno, *Padres Apologistas Griegos (s. II), op. cit.*, pp. 300-548.

²⁴⁰ *Dialogus cum Tryphone*: 11.2.2; 11.3.8; 12.3.6; 13.2.1; 13.2.6; 13.2.7; 13.2.7; 13.3.5; 13.3.6; 13.5.5; 13.6.7; 13.7.1; 13.8.4; 13.9.3; 13.9.6; 14.5.4; 14.7.6; 15.4.4; 15.4.5; 16.1.3; 16.1.4; 16.1.4; 19.4.3; 21.2.2; 21.2.6; 22.2.1; 22.2.2; 22.2.6; 22.3.7; 22.4.1; 22.7.3; 22.11.7; 24.3.2; 25.2.4; 25.2.5; 25.2.7; 25.5.4; 25.5.9; 26.2.2; 26.3.2; 26.3.5; 27.1.8; 27.1.10; 28.2.7; 28.3.5; 28.5.4; 28.5.8; 29.1.3; 32.2.13; 32.3.3; 32.3.4; 32.3.8; 32.6.2; 32.6.2; 32.6.4; 32.6.4; 32.6.7; 32.6.9; 33.1.4; 33.2.1; 33.2.8; 34.1.6; 34.2.6; 34.4.3; 34.6.4; 35.2.3; 36.2.4; 36.3.2; 36.3.5; 36.4.2; 36.4.3; 36.4.6; 36.4.9; 36.5.1; 36.6.5; 37.1.3; 37.2.3; 37.3.2; 37.3.4; 37.3.8; 37.4.3; 37.4.6; 37.4.8; 37.4.9; 38.4.11; 39.1.4; 41.1.6; 41.2.4; 41.2.8; 41.4.6; 42.2.4; 42.2.5; 43.5.1; 43.5.2; 43.5.4; 43.5.5; 43.5.6; 44.3.2; 47.5.7; 49.2.3; 49.3.1; 49.3.4; 49.8.1; 50.2.3; 50.3.3; 50.3.7; 50.3.8; 50.3.12; 50.3.13; 50.4.4; 50.4.7; 50.4.8; 50.5.4; 52.3.11; 53.2.4; 53.6.6; 55.1.9; 55.1.9; 55.2.3; 55.2.4; 56.2.8; 56.3.2; 56.4.2; 56.12.7; 56.12.8; 56.13.3; 56.14.3; 56.14.5; 56.14.5; 56.15.2; 56.15.6; 56.17.2; 56.17.8; 56.18.2; 56.18.7; 56.19.2; 56.19.10; 56.20.5; 56.21.8; 56.21.9; 56.22.2; 56.22.3; 56.23.2; 56.23.3; 56.23.5; 56.23.6; 58.1.7; 58.3.3; 58.5.2; 58.10.3; 58.11.7; 58.12.1; 58.13.2; 59.1.3; 59.2.5; 60.3.2; 60.3.2; 60.4.5; 60.4.8; 60.4.9; 60.5.6; 60.5.6; 60.5.8; 60.5.8; 61.1.4; 61.1.5; 61.3.5; 61.5.5; 62.1.11; 62.5.5; 62.5.8; 62.5.11; 63.3.3; 63.4.12; 63.5.12; 64.1.1; 64.2.7; 64.4.1; 64.4.3; 64.4.7; 64.4.11; 64.6.11; 65.1.4; 65.4.2; 65.4.4; 65.5.2; 65.6.5; 66.2.2; 66.2.3; 66.2.4; 66.2.6; 66.2.7; 67.6.4; 68.3.7; 69.5.5; 70.3.4; 70.5.2; 72.4.3; 73.1.4; 73.1.5; 73.2.2; 73.3.2; 73.3.3; 73.3.3; 73.3.6; 73.3.8; 73.3.11; 73.3.11; 73.3.12; 73.4.2; 73.4.3; 73.4.8; 74.2.6; 74.2.6; 74.2.7; 74.4.6; 75.1.4; 76.5.2; 76.5.5; 78.4.2; 79.3.2; 79.4.3; 79.4.6; 81.2.8; 81.2.13; 81.3.7; 81.4.6; 82.1.6; 83.1.1; 83.1.1; 83.1.9; 83.2.2; 83.2.3; 83.2.5; 83.2.7; 83.3.5; 83.4.4; 84.1.4; 85.1.8; 85.1.11; 85.4.4; 85.6.3; 85.8.2; 85.8.4; 85.8.6; 85.9.4; 85.9.5; 91.1.3; 92.4.8; 93.2.5; 93.2.7; 93.2.12; 93.3.6; 97.1.4; 97.1.6; 97.1.8; 98.3.4; 98.5.2; 98.5.8; 100.5.4; 101.3.3; 102.4.8; 102.5.11; 103.6.7; 105.1.1; 105.3.2; 106.2.3; 109.2.2; 109.2.5; 109.2.7; 109.3.3; 109.3.9; 112.4.9; 113.6.7; 114.2.5; 115.1.5; 115.1.6; 115.1.7; 115.2.1; 115.2.4; 115.2.6; 115.2.7; 115.2.8; 115.3.8; 115.4.3; 118.1.5; 118.4.4; 118.4.4; 119.2.5; 119.3.4; 119.3.7; 122.1.8; 122.3.1; 122.5.7; 123.3.5; 123.4.6; 123.4.10; 123.5.5; 125.1.7; 125.2.2; 125.2.5; 125.4.7; 126.2.4; 126.2.5; 126.5.7; 126.6.7; 126.6.8; 126.6.9; 126.6.10; 127.1.4; 127.1.4; 127.2.4; 127.4.3; 127.5.2; 127.5.3; 127.5.4; 127.5.7; 127.5.8; 128.1.1; 129.1.2; 129.1.3; 129.1.6; 129.1.6; 129.1.7; 129.3.3; 130.1.10; 131.1.6; 133.2.8; 133.3.4; 133.5.7; 133.5.7; 133.5.8; 133.6.7; 134.6.2; 135.1.1; 135.6.3; 136.2.4; 136.2.7; 139.3.9; 139.3.10; 140.3.1; 140.4.2; 141.2.7; 141.2.12; 141.3.8. *Ibidem*.

La *Epístola de Bernabé*, probablemente escrita en los comienzos del siglo segundo²⁴¹, aún repite las mismas características de léxico²⁴² que he señalado para la *Didaché* y los escritos de Justino filósofo que, *grosso modo*, son considerados como anteriores a Bernabé. No obstante esta semejanza de índole lexical, podemos considerar la *Epístola de Bernabé* como un texto de transición en el que es posible apreciar la primera ruptura entre el cristianismo y el judaísmo, superando la fase que muchos contemporáneos han denominado "judeocristianismo"²⁴³.

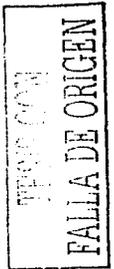
Tras la *Epístola de Bernabé* nos resulta fácil identificar un segundo *corpus* de escritos atribuidos a las celosas plumas de Clemente Romano, de Ignacio de Antioquia y de Hermas, cuyas obras generalmente oscilan entre la última década del siglo primero y los primeros treinta años del siglo segundo²⁴⁴. En todos estos escritos es posible apreciar un substancial cambio en la aplicación de los vocablos con que se designa a la primera persona de la Trinidad: "Padre" comienza a ser más empleado, mientras que el vocablo "Kyrios" paulatinamente se desliga de Dios-Padre para aplicarse a Dios-Hijo: el Señor Jesús, y aunque a primera vista el vocablo "Kyrios" sigue siendo más utilizado,

²⁴¹ Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., pp. 753-756; Johannes Quasten, op. cit., pp. 98-99. Y Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, tr. Antonio Piñero et al., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, pp. 633-634. Entre otros muchos.

²⁴² El término "Padre" se emplea en 16 ocasiones: *Barnabae epistula* 2.5.5; 2.7.2; 2.8.3; 2.9.2; 5.7.1; 5.12b.2; 10.3b.3; 10.4b.5; 10.11d.2; 12.8.3; 13.5a.3; 13.7b.3; 14.1a.2; 14.6.1; 19.1b.2; 21.1a.2; mientras que el término "Kyrios" sobrepasa las 100 ocasiones: *Barnabae epistula* 1.1.1; 1.3a.3; 1.4.3; 1.6.1; 2.1.3; 2.3.2; 2.5.2; 2.6.1; 2.10a.2; 3.1.2; 3.1.4; 3.3.2; 4.7b.3; 4.7b.5; 4.8a.1; 4.12.1; 4.13.4; 5.1.1; 5.3.1; 5.5.1; 5.5.2; 6.1a.3; 6.3a.3; 6.4b.3; 6.8.2; 6.8.3; 6.10a.1; 6.10b.2; 6.10b.3; 6.12b.1; 6.13b.1; 6.13c.3; 6.14a.3; 6.14a.4; 6.15.2; 6.16a.1; 6.16a.2; 6.17b.3; 6.18c.3; 6.19.3; 7.1.2; 7.2.1; 7.3c.1; 7.3c.1; 7.11a.4; 8.7.2; 9.1b.1; 9.1c.2; 9.2.2; 9.3a.2; 9.3b.2; 9.5a.2; 9.5a.4; 9.5c.2; 10.3b.3; 10.3b.4; 10.3c.2; 10.10b.2; 10.11c.2; 10.11c.4; 10.11c.6; 10.12a.3; 11.1.1; 11.4.5; 11.5.3; 11.6c.3; 12.1a.3; 12.5b.1; 12.9a.4; 12.10.3; 12.10.3; 12.11a.2; 12.11a.2; 12.11b.1; 13.2b.2; 13.2b.2; 13.4.3; 14.2a.2; 14.2b.1; 14.2b.2; 14.3a.1; 14.3b.3; 14.4b.2; 14.5a.3; 14.7a.1; 14.8.3; 14.9.1; 14.9.5; 15.1.3; 15.4b.2; 15.4d.2; 15.7a.4; 16.2b.1; 16.2b.3; 16.5b.2; 16.5c.1; 16.6b.3; 16.7.2; 16.8a.2; 16.10b.2; 18.2.1; 19.2f.1; 19.5b.1; 19.5e.3; 19.7b.1; 19.9b.2; 21.1a.2; 21.3.2; 21.5.2; 21.6.1; 21.9c.1. Las referencias fueron extraídas de: *Barnabae epistula*, Texte et traduction par R. A. Kraft, Paris, Les éditions du Cerf. Sources chrétiennes, 1971 pp. 72-218.

²⁴³ A propósito de este tema la bibliografía es amplia cf. Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, DESCLÉE & Co., Tournai (Belgium), 1991. Así como И. С. Свенцицкая, *Раннее Христианство: Страницы истории*, Москва, издательство политической литературы, 1989, ss. 76-101. Transcripción y traducción [I. S., Sventsitskaia, *Paleocristianismo: páginas de la Historia*, Moscú, Editorial de literatura política, 1989, p. 76-101].

²⁴⁴ Cf. Johannes Quasten, op. cit., pp. 59, 81, 100-101; Berthold Altaner, op. cit., pp. 107, 111-112; Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., pp. 111-115, 406-416, 890-902; Y Philipp Vielhauer, op. cit., pp. 557, 561-563.



lo cierto es que esto sólo evidencia una mayor preocupación en los líderes del catolicismo por ahondar cada vez más en el problema en torno a las dos naturalezas de Jesús.

A la vez que el término “Kyrios” se utiliza con mayor frecuencia para referirse al Hijo, al Padre se le empiezan aplicar otras designaciones, que al principio podrían parecer meros epítetos, pero con el transcurrir de las generaciones quedó claro que eran verdades en torno del “Padre”, las que se transformaron en dogmas claramente expresados en los cánones de fe del Credo niceno.

Así, por ejemplo, al “Padre” paulatinamente se le comenzó a llamar “Todopoderoso” (Pantocrátor [παντοκράτορ]), como podemos apreciar en el siguiente ejercicio de seguimiento cronológico del término:

Mientras en *La Epístola de Bernabé* no se le emplea, en la *Didaché* se le encuentra una²⁴⁵ sola ocasión, y en los escritos de Justino filósofo lo hallamos en siete²⁴⁶ más. Por otra parte, dicha tal situación encontró eco entre los autores del segundo *corpus* de los “padres apostólico”, entre quienes Clemente Romano le emplea en siete ocasiones en su *Primera Carta a los Corintios*²⁴⁷, Hermas lo emplea en una sola ocasión en su *Pastor*²⁴⁸ e Ignacio de Antioquia –en la versión interpolada de sus epístolas– lo emplea en cinco ocasiones²⁴⁹. El proceso de posesionamiento de los términos “Padre” y “Todopoderoso” para designar a Dios en su primera persona se corrobora en el análisis

²⁴⁵ *Doctrina XII Apostolorum*: 10.3, la referencia fue extraída del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, *op. cit.*, pp. 77-94.

²⁴⁶ *Dialogus cum Tryphone*: 16.4.3; 22.4.2; 38.2.3; 83.4.7; 96.3.5; 139.4.6; 142.2.6. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, *op. cit.*, pp. 300-548.

²⁴⁷ *Epístula I ad Corinthios*: Inc.1.4; 2.3.3; 8.5.2; 32.4.5; 56.6.2; 60.4.4; 62.2.4. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, *op. cit.*, pp. 177-238.

²⁴⁸ *Pastor*: 11.5.5. La referencia fue extraída del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, *op. cit.*, pp. 937-1084.

²⁴⁹ *Epístulae interpolatae et epístulae suppositiciae*: 2[a los Tralianos] 5.2.7; 3 [a los Magnesios] 8.2.3; 5 [a los Filipenses] 7.1.2; 10 [a Herón, diácono de Antioquia] p.1.4; 12 [a los Romanos] p.1.8. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, *op. cit.*, pp. 507-569. La versión interpolada de las epístolas de Ignacio es probable se haya realizado durante los primeros años del siglo IV, relativo a esta tema cf. Johannes Quasten, *op. cit.*, pp. 82 y 427.

que he realizado de los documentos apologeticos útiles a esta investigación como ha continuación sintetizo en la siguiente tabla²⁵⁰:

	Padre	Todopoderoso
Ireneo de Li6n (<i>Adversus haereses</i>)	44 ²⁵¹	7 ²⁵²
Origenes (<i>Contra Celso</i>)	33 ²⁵³	4 ²⁵⁴
Clemente de Alejandria (<i>Protréptico</i>)	8 ²⁵⁵	1 ²⁵⁶
Clemente de Alejandria (<i>Pedagogo</i>)	28 ²⁵⁷	2 ²⁵⁸

Finalmente, entre los cánones de fe formulados en el *Credo* niceno se dice respecto a la primera hip6stasis de Dios que ha sido "Creador de todo lo visible e

²⁵⁰ Vale la pena se~alar que en los textos apologeticos el vocablo "Kyrios" se emplea mayoritariamente (casi exclusivamente) para referirse a la segunda persona de Dios, el Hijo, y ya no m6s (o en extra~isima ocasi6n) para designar al "Padre", raz6n por la que no se incluye en la presente tabla.

²⁵¹ *Adversus haereses*: Libro primero: 3, 6, 10, 1, 19, 1, 22, 1, libro segundo: 1, 1, 11, 1, 28, 1, 4, 30, 9, 35, 3; libro tercero: 5, 3, 6, 1, 5, 10, 6, 12, 6, 25, 7; libro cuarto: 1, 2, 9, 3, 10, 1, 13, 3, 14, 2, 20, 1, 6, 28, 2; 31, 2; 36, 1, 5, 6, 7, 8, 38, 2; 40, 1-2, 4, 41, 1; libro quinto: 1, 3, 14, 2; 15, 1-2; 16, 1; 18, 1-2; 20, 1; 21, 3; 36, 3. Las referencias que ofrezco son en cuanto a la numeraci6n del texto en espa~ol de San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, Edici6n preparada por Carlos Ignacio Gonz6lez, M6xico, Conferencia del Episcopado mexicano, 2000. Dichas referencias fueron cotejadas con los textos griego y latino extraidos de Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1969-1979.

²⁵² *Adversus haereses*: 1.6.34; 1.10.21; 1.19.21; 2.1.4; 5.1.27. Las referencias fueron extraidas de los textos griego y latino de Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, op. cit., 1969-1979.

²⁵³ *Contra Celsum*: 1.46.34; 1.46.35; 1.57.11; 2.9.37; 2.44.32; 2.58.17; 2.71.11; 4.29.14; 4.29.35; 5.11.33; 6.17.36; 6.17.39; 6.69.7; 7.18.15; 7.24.14; 7.25.19; 8.4.18; 8.4.22; 8.6.9; 8.12.8; 8.12.11; 8.12.16; 8.14.3; 8.14.13; 8.14.35; 8.15.26; 8.17.39; 8.18.17; 8.43.18; 8.43.20; 8.43.20 (bis); 8.53.27; 8.76.18. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Origène, *Contre Celse*, 4 vols., édition critique par Borret, M., Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1:1967; 2:1968; 3-4:1969.

²⁵⁴ *Contra Celsum*: 3.72.8; 5.45.46; 7.10.3; 8.14.10. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Origène, op. cit.

²⁵⁵ *Protrepticus*: 9.82.3.1; 10.91.3.6; 10.94.1.3; 10.94.1.3 (bis); 10.94.3.1; 10.95.2.3; 12.123.1.4. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, édition critique par C. Mondésert, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1949.

²⁵⁶ *Protrepticus*: 8.81.4.3. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Clément d'Alexandrie, op. cit.

²⁵⁷ *Paedagogus*: 1.3.8.2.4; 1.5.21.2.8; 1.5.24.2.4; 1.5.24.3.2; 1.6.32.3.3; 1.6.42.1.2; 1.6.46.2.3; 1.7.53.1.5; 1.8.66.4.4; 1.8.71.3.4; 1.8.72.2.1; 1.8.72.2.4; 1.8.72.2.6; 1.8.72.2.7; 1.8.72.3.4; 1.8.74.1.1; 1.8.74.1.2; 1.9.81.2.5; 1.9.88.2.4; 1.9.88.2.6; 1.9.88.2.10; 1.11.97.2.5; 2.8.71.2.2; 2.8.76.5.3; 2.103.5.3; 3.3.24.1.7; 3.12.101.1.3; 3.12.101.1.3. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Clemente de Alejandria, *El Pedagogo*, Introducci6n, traducci6n y notas de Marcelo Merino y Emilio Redondo, Madrid, edici6n bilingüe realizada por Editorial Ciudad Nueva, 1994.

²⁵⁸ *Paedagogus*: 1.9.84.1.3; 3.7.39.4.1. Las referencias fueron extraidas del texto griego: Clemente de Alejandria, op. cit.

TTOS CON
FALLA DE ORIGEN

invisible”, empleando específicamente el sustantivo “Póietes” (Ποιητής) y no algún otro sinónimo como pudo haber sido “demiurgo”. Esta situación obliga a plantear una vez más la pregunta ¿qué tan empleado fue el término Ποιητής por los “padres apostólicos” y los apologetas?

A partir de un ejercicio de seguimiento cronológico del uso del término entre los escritos de interés para esta investigación (como los realizados para los vocablos “Padre” y “Todopoderoso”), me ha sido posible dilucidar que el vocablo “Póietes” fue prácticamente desconocido por los primeros intelectuales del cristianismo católico, los que para evocar la misma idea prefirieron utilizar otro término griego “demiurgo” (artífice) como puede apreciarse en la siguiente tabla y sus respectivas referencias:

	Póietes	Demiurgo
<i>Didaché</i>	0	0
<i>Epístola de Bernabé</i>	0	0
<i>Primera carta de Clemente a los Corintios</i>	0	5 ²⁵⁹
Ignacio de Antioquia (las siete epístolas canónicas)	0	0 ²⁶⁰
<i>El Pastor de Hermas</i>	0	0
Ireneo de León <i>Adversus Haereses</i>	2 ²⁶¹	0 ²⁶²
Clemente de Alejandria <i>Protréptico</i>	1 ²⁶³	7 ²⁶⁴
Clemente de Alejandria <i>El pedagogo</i>	1 ²⁶⁵	12 ²⁶⁶
Orígenes <i>Contra Celso</i>	3 ²⁶⁷	18 ²⁶⁸

²⁵⁹ *Epístola I ad Corinthios*: 20.11.2; 26.1.2; 33.2.1; 35.3.2; 59.2.4. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Buno, *Padres apostólicos. op. cit.*, pp. 177-238.

²⁶⁰ En tanto que en las epístolas canónicas no se emplea el término “demiurgo”, llama la atención que en la versión interpolada de las cartas si se emplee: *Epistulae interpolatae et epistulae suppositivae*: 3 [a los Magnesianos] 9.3.5; 4 [a los Tarsenses] 2.1.4; 5 [a los Filipenses] 9.2.3; 6 [a los Filadelfios] 5.3.2; 10 [a Herón, diácono de Antioquia] 4.3.3 y 4.3.5. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Daniel Ruiz Buno, *Padres apostólicos. op. cit.*, pp. 507-569.

²⁶¹ *Adversus haereses*: 1.27.2.5; 4.3.3. Las referencias fueron extraídas de los textos griego y latino de Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies. op. cit.*, 1969-1979.

²⁶² Aunque el término “demiurgo” es empleado en esta obra de Ireneo en unas cuarenta ocasiones, lo cierto es con él siempre se hace referencia a las cosmogonías de algunas escuelas gnósticas.

²⁶³ *Protrepticus*: 5.65.4.4; 10.105.1.4. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Clément d'Alexandrie, *Le protreptique. en op. cit.*

²⁶⁴ *Protrepticus*: 1.7.3.7; 4.63.5.1; 4.63.5.3; 5.65.4.5; 6.67.2.9; 10.98.3.1; 10.105.1.4. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Clément d'Alexandrie, *Le protreptique. en op. cit.*

²⁶⁵ *Paedagogus*: 2.4.44.1.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Clemente de Alejandria, *op. cit.*

²⁶⁶ *Paedagogus*: 1.3.7.3.6; 1.8.72.3.2; 1.8.72.3.3; 1.8.72.3.5; 1.8.73.1.8; 1.8.73.1.9; 1.8.74.1.6; 1.9.88.2.5; 1.11.97.3.5; 2.8.70.5.3; 3.2.6.4.5; 3.12.100.2.2. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Clemente de Alejandria, *op. cit.*

Aunque el término “demiurgo” fue conocido y empleado tanto por los “padres apostólicos” como por lo apologetas, lo cierto es que los obispos nicenos no le emplearon durante la formulación de los cánones de fe del *Credo*, muy probablemente para marcar una perceptible diferencia con respecto a otras comunidades cristianas (entre las que sobresalen los marcionitas y los valentinianos) que habían adoptado tanto el término como las explicaciones que del mismo daba la filosofía (neo)platónica. A partir del año 325 la diferencia palpable entre los términos “Póietes” y “Demiurgo” radicaba en la oficialidad y legalidad del primero, y la sospecha que levantaba el segundo a causa de su clara alusión al tema de un dios creador y menor diferente a Dios.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²⁶⁷ *Contra Celsum*: 1.25.40; 5.3.19; 6.63.6. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Orígene, *Contre Celse*, 4 vols., en *op. cit.*

²⁶⁸ *Contra Celsum* 1.25.40; 1.37.12; 1.47.26; 3.36.30; 3.41.15; 3.77.10; 4.26.46; 4.57.16; 4.78.23; 4.99.16; 6.10.16; 6.30.9; 6.39.22; 6.47.16; 6.51.16; 7.46.21; 8.16.13; 8.53.28. Las referencias fueron extraídas del texto griego: Orígene, *Contre Celse*, 4 vols., en *op. cit.*

3.2. Los dogmas en torno al Hijo.

La segunda sección del símbolo de fe niceno contiene los dogmas vinculados con la segunda hipóstasis de Dios: el Hijo. El texto dice, literalmente, lo siguiente:

Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
 τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
 γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ,
 τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς,
 θεὸν ἐκ θεοῦ,
 φῶς ἐκ φωτός,
 θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
 γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
 ὁμοούσιον τῷ πατρί,
 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
 τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ
 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
 κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα,
 ἐνανθρωπήσαντα
 παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρῃ,
 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
 ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.

... “Y en un solo Señor; Jesucristo,
 Hijo de Dios,
 engendrado del padre como primogénito,
 o sea, de la esencia del Padre,
 Dios de Dios,
 Luz de Luz,
 Dios verdadero de Dios verdadero,
 engendrado, no creado,
 consustancial con el Padre,
 por quien todo fue hecho,
 lo que hay en el cielo y en la tierra,
 que por nosotros los hombres
 y por nuestra salvación
 bajó y se hizo carne
 padeció
 y resucitó al tercer día
 subió al cielo,
 viene a juzgar a vivos y a muertos”²⁶⁹.

Como puede apreciarse, el dogma principal en torno al cual se articulan varios más es el de la coexistencia de dos naturalezas en la persona del Hijo, quien es Dios y hombre a la vez. Este dogma se fortalece a través de los cánones de fe concernientes a cada una de las naturalezas del Hijo. Así, por ejemplo, para evitar cualquier duda sobre la naturaleza divina de Jesús se afirma que fue engendrado por el Padre y le es consustancial: “Dios de Dios”; “Luz de Luz”; “Dios verdadero de Dios Verdadero”.

²⁶⁹ Tanto el texto en griego como la traducción al español fueron extraídos de Hubertus R. Drobner, *op. cit.*, p. 267. No obstante, vale la pena señalar que varios de los vocablos griegos que aparecen en el texto podrían tener otras traducciones, como es el caso de *μονογενῆ* (unigénito) y *ὁμοούσιον* (de la misma esencia).

Mientras que los cánones siguientes versan sobre la naturaleza humana de Jesús: ...“Por nuestra salvación bajó y se hizo carne, padeció, resucitó al tercer día y subió al cielo”. Y el último de los cánones vinculado al Hijo señala que éste “viene a juzgar a vivos y a muertos”.

En más de una ocasión hubo desacuerdo entre los obispos reunidos en Nicea, en torno a los cánones de fe relativos al dogma de la hipóstasis del Hijo. Tal situación es conocida como la “controversia arriana”²⁷⁰, la que si bien ocasionó escisión en la iglesia, también es cierto que gracias a ello se requirió una mayor precisión en la formulación del dogma: por ello los cánones que se fijaron debieron haber sido el producto de una cuidadosa reflexión con la que no sólo se refutaba la postura de Arrio y sus partidarios sino todas las demás posturas o vertientes del cristianismo que de una u otra forma no coincidían con el *Symbolo* niceno. Y digo de una u otra forma, por que como tendremos oportunidad de examinar en las siguientes líneas, los cánones nicenos no sólo refutaron a los “herejes” sino incluso la doctrina (mas no a la persona) de algunos de sus propios “padres apostólicos”²⁷¹ y “apologetas”²⁷², quienes no obstante su loable labor contradecían el contenido de alguno de los cánones nicenos. Lo que a la luz de esta investigación no resulta asombroso, pues como se ha planteado desde el inicio la formulación de los cánones de fe nicenos son el resultado de un proceso, cuya fase final supera en madurez a las primeras, lo que se ha demostrado aquí a través del análisis del léxico empleado en las etapas previas del *Credo* niceno.

Desde los tiempos apostólicos, sin duda, ya se habían formulado las primeras confesiones cristológicas, las que para legitimar sus afirmaciones en torno a Jesús

²⁷⁰ Sobre las principales fuentes y la bibliografía especializada en el tema *vid supra* p. 101.

²⁷¹ Sirva de ejemplo la obra de Justino filósofo en la que su cristología adolece de subordinacionismo. Esta apreciación, aunque propia, encuentra antecedente entre los estudiosos del paleocristianismo, empezando por los mismos católicos, cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos (s. II)*, *op. cit.*, p. 165.

²⁷² El caso más célebre es el de Origenes, cuya cristología está fuertemente matizada por explicaciones de indole subordinacionista.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

buscaron fundamento en la *Sagrada Escritura*, es decir que de manera simultánea a la predicación del evangelio durante la generación apostólica el *Antiguo Testamento* cobró un nuevo significado, pues en él no sólo se hallan las profecías que revelan la llegada del Hijo de Dios, del Hijo del Hombre²⁷³, sino que en las figuras y acontecimientos narrados en el texto bíblico se prefigura Cristo, su misión y pasión²⁷⁴.

Pero en sentido estricto, como con justicia señala Schmaus²⁷⁵, en ninguno de los testimonios veterotestamentarios sobre el Hijo de Dios, la noción de “filiación” alcanza connotaciones metafísicas, sino que éstas le fueron conferidas a la luz del *Nuevo Testamento* mediante la interpretación que de ambos testamentos fue hecha por las generaciones de intelectuales cristianos en el transcurrir de los tiempos. Y es que, aunque en los textos neotestamentarios abundan las referencias sobre la “filiación” de Jesús respecto al Padre, las precisiones sobre este tipo de unión hipostática, así como la preexistencia del Verbo, no sólo no aparecen en el *Nuevo Testamento* sino que habrá que esperar trescientos años, hasta la celebración del concilio en Nicea, para que fueran formulados de manera precisa los cánones respecto al Hijo, aunque los conceptos empleados para ello no encontrarán antecedentes bíblicos²⁷⁶, y en ocasiones ni siquiera en la “tradición”. Lo que no significa que contradigan las *Sagradas Escrituras*, más bien pretenderían complementarlas por la potestad del magisterio que se autoarrogó la iglesia según se expuso más arriba (*supra* pp. 80-91 y 96).

Ahora bien, decía unas líneas más arriba que el dogma principal en torno al cual se articulan los cánones de fe respecto al Hijo es el de la coexistencia de dos naturalezas en

²⁷³ Son varias las referencias veterotestamentarias, entre ellas las que me parecen más claras son: *Isaias* 9, 5-7; 7, 14; 8, 8; *Daniel* 7, 13-14 y *Salmos* 2, 7-8.

²⁷⁴ Cf. Michael Schmaus, *Teología dogmática, III. Dios Redentor*, Edición al cuidado de Raimundo Drubis Baldrich y Lucio García Ortega, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1959, pp. 90-111.

²⁷⁵ Michael Schmaus, *op. cit.*, p. 237.

²⁷⁶ Sobre este tema resulta de gran utilidad el capítulo “La declaración de Nicea no guarda ni continuidad ni correspondencia con las declaraciones neotestamentarias” de Peter Hünermann, *Cristología*, versión castellana de Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Editorial Herder, S. A., 1997, pp. 190-197.

una sola persona, habiéndose empleado para ello el término griego “homoousia” ὁμοούσιος, usualmente traducido como “consustancial” (del latín consubstantialis). Pero ¿de dónde proviene este término?

A diferencia de los términos “cristo”, “evangelio” y “dogma”, el de “consustancialidad” no encuentra ningún antecedente ni en la filosofía, ni en la tragedia, ni en la oratoria, ni en la poesía griegas. Tampoco se le encuentra en la *Septuaginta* ni en los textos neotestamentarios, es decir que no se le empleó en ningún texto bíblico. Los “padres apostólicos”, apegados siempre a la *Sagrada Escritura*, tampoco la utilizaron.

Fue durante las últimas décadas del siglo II y a lo largo del siglo III que se empleó en esporádicas ocasiones este término, habiendo sido las plumas de Hipólito romano, Ireneo de Lión, Clemente de Alejandría y Orígenes las únicas en emplearle²⁷⁷. Aunque no siempre en el sentido que el concilio de Nicea le confirió al término “homoousia”, sino para hacer referencia a doctrinas heréticas como puede apreciarse en el siguiente ejemplo:

Ταύτη τῆ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ...“Junto con esta mónada existe una ὁμοούσιος αὐτῆ, ἦν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ potencia que le es *consustancial* y a ἓν. la que yo llamo el uno”²⁷⁸.

Si bien es cierto que el origen no bíblico del término “homoousia” causó prurito en el seno del concilio niceno, e incluso durante las siguientes décadas como puede inferirse del casi nulo uso que de él se hizo entre los escritores eclesiásticos del siglo

²⁷⁷ En total son ocho las ocasiones en que el término homoousia se utilizó en la literatura prenicena: una ocasión por Ireneo en su *Adversus haereses*, I, 11, 3; otra ocasión por Clemente de Alejandría en sus *Stromata*, 4, 13, 91, 2-3; tres ocasiones por Hipólito en su *Refutatio omnium haeresium* (o *Philosophumena*) 6.38.3.1; 7.22.7.4 y 10.14.2.5 y tres más por Orígenes: *Commentarii in evangelium Joannis* 13.25.150.3; *Fragmenta in Psalmos* 54 3,4.19 y *Scholia in Matthaem* 17.309.49.

²⁷⁸ Estas palabras las atribuye Ireneo a un maestro gnóstico valentiniano, de cuya doctrina el apologeta se mofa ¡!, cf. Ireneo, *Adversus haereses*, *op. cit.*, p. 174.



IV²⁷⁹, también es cierto que la necesidad de actualizar el léxico para reflejar con mayor precisión ideas más complejas, empujó a los teólogos a apropiarse de un vocablo con abolengo peligroso: valentiniano y sabeliano²⁸⁰.

Aunque el término “homoousia” no se explica en el Credo, se entiende, a la luz de los demás cánones en torno al Hijo cuál es el significado del mismo: En primer lugar, el Hijo es “un solo Señor Jesús Cristo”. Donde la estructura de la frase es lo suficientemente clara para no dejar lugar a la duda: Jesús y Cristo son una misma persona. Lo que significa que no todos los cristianos compartían la misma creencia, pues algunos como los valentinianos consideraban que Cristo era un eón cuya misión consistía en restaurar el orden en el pléroma, mientras Jesús era otro eón cuya misión consistía en redimir la creación del demiurgo –hijo de Sofía expulsado del pléroma²⁸¹-. Además, los epítetos de Señor (βασιλεύς y Κύριος) dejaron de ser privativos del dios veterotestamentario para ser aplicado a su Hijo: Jesucristo.

Por otra parte en los cánones de fe se da especial énfasis, pues hay dos referencias directas al hecho de que Jesús haya sido engendrado: ...“engendrado del Padre como primogénito, o sea, de la esencia del Padre”, y un poco más adelante: “engendrado, no creado”. Con estas fórmulas no sólo se insistía en la idea de la consustancialidad sino en la preexistencia del Hijo, pues al afirmarse que el Hijo proviene de la misma esencia del Padre (“Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero”), se le confiere la

²⁷⁹ El caso más evidente podría ser el de Eusebio de Cesarea, quien habiendo participado activamente en el concilio niceno, y habiendo compuesto una gran cantidad de obras tanto antes como después del concilio, sólo en una ocasión empleó el término “homoousia”, cf. *Epistula ad Caesarienses* 7, 6. en: *Athanasius Werke*, vol. 2, pub. De Gruyter, Berlin 1940, edr H.G. Opitz, pp. 28-31.

²⁸⁰ El sabelianismo se propagó en Roma a partir de la última década del siglo segundo, su doctrina pretendía revelar el misterio de la unidad en la Trinidad, proponía para ello considerar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como modos, rostros o aspectos de una misma persona. La controversia que Hipólito romano mantuvo contra los partidarios de esta postura permitió el desarrollo del dogma trinitario, asumiendo que no se trataban de tres modos de una misma persona, sino de tres personas en un mismo Dios. A propósito de Hipólito y el sabelianismo cf. Иванцов-Платонов, *Ереси и расколы первых трёх веков христианства*, Москва, 1877, cc. 95–133. Transcripción y traducción [= Ivanzov-Platonov, *Herejias y cismas de los primeros tres siglos del cristianismo*, Moscú, 1877, pp. 95-133].

²⁸¹ Cf. *supra*, pp. 78-81, así como la fuente directa: Ireneo, *Adversus haereses*, *op.cit.*, pp. 45-49.

eternidad y con ello se anula la posibilidad de que el Hijo sea criatura, como en Nicea lo postularan Arrio y sus seguidores.

A lo largo de esta investigación se ha insistido en que el *Credo* no sólo fue una eficaz respuesta a la doctrina arriana, sino a todo el cristianismo anterior al concilio, pues como ya he dicho antes, a la luz del *Symbolo* niceno la doctrina de algunos antiguos defensores del catolicismo ya no resultaba tan “ortodoxa” como se creyó en su momento. De esto último sirva de ejemplo el caso de Justino el filósofo, quien al momento de explicar la doctrina relativa a Cristo cometiera una colosal falta desde la perspectiva nicena en donde se afirma que Jesucristo fue “engendrado, no creado”, lo que no coincide del todo con lo que el bienintencionado Justino dijera unos ciento cincuenta años antes:

Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἐκτίσῃ καὶ ἐκόσμησῃ, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ...“Respecto al Hijo, el único que válidamente puede llamarse Hijo, el Logos que está junto a Él, el engendrado al principio cuando por su medio se creó y ordenó todas las cosas, recibe el nombre de Cristo, pues por su unción y por su mediación todo fue ordenado por Dios”²⁸².

En la cita anterior se aprecia que para el apologeta, si bien concibe a Cristo como anterior a la creación, lo mantiene subordinado al Padre, pues el Logos es emitido por el Padre, convirtiéndose en una suerte de instrumento necesario para la creación.²⁸³

Por otra parte, las fórmulas “Dios de Dios” y “Luz de Luz” tampoco se encuentran en la literatura en lengua griega cristiana y precristiana anterior al concilio de Nicea, son

²⁸² Justino filósofo, *Apologia secunda*, 6.3.4. El texto griego fue extraído de *Padres Apologistas griegos (s. II)*, *op. cit.*, p. 266. La traducción al español la realicé tomando en consideración la que propone Daniel Ruiz Bueno en el mismo texto.

²⁸³ Cf. Peter Hünermann, *op. cit.*, pp. 170-176.

al parecer extensiones de la primera afirmación dogmática: “engendrado, no creado, consustancial con el Padre”, cuyo principal objetivo es evitar un malentendido o erróneas interpretaciones de la principal declaración de fe.

Al inicio de este subcapítulo (*supra* pp. 112-113) señalaba que, siendo el dogma principal el de la coexistencia de dos naturalezas en la persona del Hijo, los cánones de fe formulados deberían fortalecer lo concerniente a cada una de las “naturalezas” del Hijo. Hasta ahora he explorado lo concerniente a la evolución de los cánones en torno a la naturaleza divina de Jesús, a partir de aquí me ocuparé de lo referente a la naturaleza humana del Hijo.

La fórmula ...“Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se hizo carne, padeció y resucitó al tercer día”, fue otra contundente respuesta de los padres conciliares reunidos en Nicea a la cristiandad entera. Pues si bien es cierto que la doctrina de Arrio cuestionaba la preexistencia del Hijo, subordinándolo al *status* de criatura primera y perfecta, también es cierto que tal planteamiento trastocaba la idea de la “redención”, la que de acuerdo a la tradición apostólica se llevó a cabo a través del mayor sacrificio de Dios “entrar en la historia y aceptar el destino humano”²⁸⁴ por medio de la encarnación.

Si bien es cierto que la doctrina arriana no se ocupa directamente de los temas soteriológicos: encarnación, muerte y resurrección; también es cierto que los cánones de fe promulgados en Nicea no se limitaron a impugnar a Arrio, sino, como he dicho antes, a toda doctrina anterior o contemporánea al concilio que se distanciara del *Symbolo*.

Así pues, en la formulación de los cánones de fe subyace una refutación de todos aquellos que hubieran negado la encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo, es decir que el Credo se convirtió en una suerte de estocada mortífera a las doctrinas

²⁸⁴ Michael Schmaus, *op. cit.*, p. 79.

gnósticas, pues como se verá en el capítulo siguiente buena parte de los gnósticos consideraban como meras alegorías dichas afirmaciones.

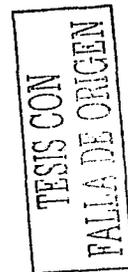
Por lo que atañe a la evolución de estos cánones, cabe destacar que encuentran antecedentes en el léxico y la formulación tanto en los textos neotestamentarios como en los escritos apologeticos y de los “padres apostólicos”, quizá porque desde los albores del cristianismo hubo la necesidad de fijar la doctrina relativa a la naturaleza humana de Jesús, en un intento por contener la diversidad de interpretaciones y creencias referentes a la corporeidad de Jesús, como puede inferirse de la siguiente exhortación –con fuerte carácter de profesión de fe- que Ignacio de Antioquia dirigió a los tralianos en la primera década del siglo II:

...“Tapaos, pues, los oídos, cuando alguien os venga a decir de Jesucristo algo contrario a esto: que es del linaje de David, que es hijo de María, que nació verdaderamente, comió y bebió, fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue crucificado y murió verdaderamente, [...] y también verdaderamente resucitó entre los muertos, resucitándolo su padre”²⁸⁵

La doctrina de la que Ignacio previene a los creyentes es la docética, ésta, en esencia, enseñaba que el cuerpo de Jesucristo era una apariencia (dókeſis / δόκησις), pues siendo Jesucristo Dios no podía tener vinculo alguno con la materia (cuerpo), ya que de ésta se desprendía todo el mal. Además, al negar los docetistas la naturaleza corpórea de Jesús ponían en entredicho la idea de la redención por medio del sufrimiento (pasión) y muerte del Hijo. Esta doctrina ganó una gran cantidad de adeptos entre las comunidades del Asia Menor, principalmente al finalizar el siglo primero y en los albores del siglo segundo (*supra* pp. 15-18).

Pero la coexistencia de la naturaleza humana con la divina en la persona del Hijo no sólo fue cuestionada desde el seno de la cristiandad, también los intelectuales del

²⁸⁵ *Carta de Ignacio a los tralianos*, IX, 1-2, en Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., p. 471.



imperio esgrimieron gran cantidad de argumentos en contra de este dogma. En la fila de los más célebres opositores imperiales se encontró Celso, quien a decir de Orígenes malinterpretó, injurió y difamó al cristianismo católico.

De entre todas las críticas esgrimidas tanto por gentiles como por líderes de las más diversas vertientes del cristianismo respecto al dogma de las dos naturalezas en la persona del Hijo, la de Celso es probablemente la más célebre, pues él, antes que ningún otro, intentó explicar el dogma de la encarnación desde la historia de los hombres y no desde la providencia divina, es decir que, en la opinión de Celso, Jesús no sólo no es dios, sino que como todo hombre debió haber nacido de otro hombre. Sólo que Celso va más allá de una lógica insensible a las convicciones religiosas pues aseveraba que Jesús era hijo de un soldado romano que había violado a María, como puede apreciarse en las siguientes dos citas:

...“La madre de Jesús, encinta, fue echada de casa por el carpintero que la había desposado, convicta de adulterio por haber dado a luz un hijo habido de un cierto soldado de nombre Pantira (Πανθήρα). Veamos pues si los que inventaron esta historia del adulterio de la Virgen con el tal Pantira, así como lo del carpintero que la echa de casa, la imaginaron sin fundamento para desacreditar la concepción milagrosa por obra del Espíritu Santo”²⁸⁶.

Y luego, varios capítulos más adelante:

...“Pero Celso niega crédito a lo que está escrito acerca de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo, y supone que debió haber sido engendrado por un tal Pantira que violó a la Virgen, de donde proviene su dicho “El cuerpo de Dios no podía ser engendrado como lo fue el tuyo [Jesús –R. S.]”²⁸⁷.

²⁸⁶ Origène, *Contre Celse*, I, 32, I vol., édition critique par M. Borret, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1967. Las traducciones que ofrezco en ésta y en la siguiente cita son propias, aunque tomo como útiles referencias las propuestas en la versión francesa de M. Borret, la inglesa de Henry Chadwick y la española de Daniel Ruiz Bueno

²⁸⁷ Origène, *op. cit.*, I, 69, I vol. Sobre las fuentes judías y cristianas así como estudios contemporáneos especializados que dan referencias de Pantera cf. Origen, *Contra Celsum*, Translated

Debido a los cuestionamientos a los que fue sometido desde sus inicios el dogma sobre la corporeidad del Hijo podemos apreciar, por una parte que la cristología del catolicismo había alcanzado una diáfana madurez reflejada en los cánones nicenos, mientras que, por otra parte, un gran número de comunidades cristianas en el oriente sustentaron opiniones diferentes a las del catolicismo, dando origen a las primeras disensiones de orden teológico, las que a partir de Nicea se agudizaron irreversiblemente, dando origen a las iglesias denominadas de manera genérica "monofisitas"²⁸⁸ que hasta hoy subsisten en varios países, predominantemente afroasiáticos.

La consecuencia teológica de aquellas doctrinas que niegan la encarnación del Hijo se percibe en la formulación de los dos últimos cánones de fe nicenos referentes a Cristo: la resurrección y el juicio final. Pues si bien es cierto que ambos cánones encuentran fundamento en los textos neotestamentarios, también es cierto que muchos cristianos consideraban estos dogmas en un sentido alegórico como nos informa uno de los más tempranos apologetas, Atenágoras:

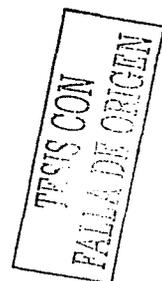
... "Porque hallamos, en efecto, a algunos que no creen en absoluto lo referente a esta materia [la resurrección, -R. S.]; a otros que dudan; así como de entre los que aceptan nuestros primeros principios los hay tan perplejos como aquellos que abiertamente dudan"²⁸⁹ ...

De lo anterior se desprende que no obstante la antigüedad del dogma, varios grupos cristianos no le aceptaban, sólo algunos movimientos bien organizados que

with an introduction and notes by Henry Chadwick, New York, Published by the Press Syndicate of University of Cambridge, 1980, p. 31.

²⁸⁸ Este término se aplica a todos aquellos cristianos que sólo reconocen una naturaleza (la divina) en el Hijo en cualquiera de las múltiples variantes previas y posteriores al concilio. En los territorios de Armenia, Siria y Egipto, las comunidades cristianas existentes siguen profesando un acusado monofisismo.

²⁸⁹ Atenágoras, *Sobre la resurrección de los muertos*, 1.5.8. en: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos (s. II)*, op. cit., pp 710-711. La traducción que ofrezco es mía, tomando como referencia la propuesta en el texto de Daniel Ruiz Bueno.



contaron con líderes intelectuales aferrados a la idea de la tradición, lograron tras un colosal esfuerzo demostrar con silogismos las implicaciones de una postura monofisita: Si el hijo no encarnó, entonces no hubo sacrificio de Dios, por lo tanto tampoco hubo redención. De ahí que los cánones nicenos en torno a la cristología no sólo se adelantan a las implicaciones de la doctrina arriana, sino que precisan el dogma alejándole de todo sentido alegórico.

3.3. El dogma en torno al Espíritu Santo.

La tercera sección del símbolo de fe niceno contiene el dogma vinculado con la tercera hipóstasis de Dios: el Espíritu Santo. El texto dice, literalmente, lo siguiente:

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. ...“Y [creo –R. S.] en el Espíritu Santo”.

Resulta evidente, a partir del canon anterior, que la teología en torno a la persona del Espíritu Santo se encuentra aún en proceso de formación, por lo que los padres nicenos no aventuraron ninguna fórmula más allá de lo que les permitía su exégesis bíblica, dejando a los teólogos posteriores precisar el dogma sobre el Espíritu Santo.

Preguntas tales como ¿De quién proviene el Espíritu Santo, acaso del Padre, acaso del Hijo, acaso de ambos? ¿cómo y por qué se manifiesta? ¿cuáles son sus atributos distintivos? Son preguntas que quedaron sin respuestas durante décadas hasta el año 381, en que el concilio ecuménico de Constantinopla adelantó algunas premisas que se desarrollaron durante generaciones de teólogos hasta llegar a una nueva escisión de la cristiandad conocida con el nombre de “cisma de oriente”, con el que se contraponen la iglesia católica y la ortodoxa, cuya principal diferencia teológica se centra en la pregunta ¿de quién proviene el Espíritu Santo?

La mayoría de los autores en lengua griega consultados para esta investigación hacen referencia explícita al Espíritu Santo²⁹⁰, aunque ninguno de ellos se plantea las preguntas que formulé un poco más arriba respecto a esta hipóstasis.²⁹¹

	Espíritu Santo (πνεῦμα τὸ ἅγιον)
<i>Didaché</i>	2 ²⁹²
<i>Epístola de Bernabé</i>	0
<i>Primera carta de Clemente a los Corintios</i>	6 ²⁹³
Ignacio de Antioquia (las siete epístolas canónicas)	1 ²⁹⁴
<i>El Pastor de Hermas</i>	7 ²⁹⁵
Ireneo de León <i>Adversus Haereses</i>	16 ²⁹⁶
Clemente de Alejandría <i>Protréptico</i>	0
Clemente de Alejandría <i>El pedagogo</i>	13 ²⁹⁷
Orígenes <i>Contra Celso</i>	19 ²⁹⁸

²⁹⁰ Considero que la lenta y accidentada evolución de los cánones de fe en torno al Espíritu Santo se explica en buena medida por el hecho de que los intelectuales católicos fundamentaban sus reflexiones en los textos bíblicos, en donde las referencias al Espíritu Santo son pocas. No obstante, se puede apreciar un primer intento en la obra de Hipólito romano, aunque debido a su enemistad con el papa Calixto hasta el grado del cisma, su obra no se divulgó ni causó impacto en las siguientes y muy tardías reflexiones. En el siguiente capítulo se podrá apreciar que entre los gnósticos tampoco se reflexionó mucho sobre esta hipóstasis.

²⁹¹ Quizá valga la pena hacer notar que los dogmas marianos no son producto de los cánones nicenos, aunque la polémica en torno a éstos nos podría llevar a realizar una posterior investigación, pues las referencias a María, madre de Jesús son numerosas tanto en los textos católicos como gnósticos.

²⁹² *Doctrina de los doce apóstoles*, 7, 1, 2; 7, 3, 2. En Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., p. 84.

²⁹³ *Carta primera de San Clemente a los Corintos*, 13, 1, 3; 18, 11, 2; 22, 1, 2; 42, 3, 3; 45, 2, 2; 58, 2, 3. En Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit. pp 189, 195; 199; 216; 219; 231.

²⁹⁴ *Carta de Ignacio a los Efesios*, 18, 2, 3. En Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit., p. 457.

²⁹⁵ *El pastor*, de Hermas, (Mandamientos) 5, 1, 2 y 3; 5, 2, 5 y 6; 10, 2, 2; 11, 8 y 9. En Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, op. cit. pp 980; 982; 994; 997.

²⁹⁶ *Adversus haereses*, I, 1,4,5; I,1,4,16; I,1,5,7; I,1,7,14; I,1,7,17; I,2,1,7; I,5,1,34; I,8,14,6; I,27,2,2; III,11,43; III,17,15; III,22,4; III,22,7; III,22,9; IV,23,42; V,12,14. En *Adversus haereses*: I,27,2,5; 4,3,3. En Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, op. cit., 1969-1979.

²⁹⁷ *El Pedagogo*, I,6,42,1,3; I,6,43,2,2; I,6,49,2,6; I,7,56,1,1; I,8,73,1,5; 2,1,6,2,4; 2,1,8,1,2; 2,2,30,3,6; 2,7,56,2,2; 2,8,62,1,1; 3,11,64,1,5; 3,12,101,2,1; 3,12,101,2,4. En Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino y Emilio Redondo, Fuentes patristicas 5, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1994.

²⁹⁸ *Contra Celsum*, 1,32,8; 1,40,16; 1,41,7; 1,43,2; 1,44,17; 1,46,4; 1,46,13; 1,46,34; 1,46,36; 1,46,37; 1,48,60; 1,48,76; 1,48,90; 1,55,20; 1,66,26; 1,69,19; 2,2,38; 7,8,16; 7,51,12. En Orígenes, *Contre Celse*, édition critique par M. Borret, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1967.

TIPOLOGIA CON FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO TERCERO: INFLUENCIA DE LAS DOCTRINAS GNÓSTICAS EN LA CONFORMACIÓN DE LOS CÁNONES DEL SÍMBOLO NICENO A LA LUZ DE LOS TEXTOS DE NAG HAMMADI.

1. Prolegómenos.

En las páginas precedentes he demostrado que la formulación de los cánones de fe del concilio niceno ha sido el resultado de un largo proceso de madurez y consolidación de una doctrina: la del cristianismo católico. Ahora intentaré evidenciar el papel que las doctrinas gnósticas representaron en el proceso de conformación del dogma católico expuesto en Nicea en el año 325.

Al igual que en el capítulo anterior utilizaré el método hermenéutico bajo un criterio estrictamente cronológico, es decir que someteré a un exhaustivo análisis los textos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi con el objetivo de apreciar como las doctrinas expuestas por los maestros gnósticos sirvieron como punto de referencia a los “padres apostólicos” y posteriormente a los “apologetas”. Para lograr tal objetivo ha sido necesario dividir en grupos los escritos contenidos en la “biblioteca gnóstica”. Esta división no obedece a criterios de filiación doctrinal (valentinianos, setianos, encratitas, etc.), sino que toma como punto referencial el período en que fue redactado el texto.

Tengo conciencia de que el criterio adoptado plantea de inmediato varias interrogantes y discusiones, razón por la que adelantaré algunas precisiones: Los resultados de los exámenes a los que ha sido sometido el material en papiro utilizado para fortalecer la cubierta de los códices²⁹⁹ descubiertos en las inmediaciones de Nag Hammadi han revelado que los textos gnósticos -en versión copta- fueron redactados entre los años 330 y 340 de nuestra era, es decir que estos documentos son posteriores al

²⁹⁹ Para más detalles sobre este particular consúltese la amplia introducción de Luigi Moraldi, *Testi gnostici*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Classici delle religioni, 1992, p.67.

concilio niceno del año 325, y por consiguiente no podrían ser fuente referencial para examinar ningún proceso previo al siglo IV.

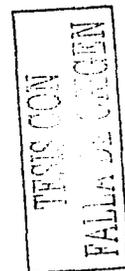
Tal afirmación, aunque correcta, es también inexacta, pues no indaga más allá del hecho evidente e ignora, o deja sin ponderación, otros factores como por ejemplo, el que Ireneo de Lión afirmara hacia el año 180 de nuestra era que la obra escrita de los maestros gnósticos era prolija:

...Προς δὲ τούτοις ἀμύθητον ...“Además, ellos [los gnósticos –R.S.V.] πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων han añadido una multitud de apócrifos y γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἐπλασαν, desconocidos escritos elaborados por ellos παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν mismos para impresionar a los necios y a ἀνοήτων, καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ aquellos que desconocen las auténticas ἐπισταμένων γράμματα.³⁰⁰ escrituras”.

Y que para fortuna nuestra llegara incluso a mencionar algunos títulos de la producción gnóstica de entonces, títulos que hoy podemos leer entre los códices de Nag Hammadi, como ha sido el caso del *Evangelio de la Verdad*, al que Ireneo se refiere en el libro tercero de su *Adversus Haereses* (III, 11, 9) y que aparece entre los escritos del códice primero (también llamado “códice Jung”) de Nag Hammadi.

De manera análoga ocurre con los testimonios de autores grecolatinos de los siglos segundo y tercero, como Porfirio, quien en *Vita Plotinii* menciona que entre sus discípulos asistentes a las lecciones del maestro Plotino se encontraban varios cristianos sectarios, quienes leían y enseñaban algunas obras apocalípticas: ...“Había en ese tiempo muchos cristianos. Entre ellos se encontraban sectarios que se apartaban de la filosofía antigua, tales eran Adelfio y Aquilino. Tenían la mayor parte de las obras de

³⁰⁰ El texto griego fue extraído de Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, édition critique par Adelin Rousseau, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes N° 264, 1979, pp. 288-289. La traducción al español es mía.



Alejandro de Libia, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido. Enseñaban las *revelaciones* [ἀποκάλυψεῖς] de Zoroastro y Zostriano, de Nicoteo, Alógenes y de otros varios³⁰¹.

De entre las obras mencionadas por Porfirio dos se hallan en el *corpus* de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi: por una parte el códice VIII, 1 ofrece a manera de título tanto en el *incipit* como en el colofón el nombre de Zostriano, mientras que el códice XI, 3 ofrece únicamente en el colofón el de Alógenes.

Lo anterior ha llevado a la totalidad de estudiosos del gnosticismo a suponer que los códices hallados en Nag Hammadi son *una* versión en lengua copta realizada en la primera mitad del siglo cuarto de nuestra era de documentos escritos en épocas mucho más tempranas en lengua griega –mayoritariamente– y en lengua siríaca –ocasionalmente.³⁰²

Por otra parte, tras la publicación de *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*³⁰³, realizada bajo los auspicios de la UNESCO, los estudiosos del gnosticismo han tenido oportunidad de examinar detenidamente los contenidos de las obras en busca de elementos que permitan una más precisa datación de los supuestos originales. La mayor parte de los resultados fueron publicados en las colecciones monográficas *Nag Hammadi Studies*, así como *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, publicadas entre los años de 1975 y 1995.

³⁰¹ Porfirio, *De Vita Plotinii*, XVI, en: Plotin, *Ennéades*, traduit par Émile Bréhier, Paris, Les belles lettres, 1924, p.17.

³⁰² El *Evangelio de Tomás*, el *Apocalipsis de Pedro*, así como el *Evangelio de la verdad*, son escritos cuyo léxico y semántica acusan un probable origen siríaco, cf. Luigi Moraldi, *I vangeli gnostici*, Adelphi Edizioni, Milano, 1989, p. 86; así como Antonio Piñero, *Textos gnósticos*, Biblioteca de Nag Hammadi III, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas Nº 27, 2000, p. 55. Y también "The Gospel of Truth: introduction", en *The Coptic Gnostic Library*, Volume I, General editor: James M. Robinson, Leiden, 2000, p. 63.

³⁰³ Se trata de *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. En total se publicaron diez volúmenes entre los años de 1972 y 1977, todos ellos fueron editados en Leiden por E. J. Brill.

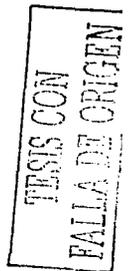
Actualmente, los estudios monográficos han sido reunidos en una monumental edición de reciente publicación: *The Coptic Gnostic Library*³⁰⁴. En dichas publicaciones se exponen los criterios de análisis internos de las obras que permiten remontar a algunas de ellas a las últimas décadas del siglo primero y así consecutivamente.

En la presente investigación emplearé el criterio cronológico por ser éste el que permite entablar líneas de dependencia temática en las polémicas y reflexiones filosóficas y teológicas habidas entre los siglos primero y cuarto de nuestra era. Así, tras agrupar las obras de Nag Hammadi en relación con la probable época de la redacción del original griego o siríaco podrá compararse estos escritos con la producción literaria del cristianismo católico, para efectuar finalmente un análisis de contenido entre los textos contemporáneos de ambas posturas.

Al igual que en el capítulo segundo, el análisis habrá de iniciar por el léxico utilizado en los escritos de Nag Hammadi, así como las connotaciones de los vocablos que sean examinados. Un trabajo como éste sólo puede realizarse a través de la lectura de los códices en la lengua en que nos han llegado: el copto. El trabajo aún es mayor si se consideran los siguientes factores: En primer lugar, el más completo diccionario en lengua copta –del que sin duda me valgo en la presente investigación–, el “Crum”³⁰⁵, fue editado en Oxford, Inglaterra en 1939, años antes del hallazgo de la “biblioteca gnóstica” en lengua copta, razón por la que algunas voces utilizadas en los códices de Nag Hammadi no se encuentran en dicho diccionario, lo que en algunos casos me ha obligado a ensayar explicaciones etimológicas, y en otros casos a auxiliarme de las ediciones en lenguas modernas para cotejar los pasajes de difícil traducción.

³⁰⁴ Dicha edición está compuesta por cinco voluminosos tomos que abarcan un total aproximado de cinco mil páginas. *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, General editor: James M. Robinson, Leiden, 2000.

³⁰⁵ W. E. Crum, *A Coptic dictionary, compiled with the help of many scholars*, Oxford at the Clarendon Press, first published 1939, Reprinted from sheets of first edition 1990, pp. 953.



En segundo lugar, los textos de Nag Hammadi se caracterizan por su diversidad dialectal, es decir, que aunque todos ellos se encuentran escritos en lengua copta, se aprecian grupos de códices en dialectos específicos: sahidico (antes llamado “tebano”), en boharico (antes llamado “menfítico”), en subacmimico y en fayúmico; o bien, predomina un dialecto en la redacción del códice pero bajo el influjo de evidentes contaminaciones de algún(os) otro(s). Por tal situación, en el desarrollo de esta tesis me auxilio de tres gramáticas coptas, una general –y muy completa–: *Grammaire Copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*³⁰⁶, así como otras dos sumamente especializadas en las diferencias dialectales: *Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*³⁰⁷ e *Introduction to Sahidic Coptic*.³⁰⁸

Para la presente investigación se utilizaron tanto la edición facsimilar de los códices de Nag Hammadi (con excepción del volumen cuarto que se encuentra agotado), como la edición de *The Coptic Gnostic Library*. Asimismo, me he valido de una gran cantidad de versiones de los códices de Nag Hammadi en lenguas modernas entre las que destacan las realizadas en ruso, en italiano, en inglés y en español.

Finalmente, siendo el criterio cronológico el que se utilizará al examinar los códices de Nag Hammadi, considero de valiosa utilidad señalar la forma en que han quedado integrados los grupos de códices. Por una parte he reunido todos aquellos textos compuestos entre las últimas décadas del siglo primero y la primera mitad del segundo, buscado establecer una correspondencia con la primera generación de intelectuales del cristianismo católico: los “padres apostólicos”. El segundo grupo de textos ha quedado compuestos por aquellos cuyas probables fechas de redacción oscilan entre la segunda mitad del siglo segundo y la totalidad del siglo tercero,

³⁰⁶ Alexis Mallon, *Grammaire Copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, Troisième édition, 1926.

³⁰⁷ C. C. Walters, *An Elementary Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*, England, Aris & Phillips Ltd., 1983.

³⁰⁸ Thomas Oden Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, Georgia, Mercer University Press, 2000.

correspondiendo al período más fecundo de la apologética del catolicismo; restando un último y no muy numeroso grupo de textos cuyas probables fechas de redacción sean las primeras décadas del siglo cuarto, siendo contemporáneos del concilio de Nicea y de la política imperial pro católica.

En la medida en que se vayan citando los textos de cada grupo se realizarán las observaciones particulares sobre los criterios que han permitido datar cada obra y ubicarla en un determinado período. Por el momento baste con enlistar las obras contenidas en cada uno de los grupos:

1. Textos cuyas probables fechas de composición oscilan entre las últimas décadas del siglo primero y la primera mitad del siglo segundo:

1. *Evangelio de la Verdad* (I, 3 y XII, 2).
2. *Evangelio de Tomás* (II, 2).
3. *Evangelio de los egipcios* (III, 2 y IV, 2).
4. *Eugnosto el beato* (ó *Carta de Eugnosto*). (III, 3 y V, 1).
5. *Sabiduría de Jesucristo* (III, 4).
6. *Diálogo del Salvador* (III, 5).
7. [Primer] *Apocalipsis de Santiago* (V, 3).
8. [Segundo] *Apocalipsis de Santiago* (V, 4).
9. *Apocalipsis de Adán* (V, 5).
10. *Tratado valentiniano* (XI, 2).
11. *Proténnoia trimorfa* (XIII, 1).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. Textos cuyas probables fechas de composición oscilan entre la segunda mitad del siglo segundo y la totalidad del siglo tercero:

1. *Plegaria del apóstol Pablo* (I, 1).
2. *Apócrifo de Santiago* (ó *Epístola de Santiago*) (I, 2).
3. *Sobre la resurrección* (ó *Epístola a Regino*) (I, 4).
4. *Tratado tripartito* (I, 5).
5. *Apócrifo de Juan* (II, 1; III, 1 y IV, 1).
6. *Evangelio de Felipe* (II, 3).
7. *Hipóstasis de los arcontes* (II, 4).
8. *Exégesis sobre el alma* (II, 6).
9. *Libro de Tomás* (ó *El atleta Tomás*) (II, 7).
10. *Apocalipsis de Pablo* (V, 2).
11. *Hechos de Pedro y los doce apóstoles* (VI, 1).
12. *El trueno de la mente perfecta* (VI, 2).
13. *La enseñanza autorreveladora* (VI, 3).
14. *Discurso sobre la odgóada y la enéada* (VI, 6).
15. *Plegaria de acción de gracias* (VI, 7).
16. *Asclepio* (VI, 8).
17. *Paráfrasis del Sem* (VII, 1).
18. *Segundo tratado del gran Seth* (VII, 2).
19. *Apocalipsis de Pedro* (VII, 3).
20. *Las tres estelas de Seth* (VII, 5).
21. *Zostriano* (VIII, 1).
22. *Carta de Pedro a Felipe* (VIII, 2).
23. *Melquisedec* (IX, 1).

24. *El pensamiento de Norea* (IX, 2).
25. *Testimonio de la verdad* (IX, 3).
26. *Marsanes* (X, 1).
27. *Interpretación de la gnosis* (XI, 1).
28. *Allógenes* (XI, 3).
29. *Hipsifrone* (XI, 4).
30. *Sentencias de Sexto* (XII, 1).

3. Textos cuyas probables fechas de composición se ubican en las primeras décadas del siglo IV:

1. *Sobre el origen del mundo* (II, 5 y XIII, 2).
2. *El pensamiento de la gran potencia* (VI, 4).
3. *Enseñanza de Silvano* (VII, 4).

Han quedado fuera de esta clasificación los fragmentos de *la República* (VI, 5) de Platón, así como los "fragmentos" (ó *Tratado fragmentario*) del códice XII, 3. En el primer caso se debe a que el texto original griego es muy anterior a los periodos de producción literaria que examinaremos en las siguientes páginas, lo que no significa que carezca de relevancia la sola presencia del susodicho fragmento entre los textos de Nag Hammadi. En el caso de los "fragmentos" (ó del *Tratado fragmentario*, XII, 3), ningún estudioso ha aventurado a datarles pues lo que se conserva es insuficiente como para pretender una filiación doctrinal y una ubicación espacio temporal.

Finalmente, es menester recordar que varios textos de Nag Hammadi llegaron por duplicado (*Evangelio de la verdad*; *Sobre el origen del mundo*; *Evangelio de los egipcios*; *Eugnosto el beato*) y otro más por triplicado: *Apócrifo de Juan*, razón por lo que en la catalogación anterior sólo se aprecian un total de 44 obras y no de 52 como alguno pudiera objetar al recordar el número de obras contenidas en total en la "biblioteca gnóstica" de Nag Hammadi (*supra*, pp. 67-70).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. El influjo de los textos de Nag Hammadi en la conformación de los cánones de fe del catolicismo: Los documentos más tempranos de la “biblioteca gnóstica”.

Este grupo de textos son contemporáneos a los escritos de los “padres apostólicos” y como éstos, se caracterizan por su labor proselitista, que si bien evitan las confrontaciones directas con las vertientes religiosas contemporáneas, también es cierto que de manera muy velada las descalifican como podemos apreciar en el siguiente ejemplo:

ΑΛΛΑ

σεπαιωπε ενσοονη μμοου

ψα κιοβο ππεωκ' κε πιωαχε

εταγαρεθ εροου πτε κκυτε

πτε κπωκ' μπουριτου ε

κχωαε ουτε πσερμηοετ'

ακ³⁰⁹

...“Por el contrario,

ellos [los hijos de Set –R.S] serán reconocidos

hasta por los grandes eones, ya que las palabras

que ellos han conservado del Dios

de los eones no han sido consignadas

en un libro ni se han escrito”³¹⁰.

La alusión va dirigida en primera instancia al judaísmo, y en segunda a la vertiente del cristianismo empeñada en la integración del canon neotestamentario: el catolicismo. Pues en ambos casos se considera que Dios se ha revelado por medio de la palabra que ha sido fijada en la *Sagrada Escritura*, hecho que cancela la posibilidad de admitir otras enseñanzas provenientes de tradiciones orales.

Por otra parte, no obstante la gran diversidad de vertientes en el interior del gnosticismo, es posible detectar un rasgo común en la labor proselitista de cada uno de

³⁰⁹ Nag Hammadi Codex V. 5: *Apocalypse of Adam* [85, 1-6] en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, General editor: James M. Robinson, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 193.

³¹⁰ La versión griega original del *Apocalipsis de Adán* se estima pudo haber sido escrita en las últimas décadas de siglo primero, o durante la primera mitad del siglo segundo, cf. G. W. Mac Rae, *Nag Hammadi Codex V. 5, op. cit.*, p. 152. Así como Gonzalo Aranda Pérez, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas N° 27, 2000, p. 25. El texto copto se conserva en dialecto sahidico con influjos subacmimicos y fayúmicos, la traducción que ofrezco de manera paralela al copto ha sido realizada por mi.

estos grupos: el exclusivismo. Sí, por extraño que parezca, las doctrinas gnósticas no buscaban una amplia difusión entre las masas pues partían de la convicción de que no todos los hombres podrían ser receptivos de la “verdad”. Por eso, ya en sus escritos más tempranos encontramos de manera simultánea tanto vehementes invitaciones a adherirse a la doctrina como contundentes declaraciones de que ésta no es para todos y que sólo sería comprensible a los elegidos como puede apreciarse en las siguientes citas del

Evangelio según Tomás:

ΝΑΒΙΚΕ ΠΨΑΧΕ ΕΘΗΠ ΕΚΤΑ ΙΣ ΕΤΟΚΘ
 ΧΟΟΥ ΔΥΩ ΑΨΘΔΑΙΟΥ
 ΚΒΙ ΔΙΔΥΜΟΣ ΙΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ
 ΔΥΩ ΠΕΧΑΨΧΕ ΠΕ. ΤΑΘΕ
 ΕΘΕΡΜΗΚΕΙΑ ΠΠΕΨΑΧΕ ΨΚΑ ΧΙΨΠΕ
 ΑΚ ΜΠΜΟΥ.³¹¹

“Estos son los dichos secretos pronunciados por Jesús el Viviente y escritos por Dídimo Judas Tomás:

El dijo: «Aquél que encuentre la interpretación de estos dichos no experimentará la muerte»³¹² ...

Y un poco más adelante:

ΠΕΧΕ ΙΣ ΧΕ ΕΙΧΩ ΠΓΑΜΥΣΤΗΡΙΟΚ
 ΠΠΕ[ΤΜΠΨΑ] Π[ΚΑ]ΜΥΣΤΗΡΙΟΚ.³¹³

...“Jesús dijo: «Comunico mis misterios a los que son dignos de mis misterios»”.³¹⁴

³¹¹ Nag Hammadi Codex II, 2: *Gospel according to Thomas* [Prologue] en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 2, General editor: James M. Robinson, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 52.

³¹² La versión griega original del *Evangelio de Tomás* se estima pudo haber sido escrita en los inicios del periodo postapostólico, es decir, durante la segunda mitad del siglo primero, cf. Helmut Koester, *Nag Hammadi Codex II, 2, op. cit.*, p. 38. O durante las primeras décadas del siglo segundo, cf. Luigi Moraldi, *I vangeli gnostici*, Milano, Adelphi Edizioni, Biblioteca Adelphi 139, 1989, p. 86. Bentley Layton realizó un acucioso estudio morfológico y sintáctico de todos los textos contenidos en el código II de Nag Hammadi, habiendo llegado a la conclusión de que la lengua de redacción es una peculiar mezcla de sahidico con subacnimitico que recibe el nombre de “Crypto-Subachmimic”, cf. *Nag Hammadi Codex II en op. cit.*, pp 6-18. La traducción que ofrezco de manera paralela al copto ha sido realizada por mi confrontándola con la versión al ruso de la doctora Trofimova: *Апокрифы Древних Христиан: Исследование, тексты, комментарий*, Академия Наук, Редкол.: А.Ф. Окулов (пред) и др., Москва, Мысль, 1989г., с. 250. Transcripción y traducción: [*Apócrifos de los antiguos cristianos. Investigación, textos y comentarios*]. Academia de Ciencias, comité editorial: A. F. Okulov (presidente) y otros, Moscú, Editorial Idea, 1989, p. 250].

³¹³ Nag Hammadi Codex II, 2: *Gospel according to Thomas* en *op. cit.*, p. 76.

³¹⁴ La traducción ha sido realizada por mi, confrontándola con la versión al ruso de Trofimova en *op. cit.*, p. 257.

Los documentos de Nag Hammadi han venido a confirmar las noticias acumuladas por los apologetas de los siglos segundo y tercero referentes a una teología gnóstica común, cuya orientación antropológica se caracteriza por la distinción de los hombres en función de su “naturaleza” en dignos o no de recibir y comprender la “verdad”. A diferencia del cristianismo católico que ofrecía su doctrina a todo aquél que quisiera oírla y que admitía entre sus filas a todos los conversos; los movimientos gnósticos excluían, *a priori*, a media humanidad, lo que sin duda les proporcionaba la (ambicionada por muchos) imagen de exclusividad, que si bien permitió inicialmente engrosar las filas de las diversas tendencias gnósticas, terminó por desilusionar a muchos de los prosélitos que se sentían defraudados cuando se les anunciaba que el reino prometido y la salvación se encontraba en el interior de cada individuo.

Πεχε ἰς θε εϋψα χοος κητη̄ ...“Jesús dijo: «Si aquellos que os guían
 κ̄βικετ̄ σωκ̄ ρητ̄ τη̄τη̄ θε̄ εις ρηη̄τε dicen: Mirad, el reino está en el cielo,
 ετ̄ μη̄τερο ρη̄ τη̄τε̄ εις ρη̄δλη̄τη̄ καρ̄ entonces los pájaros del cielo os
 ψορπ̄ ερω̄τη̄ κ̄τε̄ τη̄τε̄ εϋψακχοος precederán. Si os dicen: está en el mar,
 κητη̄ θε̄ ρη̄τε̄ θαλασσᾱ εις εις̄ κ̄τη̄βτ̄ entonces los peces os precederán. El reino,
 καρ̄ ψορπ̄ ερω̄τη̄ αλλᾱ τη̄μη̄τερο̄ por el contrario, está dentro de vosotros y
 σ̄μη̄τερο̄κ̄ αγω̄ σ̄μη̄τερο̄βαλ̄.³¹⁵ fuera de vosotros»”.³¹⁶

La redención, como se evidencia en la cita anterior, no dependía de un líder, de un intermediario que por medio de instrucciones precisas marcara el camino de la salvación a los demás. Tal situación erosionó la sensación de exclusividad, tornándose en desencanto y deserción. Los líderes de las vertientes gnósticas mejor organizadas

³¹⁵ Nag Hammadi Codex II, 2: *Gospel according to Thomas* en *op. cit.*, p. 52

³¹⁶ La traducción ha sido realizada por mí, confrontándola con la versión al ruso de Trofimova en *op. cit.*, p. 250.

tuvieron entonces que encauzar sus esfuerzos proselitistas de forma tal que pudieran granjearse el apoyo y la adhesión de los hombres y mujeres acaudalados del imperio romano, cuyos amplios recursos aseguraban la liquidez necesaria para la manutención de las comunidades, la posibilidad de cubrir los gastos de transportación a lugares remotos en donde difundir la doctrina, así como los gastos que generaba la reproducción de sus escritos.

Los valentinianos y marcionitas fueron los movimientos gnósticos mejor organizados, cuyas comunidades se habían establecido en diversas latitudes y longitudes de la cuenca mediterránea desde la primera mitad del siglo segundo. Un valioso testimonio sobre los afanes proselitistas entre los acaudalados lo encontramos en la *Epístola a Flora*³¹⁷, obra atribuida al más célebre de los discípulos de Valentin: Ptolomeo.

En sentido estricto la *Epístola a Flora* es, por su probable fecha de redacción (170 de n. e., aproximadamente), un documento posterior a nuestro actual objeto de estudio, además de que no forma parte de los textos de Nag Hammadi. No obstante, he considerado oportuno su uso para ilustrar una situación de carácter pragmático: el proselitismo de las comunidades gnósticas. Lo que por supuesto no afecta nuestra investigación en torno al influjo de los textos de Nag Hammadi en la conformación de los cánones de fe elaborados en el concilio niceno, y, por el contrario, nos permite contrastar preocupaciones y procedimientos referentes al proselitismo entre católicos y gnósticos.

Debió haber llegado a los oídos de Ptolomeo la noticia de la reciente viudez de Flora, quien habiendo quedado sola deseaba consagrarse a los asuntos del verdadero

³¹⁷ La *Epístola a Flora* nos ha llegado completa a través del *Panarion* de Epifanio (XXXIII, 3, 1-7, 10) y no, como equivocadamente señala Trovimova, a través de Ireneo de Lión, cf., M. K. Трофимова, *Историко-философские вопросы, Гностицизма*, Москва, 1979г., с. 16. Transcripción y traducción: [M. K. Trofimova, Cuestiones histórico-filosóficas en torno al gnosticismo, Moscú, 1979, p. 16].

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Dios; para ayudarla a tan noble propósito el maestro gnóstico le escribe una amplia epístola en donde le explica de manera sencilla y alegórica la falsedad y corrupción expuestas por el judaísmo y sus herederos: los cristianos católicos. Contrastando, por supuesto, con las verdades reveladas por los auténticos discípulos del Cristo, de cuya tradición Ptolomeo se considera heredero. Finalmente le invita a reflexionar sobre la vida en comunidad, así como el gran bien que ella recibiría al ayudar con sus recursos a otros, como ella, en búsqueda de la verdad.

El escrito de Ptolomeo contrasta en forma y contenido con otros escritos del cristianismo católico que aluden a la labor proselitista, como por ejemplo el denominado *Martirio de Policarpo*, cuya fecha de composición es casi contemporánea a la aludida carta de Ptolomeo, pues hoy se le hace datar de los años en torno al 160³¹⁸, mientras que la fecha del martirio descrito en el texto oscila entre el 157 y el 168³¹⁹. En dicha obra destaca el interés de los líderes del catolicismo en la conversión de los hombres revestidos de autoridad:

...“-Yo soy cristiano. Y si tienes interés en saber en qué consiste el cristianismo, dame un día de tregua y escúchame.

- Convence al pueblo, respondió el procónsul.

-Y Policarpo dijo: a ti te considero digno de escuchar mi explicación, pues nosotros profesamos una doctrina que nos manda tributar el honor debido a los magistrados y autoridades que están por Dios establecidas, mientras ello no vaya en detrimento de nuestra conciencia; mas a ese populacho no le considero digno de oír mi defensa”.³²⁰

El interés por convertir a las autoridades imperiales al cristianismo, o al menos mantenerlas informadas del respeto que los católicos les profesan, será una constante en

³¹⁸ Cf. Johannes Quasten, *Patrología, hasta el concilio de Nicea*, traducción de Ignacio Oñatibia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, p. 83.

³¹⁹ A propósito de la discusión en torno a la fecha en que Policarpo sufrió el martirio cf., Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, traducción de Manuel Olasagasti-Antonio Piñero y Senén Vidal, Salamanca, Ediciones Sigueme, Biblioteca de estudios bíblicos 72, 1991, p. 573.

³²⁰ *Martirio de Policarpo (X)* en Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa con Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos 65, 1985, p. 679.

la literatura apologética, como fue el caso de los escritos que Justino, el Filósofo, dedicó a los emperadores Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio: *Apología I*, así como *Apología II*.³²¹

Entre los escritos de Nag Hammadi no se encuentra ninguna evidencia de una labor proselitista entre las vertientes del gnosticismo para ganarse el favor de las autoridades romanas; la razón de tan notoria falta de iniciativa, me atrevería a conjeturar se encuentra en la siguiente concatenación de hechos: mientras que los líderes del catolicismo se esmeraron por la preservación de una tradición, misma que enriquecían de manera paulatina y homogénea en todas sus comunidades, logrando adquirir una “identidad”; los maestros gnósticos propugnaban por la no institucionalización de la experiencia divina, oponiéndose a la sujeción del individuo a normas y leyes como las dictadas por el dios veterotestamentario –como sería el caso de los denominados “mandamientos”- lo que les orillaba a la postura más drástica: no reconocer autoridad alguna en este mundo por encima de su esencia divina como puede advertirse en los siguientes pasajes del *Apocalipsis de Adán y de Eugnosto el Beato*:

ΦΓΕΚΕΑ ΔΕ

ΠΑΤΡ̄ ΡΡΟ ΕΒΡΑΪ ΕΧΩΣ ΧΩ ΜΜΟΣ

ΧΕ ΔΠΚΟΥΤΕ ΣΩΤΗ

ΜΜΟQ ΕΒΟΛ Θ̄ Π ΚΙΩΚ ΤΗΡΟΥ

[Α]ΥΤΡΕ ΟΥΓΚΩΣΙC ΚΤΕ ΠΙΑΤ

[Χ]ΩΘ̄Μ̄ ΚΤΕ ΤΜΕ ΨΩΠΕ Π

[ΘΗΤ]Ϛ̄³²².

... “Pero la generación

de los que no tienen rey sobre sí dice

que Dios lo eligió [al iluminador –R. S]

de entre todos los eones

e hizo que por él hubiese conocimiento de

sí, la inmaculada verdad”.³²³

³²¹ A propósito de los emperadores a quienes Justino dedica sus apologías véase el aclarador comentario de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos del siglo II*, Introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, pp. 162-163.

³²² Nag Hammadi Codex V, 5: *Apocalypse of Adam* [85, 1-6] en *Op. cit.*, p. 188.

³²³ La traducción que ofrezco de manera paralela al texto copto ha sido realizada por mi.

ΕΨΑΥ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ
 ΧΕ ΤΥΕΚΕΑ Ε ΤΕ
 ΜΚ ΜΚΤΡΡΟ ΘΙΧΩΣ
 ΠΘΡΑΙ ΘΠ ΜΜΚΤΡΡΑΙ
 ΕΤΚΗ ΕΘΡΑΙ.³²⁴

...“Ellos son llamados
 «la generación sobre la cual
 no hay reino» entre
 los reinos que
 existen”.³²⁵

Por otra parte, en páginas anteriores he explicado como los antiguos romanos confundían las diferentes vertientes del cristianismo, ahora esbozaré algunos elementos que permitan comprender tal fenómeno. Entre los códices de Nag Hammadi que conforman el grupo de escritos más antiguos puede percibirse un notorio uso tanto de nombres propios como de sitios referidos por los textos veterotestamentarios. Asimismo, los grupos gnósticos compartían con el cristianismo católico los nombres de varios “personajes” neotestamentarios. La lista, en ambos casos, es abundante: Adán, Eva, Caín, Abel, Set, Noé, Cam, Jafet, Sem, Profetas de Israel, Salomón, Juan el bautista, María, Santiago, Tomás, Mateo, Simón Pedro, Bartolomé, Madre [de Cristo], hermanos [de Cristo], fariseos, samaritanos, el César; así como Israel, Jerusalén, Samaria, Sodoma y Gomorra.

No obstante esta aparente afinidad, lo cierto es que dichos personajes y sitios adquirirían, a la luz de los maestros gnósticos, significados muy diferentes a los que la tradición judía les había asignado. Sirva de ejemplo dos episodios bíblicos: el del diluvio universal y el de la destrucción de Sodoma y Gomorra. De acuerdo a la tradición judía a la que el cristianismo católico se ha mantenido fiel, el diluvio fue un acto de purificación por medio del cual Dios salvó a los justos (Noé y su descendencia), que

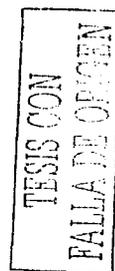
³²⁴ Nag Hammadi Codex III, 3: *Eugnostos the Blessed*, en *The Coptic Gnostic Library*, volume 3, p. 76.

³²⁵ La traducción ha sido realizada por mí, confrontándola con la versión al italiano de Luigi Moraldi en *Testi gnostici*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Classici delle religioni, 1992, pp. 431-455.

sobrevivieron de la inundación universal gracias a un arca cargada de todas las especies de la creación, mientras el resto de la corrupta humanidad era aniquilada. Dicho evento es redimensionado en las doctrinas gnósticas, donde, en síntesis se expone lo siguiente: El verdadero dios, conmovido del sufrimiento de los hombres creados por el falso dios, artífice de la materia y el mundo, iluminó a la humanidad por medio de la gnosis para que pudiera liberarse del yugo del error. El falso dios, el demiurgo, no toleró que los hombres le dejarán de rendir culto y por ello emprendió una persecución contra todos aquellos que despreciaran su obra: la creación. Así el diluvio, en el contexto gnóstico, no es una purificación del mundo, sino el descomunal intento por parte del falso dios de preservar al hombre en sumisión, temor e ignorancia.

Caso análogo es el del célebre episodio del *Génesis* referente a la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra por sus faltas morales de indole sexual: la homosexualidad. Evento que los gnósticos explican de manera muy contrastante: Algunos iluminados habían comprendido que el destino de dolor y sufrimiento del espíritu humano alcanzaría su fin con la extinción de la especie humana, razón por la que se negaron a procrear. Entonces el falso dios, temeroso de que los demás hombres y mujeres del mundo siguieran el ejemplo, decidió dar un castigo ejemplar a todo aquel que se negara a la reproducción. Una vez más se contraponen las interpretaciones de un mismo evento, lo que para unos es rayano en el crimen, para los otros es acto de valentía y liberación. Así pues, los casos de "contradicción" como los recién expuestos son abundantes y se multiplican en la medida en que se polarizan las posiciones: uno tendrá la razón y los demás no; uno será ortodoxo y los demás herejes.

Antes de iniciar un meticuloso análisis de las nociones de Padre, Hijo y Espíritu Santo en las fuentes del primer grupo de textos gnósticos, así como su impacto en la conformación de los dogmas del catolicismo, quisiera examinar dos cuestiones más: en



primera instancia el problema de la legitimidad en la transmisión o difusión de la doctrina desde la perspectiva de los gnósticos, y en segunda instancia la cuestión de los géneros literarios cultivados por las tradiciones gnósticas.

Todos los escritos gnósticos del primer grupo de fuentes por examinar pueden considerarse cristianos, pues en todos subyace una doctrina vinculada con la redención de la humanidad. Varios de estos textos, aunque no la totalidad de ellos, entablan un vínculo estrecho entre Cristo y Jesús sin identificarles necesariamente, pues desde la óptica de estos escritos, Cristo, el gran eón enviado por el verdadero Dios para la salvación del género humano tan sólo poseyó el cuerpo de Jesús mientras estuvo entre los hombres. No es de mi actual interés disertar sobre los alcances teológicos de tal planteamiento, sino más bien explorar sus consecuencias inmediatas en el ámbito de la continuidad de la doctrina tras la muerte del cuerpo "ocupado" por el Salvador.

La venida del Salvador tuvo como finalidad la de promover el conocimiento (gnosis) del reino inmanente del verdadero Dios, e invitar a quienes estuvieran listos para el retorno al mundo espiritual a deslindarse del mundo material. Dicho mensaje, suponiendo que alguna vez hubiese sido difundido, tenía expectativas que por mucho rebasaban al limitado círculo de afortunados que tuvieron el privilegio de escuchar de los labios (o aparentes labios) del redentor las enseñanzas, pues se trataba de la redención de la humanidad en el devenir de sus generaciones. Tal situación nos lleva a una pregunta práctica ¿Quién, tras la muerte del divino maestro, sería el responsable de la correcta transmisión del mensaje?

En páginas previas hemos visto que el cristianismo católico afrontó la misma disyuntiva y la resolvió creando un principio de autoridad denominado "apostólico", que se distinguió por la atribución de facultades especiales a los más cercanos discípulos de Jesús, a quienes denominaron apóstoles, particularmente a uno de ellos

que fungió como líder: Pedro. Dichos apóstoles formaron nuevas generaciones instruidas suficientemente en la doctrina, de entre las cuales se escogían a los líderes de comunidad, y posteriormente al líder del conjunto de todas las comunidades, es decir a los obispos (sucesores de los apóstoles) y al *primus inter pares*, es decir al príncipe de los apóstoles, (sucesor “directo” de Pedro, al que con el pasar de los siglos se le denominó “papa”).

Los gnósticos, hasta donde nos permiten conocer nuestras fuentes, rechazaron categóricamente la solución de los católicos. Entre los indicadores que nos permiten sostener esta afirmación se hallan los siguientes: En primer lugar la sustitución del vocablo “apóstol” por el de “discípulo”, pues en las once fuentes examinadas para este apartado de la investigación sólo se encontró una referencia del vocablo apóstol:

ΤΟΤΕ ΚΑΚΟΤΟΛΟΣ ΕΤΟΥΑΑΒ	...“Entonces, los santos apóstoles
ΠΕΚΑΥ ΚΑΦ ΧΕ ΠΧΟΙΕΣ ΚΩΩΤΗΡ	le dijeron : Señor, Salvador, hablemos de
ΑΧΙ ΚΕΤΘΕ ΚΙΑΙΩΚ ³²⁶ ...	quienes se encuentran en los eones” ³²⁷ ...

Mientras que el vocablo discípulo (μαθητής)³²⁸ se emplea cerca de treinta ocasiones³²⁹. Aunado a este hecho, y una vez más en contraste con el cristianismo católico, se advierte que los discípulos más cercanos al maestro no son Pedro o Juan,

³²⁶ Nag Hammadi Codex III, 4: *The Sophia of Jesus Christ*, en *The Coptic Gnostic Library*, volume 3, p. 159.

³²⁷ La traducción ha sido realizada por mí, confrontándola con la versión al español de Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas N° 23, 1999, p. 203.

³²⁸ No obstante que la lengua copta tenga un término propio para referirse al “discípulo” (= εβουι), resulta de interés que adopte el vocablo griego con el que se designaba a los seguidores de Cristo: μαθητής. Cf. Crum, *Coptic Dictionary*, Oxford, at the Clarendon Press, Reprinted from sheets of first edition, 1990, p. 319.

³²⁹ Las referencias son las siguientes: En *Sabiduría de Jesucristo* (III, 4: 90, 17; 105, 3; 106,9; 114, 10), En *Diálogo del salvador* (III, 5: 120, 2; 136, 6; 136, 10; 137, 2; 139, 11; 139, 13), En el *Evangélio de Tomás* (II, 2: 33, 15; 34, 31; 36, 10; 36, 26; 36, 36; 37, 22, 38, 6; 39, 28; 40, 21; 42, 8; 42, 14; 42, 18; 43, 15; 46, 6; 49, 22; 51, 13). Entre paréntesis se indica con el número romano el código y con el primer número arábigo el texto de referencia; posteriormente, se indican tanto el número de página como el número de líneas. No he considerado entre el número de referencias las veces que el término ha sido reconstruido en los espacios con lagunas o muy dañados en el papiro.

sino Tomás, Felipe y Santiago el Justo, quienes opacan a los demás por su capacidad de comprensión (gnosis) del mensaje del Salvador como se puede apreciar en las palabras que el “Hijo primogénito” dirige a Santiago:

Ἦτοκ γαρ δε πε πηρερωτε
 μηκ ουβονθος ετε δεκ
 ψμμο' ετκ ουρερωτε
 ερωκ με ουρερωτε
 ετε εετε κοτε' φκογ κε
 ετε εετε κογκ' ετοκ εκ[ε]
 ουκεθ' εβοδ' εκεκ αγαθο[κ]
 ερωτ' τηρωτ' ετοκ ε[τερ]
 ψπρη μμοκ εκε βομ ε[μ]
 ετοκ πετευρμακαριζε μ
 μοκ εβ' μπηουε³³⁰

...“Tu no eres el salvador
 ni un socorredor de extraños.
 Tu eres un iluminador
 y un redentor
 de los míos, y ahora también
 de los tuyos. Tu harás
 revelación; y traerás el bien
 para todos ellos. Tu [les provocarás]
 asombro a causa de tu poder.
 Tu eres aquél a quien los cielos
 bendicen”³³¹ ...

Asimismo, llama la atención que al tradicional número de los doce varones que integran el círculo de allegados al maestro, los gnósticos le suman un círculo de siete mujeres³³² que son denominadas con el mismo rango que los varones, “discipulos”:

Ερ[ογ] Φ[σαψ]φε
 ερωμε κιμ κε εταυ[ρ] μα]θητης εκκ³³³

...“¿Quiénes son e[sta]s [sie]te
 mujeres que han sido tu[s] d[iscipulos]?”³³⁴

A lo anterior se suma los contrastantes epítetos con que los gnósticos emplean al hablar de los discípulos, pues mientras que los católicos denominan a sus apóstoles

³³⁰ Nag Hammadi Codex V, 4: (Second) *Apocalypse of James*, en *The Coptic Gnostic Library*, volume 3, Leiden, Brill, 2000, p. 130.

³³¹ La traducción ha sido realizada por mí, confrontándola con la versión al español de José Montserrat Torrens, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas N° 27, 2000, p. 107.

³³² En otro escrito de este grupo de fuentes, *Sabiduría de Jesucristo*, se hace mención de que “siete mujeres seguían su enseñanza [de Jesús, el Cristo -R. S.]”, 90, 17-18 en *The Coptic Gnostic Library*, volume 3, Leiden, Brill, 2000, p. 37.

³³³ Nag Hammadi Codex V, 3: (First) *Apocalypse of James*, en *The Coptic Gnostic Library*, volume 3, Leiden, Brill, 2000, p. 94.

³³⁴ La traducción ha sido realizada por mí, confrontándola con la versión al español de Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas N° 27, 2000, p. 107.

“pescadores de hombres” (ἀλιεῖς ἀνθρώπων) y “pastores” (ποιμήν) del rebaño de Dios, los discípulos gnósticos son llamados con frecuencia: “Hijos del conocimiento interior” (ἑστῶτων ἐκ κρυπτῶν ἐπεὶ πλάμας)³³⁵ e “Hijos de la luz” (ωμρε ἕτε ποιοεικ)³³⁶ con lo que se pretendía dejar claro su liderazgo por medio de la filiación con el verdadero Dios, con el que compartían su naturaleza, pues Él era concebido como verdad y Luz, como se examinará líneas más abajo.

Si bien este proceder no se puede considerar un ataque frontal como los que se desarrollarán en los tiempos de la apologética católica, puede advertirse el claro intento por debilitar los avances del cristianismo católico al poner en entredicho la figura de los apóstoles en la que se basaba el principio de legitimidad y autoridad del catolicismo.

Los gnósticos, al igual que los católicos, tuvieron que demostrar entre sus prosélitos la veracidad de sus postulados y para ello recurrieron, en principio, a la misma estrategia: la de atribuir carácter divino a una serie de escritos.

La diferencia principal en cuanto a la forma en que católicos y gnósticos resolvieron la cuestión de las escrituras divinas radica, creo yo, en que mientras los primeros se afanaban en constituir un canon bíblico que les sirviera como punto de referencia que revelara la voluntad de Dios con respecto a la vida de los hombres; los segundos, los gnósticos, no se empeñaron, en sentido estricto, en la conformación de un canon puesto que de acuerdo a sus doctrinas, la Verdad (Dios) se conoce sólo a través de la experiencia individual, se revela e impela a la acción, la que generalmente entre

³³⁵ Entre las fuentes del primer grupo se utiliza esta denominación en el *Evangelio de la verdad*, (32, 38-39).

³³⁶ Entre las fuentes del primer grupo se utiliza esta denominación en *Sabiduría de Jesucristo* (119, 5); [Primer] *Apocalipsis de Santiago* (25, 17-18) y *Pensamiento Trimorfo* (37, 18-19; 41, 1, 41, 16; 42, 16; 49, 25. Aunque coincido con Francisco García Bazán sobre el probable origen qumranita del epíteto “hijos de la luz”, no puedo dejar de advertir mi asombro cuando el estudioso refiere que este término se encuentra en los folios 126 y siguientes de la *Sabiduría de Jesucristo*, pues a cualquiera que ha leído el texto le acompañará el recuerdo de que el susodicho documento solo llega hasta el folio 119. Cf. Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Madrid, Editorial Trotta, Paradigmas N° 14, 2000, p. 335. El lector podrá encontrar antecedentes del epíteto “hijos de la luz” en el documento qumranita *Regla de la guerra*, cf. *I manoscritti di Qumrām*, A cura di Luigi Moraldi, Milano, TEA, 1998, pp. 289-326.

los gnósticos significaba el compartir su experiencia de Dios. La consecuencia lógica de dicho principio nos lleva a la imposibilidad de constituir un canon bíblico, pues mientras hubiera humanos que vivieran la experiencia de Dios y la comunicaran por escrito el canon continuaría *in crescendo*. Además, de tal postura se sigue que la misma autoridad tenía un texto atribuido a un discípulo directo de Jesús que cualquier otro texto escrito décadas o centurias después por algún maestro gnóstico.

A lo anterior se suman dos aspectos más del problema: por una parte, entre los más antiguos escritos gnósticos hallados en Nag Hammadi, es evidente que subyace una preocupación por atribuir la autoría de los mismos a personajes vinculados con Jesús: Tomás y Santiago, personajes cuyas palabras, actos y vínculos con el maestro contrastan fuertemente con sus homólogos del incipiente, y aún interminado canon neotestamentario. Considero que este fenómeno guarda estrecha relación con la preocupación por disminuir el influjo y autoridad del primero entre los apóstoles: Pedro. Por otra parte, llama la atención el hecho de que entre los escritos gnósticos aparezcan varias obras cuyos títulos nos remiten a los recién aparecidos géneros literarios neotestamentarios: el evangelio y el apocalipsis. Respecto a esto valdrá la pena hacer un par de consideraciones.

Aunque el vocablo evangelio es de origen griego (εὐαγγέλιον) y se le encuentra empleado lo mismo en la obra de Homero³³⁷ que en la de Aristófanes³³⁸, lo cierto es que entre los múltiples géneros literarios cultivados por la civilización grecolatina no se conoce ninguno bajo este nombre. Si bien el vocablo evangelio significa “buena noticia”, debe precisarse que originalmente este término se empleaba para referirse a los mensajes cuyo contenido causaban felicidad en los oyentes, independientemente del contenido concreto de dichas noticias. Pero posteriormente, con la aparición del

³³⁷ A propósito del uso del vocablo evangelio en Homero véase la nota 182 en el capítulo segundo de esta tesis, p. 84.

³³⁸ El término aparece (declinado) en tres ocasiones: *Los caballeros* (647 y 656) y *Pluto* (765).

cristianismo en la escena de la historia, el significado del concepto evangelio sufrió una perceptible transformación, pues su empleo quedó circunscrito a un mensaje específico: el de la salvación de la humanidad. A partir de entonces este mensaje específico se transformó en la “buena noticia” por antonomasia.

Los especialistas³³⁹, siguiendo de cerca testimonios de los antiguos, coinciden en que en un principio la “buena noticia” se transmitió de manera oral a través de la predicación (κηρύγματος).

οἱ θεσπέσιοι καὶ ὡς ἀληθῶς
θεοπρεπεῖς, φημί δὲ τοῦ Χριστοῦ
τοὺς ἀποστόλους,[...]
[...]τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὴν
γνώσιν ἰπὶ πᾶσαν κατήγγελλον τὴν
οἰκουμένην, σπουδῆς τῆς περὶ τὸ
λογογραφεῖν

...“Aquellos inspirados y en verdad
dignos de Dios, me refiero a los
apóstoles de Cristo,[...]]
[...] anunciaron por toda la tierra
poblada el conocimiento del reino de los
cielos sin haberse preocupado por
ponerlo por escrito”³⁴⁰.

Debido a sus múltiples inconvenientes la predicación fue sustituida paulatinamente por los documentos escritos a partir de los años setenta de nuestra era, aproximadamente, dando así origen a una amplia gama de géneros literarios, entre los que sin duda se encuentra el evangelio. Es aquí donde nosotros debemos detenemos y reflexionar sobre una compleja cuestión: tanto los católicos como los gnósticos cuentan entre sus documentos más antiguos varios con el título de “evangelio” ¿existe algún

³³⁹ Aunque son varios los estudiosos dedicados al problema de la tradición oral en el paleocristianismo, considero que quien mejor expone y sintetiza las posturas antiguas y actuales al respecto es el especialista polaco Zenon Kosidovsky, cf. Zenon Kosidovsky, *Сказания евангелистов*, Перевод с польского Э. Я. Гессен, Политиздат, 1997, сс. 30-36. [Transcripción y traducción = Zenon Kosidovsky, *Dichos de los evangelistas*, traducido del polaco al ruso por E. Y. Guessen, Moscú, Politizdat, 1997, pp. 30-36].

³⁴⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* (III, 24, 3), Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, p. 159. La traducción fue realizada por mí, teniendo en consideración la de Argimiro Velasco.

vínculo entre los evangelios reconocidos como canónicos por los católicos y los denominados gnósticos?

Sin desconocer el valor de las discusiones que hasta hoy siguen vigentes e irresolutas en torno a las líneas de dependencia entre los evangelios canónicos, me permitiré prescindir de tan interesantes cuestiones por el poco impacto que éstas tienen en la pregunta formulada líneas más arriba, por el contrario, considero que sólo el análisis comparativo de las fuentes en cuestión puede ofrecer elementos que conduzcan a una respuesta. Como resultado de tal ejercicio he apreciado las siguientes inconciliables características de forma y contenido:

1. Mientras que los evangelios canónicos (tanto los sinópticos como el de Juan) se caracterizan por narrar algunos pasajes de la vida de Jesús y su doctrina, valiéndose para ello de elementos que permitan al lector ubicar en el espacio y en el tiempo la vida y obra del Salvador, el *Evangelio de Tomás* prescinde de tal información. Es decir que mientras que los canónicos informan dónde y cuándo nació; dónde y cuándo predicó; dónde y cuándo murió; entre otras múltiples cuestiones, los evangelios gnósticos, particularmente el de Tomás, transmiten una sensación de atemporalidad por su nula referencia a eventos vinculados con la historia de la humanidad, así como una vaga referencia a sitios donde acontecen los pocos eventos descritos como son: el interior de las personas; debajo de una piedra; el cielo; el mar; etc.
2. Mientras que los evangelios canónicos relatan la pasión de Jesús, identificándola como el acto central de la redención de la humanidad, los evangelios gnósticos del primer grupo de fuentes (el *Evangelio de los egipcios* y el *Evangelio de Tomás*) nada dicen al respecto.

3. Mientras que Jesús realiza una gran cantidad de milagros en las narraciones canónicas, no consume ni uno solo en los evangelios gnósticos.

A esta lista de diferencias debe sumarse además la importante cuestión de los epítetos empleados para referirse a Jesús, al Padre y al Espíritu Santo. Cuestión que habrá de abordarse en los siguientes subcapítulos.

Así pues, considero que los elementos mencionados son suficientes para afirmar que el único vínculo existente entre los evangelios canónicos y los gnósticos es el de considerar la redención del género humano mediante el Cristo como *la* “buena nueva”.

2.1. Las doctrinas gnósticas en torno al Padre y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.

El vocablo “Padre” es empleado para referirse a Dios en múltiples ocasiones en los escritos gnósticos que constituyen el primer grupo de fuentes para esta investigación. Lo que aunado al uso de los vocablos “Hijo” y “Espíritu Santo” evidencia una proximidad en términos teológicos entre las diversas vertientes del gnosticismo y el catolicismo, al punto de llevarme a suponer la existencia de una estructura teológica “protocristiana”, es decir, un primer sustrato que persistió en la multiplicidad de vertientes del paleocristianismo. Dicho primer sustrato se manifiesta en el uso de los vocablos para referirse a la divinidad y a la relación de ésta con el hombre, de ahí que, no obstante la explicación específica que hayan desarrollado los más disimulos seguidores de esta creencia, lo cierto es que recurren una y otra vez a los vocablos básicos en torno a Dios y a la redención.

En las siguientes líneas me circunscribiré a un análisis de los usos del vocablo “Padre”, así como sus posibles sinónimos en los escritos gnósticos de Nag Hammadi, cuyas probables fechas de datación oscilan entre las últimas décadas del siglo primero y la primera mitad del siglo segundo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Antes, habrá que recordar que las fuentes por examinar se encuentran en diferentes dialectos de la lengua copta, por lo que, para mayor claridad de la investigación he decidido homologar los términos $\epsilon\iota\omega\tau$ (con el que en achmímico se designa al “Padre”), así como $\iota\omega\tau$ (empleado en sahidico, en boahírico y en fayúmico para referirse al “Padre”).

Documento gnóstico	Número de ocasiones en que se utiliza el vocablo “Padre” ³⁴¹
<i>Evangelio de la Verdad</i> (I, 3 y XII, 2).	88 ³⁴²
<i>Evangelio de Tomás</i> (II, 2).	18 ³⁴³
<i>Evangelio de los egipcios</i> (III, 2 y IV, 2).	18 ³⁴⁴
<i>Eugnosto el beato</i> (III, 3 y V, I).	10 ³⁴⁵
<i>Sabiduría de Jesucristo</i> (III, 4).	15 ³⁴⁶
<i>Diálogo del Salvador</i> (III, 5).	7 ³⁴⁷
[Primer] <i>Apocalipsis de Santiago</i> (V, 3).	3 ³⁴⁸
[Segundo] <i>Apocalipsis de Santiago</i> (V, 4).	7 ³⁴⁹
<i>Apocalipsis de Adán</i> (V, 5).	0
<i>Tratado valentiniano</i> (XI, 2).	15 ³⁵⁰
<i>Protennaio trimorfa</i> (XIII, 1).	8 ³⁵¹

³⁴¹ En esta tabla sólo han sido contabilizadas las ocasiones en que el vocablo “Padre” figura en los textos conservados, dejando fuera de este recuento las ocasiones en que el vocablo ha sido reconstruido por los estudiosos contemporáneos.

³⁴² Las referencias son las siguientes: Códice I, 16, 31; 16, 36; 17, 1; 17, 10; 17, 31; 18, 1; 18, 2; 18, 7; 18, 9; 18, 10; 18, 15; 18, 26; 18, 34; 18, 39; 19, 2; 19, 18; 19, 30; 19, 32; 20, 1; 20, 19; 20, 27; 21, 7; 21, 9; 21, 19; 21, 30; 22, 28; 23, 15, 23, 18; 23, 34; 24, 7; 24, 9; 24, 15; 24, 18; 24, 30; 24, 31; 26, 30; 26, 32; 26, 35; 27, 2; 27, 6; 27, 10; 27, 19; 27, 23; 28, 11; 28, 33; 29, 5; 29, 26; 29, 33; 31, 11; 31, 21; 32, 17; 33, 31; 33, 33; 33, 39; 34, 3; 34, 14; 35, 11; 35, 15; 36, 18; 36, 34; 37, 2; 37, 19; 37, 24; 37, 34; 37, 38; 38, 7; 38, 14; 38, 22; 38, 30; 38, 33; 38, 37; 39, 19; 39, 24; 39, 26; 39, 28; 40, 7; 40, 29; 41, 3; 41, 15; 41, 28; 42, 4; 42, 27; 42, 28; 43, 4; 43, 7; 43, 14; 43, 22. Téngase en consideración que la cifra anterior a la coma indica el número de folio en el códice, mientras que la cifra posterior a la coma indica el número de línea del folio.

³⁴³ Las referencias son las siguientes: Códice II, 33, 2; 35, 30; 38, 20; 40, 14; 40, 27; 42, 4; 42, 5; 42, 33; 43, 31; 44, 35; 45, 27; 46, 14; 47, 8; 47, 22; 49, 3; 49, 15; 49, 24; 51, 17.

³⁴⁴ Las referencias son las siguientes: Códice III, 40, 14; 40, 18; 41, 3; 41, 9; 41, 12; 42, 11; 42, 20; 42, 24; 43, 13; 51, 2; 52, 4; 52, 17; 53, 4; 54, 7; 54, 10; 55, 9; 59, 12; 63, 21.

³⁴⁵ Las referencias son las siguientes: Códice III, 73, 2; 74, 22; 74, 23; 75, 6; 75, 23; 76, 17; 77, 13; 77, 14; 81, 11; 84, 14.

³⁴⁶ Las referencias son las siguientes: Códice III, 95, 18; 96, 14; 98, 20; 98, 23; 98, 24; 99, 7; 99, 10; 100, 1; 101, 1; 101, 19; 101, 23; 104, 23; 105, 19; 108, 4; 114, 19.

³⁴⁷ Las referencias son las siguientes: Códice III, 121, 1, 121, 5; 133, 19; 144, 9; 145, 11; 145, 17; 146, 20. Para el lector que cotejase estas referencias con la versión realizada al español por Antonio Piñero quisiera prevenirle de que en dicha traducción aparece en ocho ocasiones el vocablo “Padre”, esto se debe a un lamentable error en la traducción (¿o edición?) del estudioso de la Universidad Complutense, pues en la sección correspondiente al folio 144, línea 11, el vocablo copto $\tau\mu\alpha\alpha\tau$ fue traducido por “Padre” en vez de “Madre”. Cf. *Diálogo del Salvador* en Antonio Piñero, *Textos gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos y cartas*, Madrid, Trotta 23 (Paradigmas), 1999, p. 185.

³⁴⁸ Las referencias son las siguientes: Códice V, 33, 18; 33, 20; 33, 22.

³⁴⁹ Las referencias son las siguientes: Códice V, 48, 24; 50, 23; 51, 20; 51, 21; 51, 22; 59, 11; 62, 16.

³⁵⁰ Las referencias son las siguientes: Códice XI, 22, 19; 23, 36; 24, 24; 24, 27; 28, 22; 34, 24; 35, 23; 35, 27; 36, 28; 36, 29; 36, 22; 36, 36; 40, 21; 40, 22; 43, 21.

Si bien la tabla anterior hace evidente el grado de implementación del vocablo “Padre” entre los más antiguos escritos gnósticos hoy conservados, en ella no se aprecia la preocupación de los maestros gnósticos por desvincular su idea del “Padre” de aquella formada en la tradición judía y adoptada por los cristianos católicos, a saber la atribución de la creación del universo al “Padre”. Los esfuerzos de los gnósticos por evidenciar tal distinción fueron abundantes y abarcan desde las declaraciones sencillas hasta las complejas explicaciones cosmológicas, en donde recurren a nuevos y más precisos términos para la explicación de sus doctrinas.

Entre las declaraciones más sencillas destaca la atribuida a Santiago:

Πεκειω[τ]	... “Tu padre
ἡ̅π̅αι̅ω̅τ̅ εκ̅ πε̅	no es mi Padre,
α̅λ̅λ̅α̅ πα̅ιω̅τ̅ α̅φ̅ω̅ω̅πε̅ κα̅[κ]	pero mi Padre se ha convertido en un
ἡ̅π̅ο̅υ̅ει̅ω̅τ̅. ³⁵²	padre para ti”. ³⁵³

Otra forma sencilla y más utilizada por los gnósticos fue la implementación de los adjetivos calificativos “verdadero” y “falso” para distinguir a su Dios, el “Padre”, de aquel a quien tanto judíos como católicos consideraban un Dios y “Padre”:

ε̅πι̅ μ̅η̅ ὡ̅β̅ο̅μ̅ ἡ̅λ̅λ̅α̅υ̅	... “Puesto que no es posible a nadie
ε̅φ̅ ο̅ι̅β̅ε̅ τε̅φ̅υ̅σι̅ς̅ ἡ̅π̅ω̅α̅ξε̅	refutar la naturaleza de las palabras
ἡ̅τ̅α̅ει̅ρ̅ ὡ̅ρ̅η̅ ἡ̅κ̅ο̅ο̅υ̅[ε̅] ἡ̅π̅μ̅α̅κα̅ρι̅ο̅ς̅	que he mencionado sobre el bienaventurado
ἡ̅α̅φ̅ε̅αρ̅τ̅ο̅ς̅ ἡ̅κ̅ο̅υ̅τε̅. ³⁵⁴	incorruptible, el Dios verdadero” ³⁵⁵ .

³⁵¹ Las referencias son las siguientes: Códice XIII, 37, 22; 38, 7, 38, 8; 41, 2; 41, 32; 43, 36; 49, 26; 50, 15.

³⁵² El texto en copto fue extraído de *(Second) Apocalypse of James* 51, 19-22 en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 123.

³⁵³ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de Charles W. Hedrick, *(Second) Apocalypse of James*, en: *op. cit.*, p. 123.

³⁵⁴ El texto en copto fue extraído de *Eugnostos* 74, 9-11 en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 68.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

O bien, de manera equivalente al calificativo “verdadero”, los gnósticos emplearon la fórmula “Dios de la verdad”: $\kappa\omicron\upsilon\tau\epsilon \bar{\epsilon}\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ³⁵⁶.

Aunque, sin duda, el recurso más utilizado fue la implementación de nuevos vocablos para designar al “Padre”, al “verdadero Dios” sin peligro de confusión con el “falso dios”, “Padre” de Judíos y católicos. Entre los vocablos más utilizados por los gnósticos para referirse al “Padre” se encuentran los siguientes:

Vocablo traducido al español	Vocablo en lengua copta	Referencias
Padre preexistente	$\Pi\omega\tau \epsilon\tau\rho \psi\omicron\rho\rho \kappa\psi\omicron\omicron\pi$	1 ApSant., 33, 22.
Padre primordial	$\Pi\psi\rho\rho \kappa\epsilon\iota\omega\tau$	ExpVal., 24, 27.
Prepadre	$\Pi\rho\omicron\lambda\alpha\tau\omega\rho$	EugB., 74, 22-23; 75, 2-3. SabJC., 98, 24; 99, 1.
Padre invisible	$\bar{\Upsilon}\rho\alpha\theta\rho\alpha\tau\omicron\varsigma \bar{\epsilon}\iota\omega\tau$	EvE., 51, 2
Padre del todo	$\Pi\omega\tau \bar{\mu}\pi\tau\eta\rho\varsigma$	EugB., 73, 3. SabJC., III., 95, 18; 114, 19.
Padre autocreado	$\bar{\text{N}}\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$	SabJC., III, 101, 1.
Padre autoengendrado	$\text{P}\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\varsigma \bar{\epsilon}\iota\omega\tau$	SabJC., III, 101, 19.
Padre de sí mismo	$\text{P}\alpha\upsilon\tau\omicron\pi\alpha\tau\omega\rho$	EugB., 75, 6. SabJC., III, 102, 1.
Preexistente	$\psi\omicron\rho\rho \kappa\psi\omicron\omicron\pi$	1 ApSant., 33, 24; 34, 6; 34, 11; 34, 13.
	$\text{P}\epsilon\pi\rho\omicron\kappa\tau\omicron\varsigma$	SabJC., 99, 9.
Preexistente inengendrado	$\bar{\Upsilon}\rho\omicron\kappa\tau\omicron\varsigma \bar{\epsilon}\alpha\tau\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$	EugB., 75, 8-9.
Inengendrado	$\text{O}\gamma\alpha\gamma\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$ $\bar{\Upsilon}\rho\alpha\gamma\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$	EugB., 71, 22. EugB., 73, 16.
Autoengendrador	$\text{P}\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\epsilon\kappa\eta\tau\omega\rho$	EugB., 75, 7.
Autoengendrado	$\text{P}\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\epsilon\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$	EvE., 50, 22-23; 53, 13; 62,

³⁵⁵ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de Douglas M. Parrot, *Eugnostos*, en: *op. cit.*, p. 68.

³⁵⁶ Cf. Mientras algunos textos, como *Eugnosto el bienaventurado* (71, 10) emplean el término griego ἀλήθεια, otros como el *Evangelio de los egipcios* (III, 55, 5 y IV, 77, 10) utilizan el vocablo “verdad” en lengua copta ($\mu\epsilon\lambda\epsilon$; $\mu\epsilon\lambda\epsilon$; $\mu\epsilon\tau$; $\pi\alpha\lambda\epsilon$).

Autoengendrado divino	ΠΑΥΤΟΓΕΓΝΟΣ ἘΓΟΥΤΕ	26-24, 1. SabJC., III, 97, 14. EvE., III, 49, 17-18; 52, 8; 52, 15-16.
El gran autoengendrado viviente	ἸΠΚΟΒ ἘΑΥΤΟΓΕΓΝΟΣ ΕΤΟΕΘ	EvE., III, 55, 5-6; 65, 13-14.
Inefable	ΟΥΑΤΨΑΞΕ	EugB., 71, 14.
Indecible	ἸΑΚΛΗΤΟΚ	EvE., III, 61, 24.
Incomprensible	ΠΙΑΨΑΛῆ	EvV., 16, 8; 16, 23; 18, 32.
El ilimitado	ΠΑΠΕΡΑΚΤΟΣ	SabJC., III, 96, 19.
Señor del todo	ΠΧΟΕΙΣ ἸΠΤΗῆ	EugB., 74, 21-22.
Dios eterno	ΠΚΟΥΤΕ ΕΨΑ ΕΒΕΘ	ApAd., 76, 22; 85, 15.
(Gran) Espiritu invisible	ΝΑΤΡΑΥ ΕΡΟῆ ΠΚΟΒ ΚΑΘΟΡΑ ΤΟΚ ἸΠΚΑ	PensTr., 37, 32; 38, 11. EvE., IV, 55, 14 y 17. SabJC., 118, 12.
Espiritu virginal	ΕΡΟῆ ΜΠΑΡΕΒΚΙΚΟΚ	EvE., IV, 73, 10.
Gran espíritu invisible virginal	ΠΙΚΟΒ ΚΑΤΡΑΥ ΕΡΟῆ ΠΑΡΕΒΚΙΚΟΚ	EvE., IV, 60, 23-24. EvE., III, 61, 24-25.
Primera Luz	ΠΕΘΟΥΕΙΤ ἸΟΥΟΕΙΚ	SabJC., III, 94, 13.
Luz primera ilimitada	ἸΟΥΟΕΙΚ ΕΤΕ Μῆ ΔΡΗΧῆ	SabJC., III, 106, 6-7.
Luz de la luz	ΠΟΥΟΕΙΚ ἸΠΟΥΟΕΙΚ	EvE., III, 40, 15-16.

Finalmente, en estas fuentes del primer grupo se hallan los inicios de la gran polémica sustentada en generaciones posteriores entre católicos y gnósticos en torno a la atribución de la creación del mundo al “Padre”. Pues mientras los primeros afirmaban que Dios era el creador del mundo, los segundos argumentaban que Dios no había sido el creador del universo, sino un demiurgo, cuya ignorancia era tan grande que desconocía la existencia del “verdadero Dios” al punto de creer ser él el “verdadero Dios”, como se puede apreciar en los siguientes tres fragmentos que he ordenado de acuerdo a la complejidad de sus contenidos:

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

I.

ΝΕΚΤΟϚ ΠΕ[Π Ε]
 ΤΥΜΜΑΥ ΕΤΕ ΜΠΕϚ[ΚΑΥ]
 ΕΡΟϚ ΕΒΙ ΠΕΚΤΑϚΤΑ[ΜΙΕ]
 ΤΠΕ ΜΠ ΠΚΑϚ ΕϚΨΟΟ[Π]
 [Μ]ΜΟϚ³⁵⁷

...“El era aquél a
 quien, el que creó
 el cielo y la tierra
 y moró en ella,
 no vio”³⁵⁸.

II.

ΑΥΟ ΜΠΚΑ ΠΚΑΒΤ[Ε ΜΠΚΟΜΟϚ]
 ΠΕΧΕ ΣΑΚΛΑ ΕΠΕϚΑ[ΓΓΕΛΟϚ ΧΕ Α]
 ΚΟΚ ΑΚΟΚ ΟΥΚΟ[ΤΕ ΕΡΕΚΩϚ]
 ΑΥΩ ΑΧΗΤ ΜΠΕΛΑΑ[Υ ΨΥΠΕ ΕϚΠΙ]
 ΘΕ ΕΤΕϚΥΠΟϚΤΑϚΙϚ.³⁵⁹

...“Y después de la creación del mundo
 dijo Saclas a sus ángeles
 Yo soy un dios celoso
 y fuera de mi ningún otro existe; puesto
 que creía en su realidad.”³⁶⁰

III.

ΑΚΟΚ ΠΤΑϚΙΕΙ
 [ΕΒΟΛ ΘΥ Μ ΜΩΟΡΠ
 Κ] ΤΑΥΤΠΚΟΟΥϚ ΧΕ
 ΕΕΙΚΑΟ ΥΩΠ[Θ] ΚΗΤΕ ΕΒΟΛ
 ΜΠΕΤΨΟΟΠ ΧΕ ΚΩΟΡΠ
 ΕΤΒΕ ΤΜΠΤΧΑϚΙ ΘΗΤ ΜΠΑΡΧΙΤΕΚΕΤΩΡ
 ΜΚ ΚΕϚΑΓΓΕΛΟΥ ΧΕ ΣΕΧΩ
 ΜΜΟϚ ΕΡΟΟΥ ΧΕ ΘΕΚΠΟΥΤΕ
 ΠΕ ΑΚΟΚ ΔΕ ΕΤΑϚΙΕΙ ΕΣΑΘΩΥ
 ΠΤΕΥΜΠΤΒΛΛΕ ΧΕ ΕΕΙΚΑΧΩ ΚΟΥΟΚ ΚΙΜ
 ΜΠΚΟΥΤΕ ΕΤΡΙΧΜ ΠΤΗΡϚ.³⁶¹

...“Yo [Cristo –R. S.] provengo
 [del Primero]
 de quien fui enviado
 para revelarles a aquél,
 quien es desde el principio,
 pues la arrogancia del archigenerador
 y de sus ángeles les lleva a
 afirmar de sí mismos ser dioses.
 Y yo he venido para apartarles de la
 ceguedad y para hablarles a cada uno
 del Dios que esta sobre el todo”.³⁶²

En esta última cita podemos apreciar que “Cristo”, el Cristo de los gnósticos, guarda un estrecho vínculo con el “verdadero Dios”, quedando así en oposición del creador (archigenerador), hecho que quedará dilucidado en el siguiente apartado en donde se examinará la hipóstasis del “Hijo” en los documentos gnósticos de mayor antigüedad.

³⁵⁷ (Second) *Apocalypse of James* 58, 2-6 en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 136.

³⁵⁸ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mi, teniendo en consideración la versión al inglés de Charles W. Hedrick, (Second) *Apocalypse of James*, en: *op. cit.*, p. 137.

³⁵⁹ *The Gospel of the Egyptians* III, 58, 23-59, 1 en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 2, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 126.

³⁶⁰ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mi, teniendo en consideración la versión al inglés de Alexander Böhlig y Frederik Wisse, *The Gospel of the Egyptians* en: *op. cit.*, p. 127.

³⁶¹ *The Sophia of Jesus Christ*, III, 118, 16-25 en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, pp. 176-177.

³⁶² La traducción que ofrezco al español fue realizada por mi, teniendo en consideración la versión al inglés de Douglas M. Parrott, *The Gospel of the Egyptians* en: *op. cit.*, pp. 176-177.

2.2. Las doctrinas gnósticas en torno al Hijo y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.

En los albores de nuestra era el vocablo “Hijo” fue empleado por una gran diversidad de movimientos mesiánicos, entre ellos se encuentran el cristianismo católico y una amplísima gama de movimientos gnósticos. No obstante esta similitud, un acucioso análisis de la producción literaria religiosa de dicho contexto nos permite distinguir significativas diferencias en las aplicaciones del vocablo “Hijo”, pues mientras los católicos lo emplean para designar con él a Jesús, el Cristo, los gnósticos lo usan con mayor circunspección, pues si bien es cierto que en sus doctrinas reconocen que el “Hijo” es el Cristo, también es cierto que para muchas de las vertientes gnósticas el Cristo, el “Hijo”, no es Jesús como puede apreciarse en la siguiente afirmación del tratado *Protennaio trimorfa*:

ⲁⲓⲃⲟⲕ ⲁⲉⲓⲫ ⲛⲓⲛⲥ³⁶³

...“Yo [Cristo, el “Hijo perfecto”, el engendrado por todos los eones –R. S.] me he revestido de Jesús”³⁶⁴.

Esta situación es análoga a la del subcapítulo anterior, en donde católicos y gnósticos reconocen la existencia del “Padre”, aunque las características que le atribuyen unos y otros llegan a la franca oposición. Aquí sucede algo similar, pues si bien todos coinciden en que el “Hijo” es el Cristo, no todos admiten el que éste sea Jesús, pues aunque de manera ocasional se encuentren en algunos textos gnósticos los vocablos Jesús y Cristo para hacer referencia al “Hijo”, se explicita en dichos escritos el que Jesús tan sólo fue un vehículo por medio del cual el “Hijo” manifestó a los hombres

³⁶³ *Trimorphic Protennaio*, 50, 12, en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Editon of the Nag Hammadi Codices*, Volume 5, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 432.

³⁶⁴ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de John D. Turner, *Trimorphic Protennaio*, en: *op. cit.*, p. 433. Los vocablos que he escrito entre corchetes son los que aparecen en el mismo texto vinculados a la primera persona del singular que emite el discurso.

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

la verdad. Es decir que en las doctrinas gnósticas Jesús carece de una naturaleza divina, lo que implica una noción monofisita de Jesús, y por lo mismo una noción diferente de la redención, pues mientras que en la doctrina católica la salvación de la humanidad se ha logrado a costa de la pasión de Jesús (Cristo) en la cruz, en las doctrinas gnósticas la salvación sólo se ha anunciado (mediante Cristo a través de Jesús) pero no consumado, pues ella debe ser el resultado de la gnosis que cada individuo tenga de Dios.

Esta singular idea de la redención nos permite entender la amplia variedad de "vocablos" utilizados por los gnósticos para referirse al "Hijo", al Cristo, como se hace manifiesto en la siguiente tabla en donde además de contabilizar el número de veces que se emplean los términos "Hijo", Cristo y Jesús, se enlistan los otros vocablos empleados para referirse a esta hipóstasis:

Documento gnóstico ³⁶⁵	Vocablos empleados			
	Hijo	Cristo	Jesús	Otros
<i>Evangelio de la Verdad</i> ³⁶⁶	11	1	4	Palabra (λογος); Salvador (σωτηρ); El misterio oculto (μυστήριον κειν).
<i>Evangelio de Tomás</i> ³⁶⁷	1	0	98	Jesús el viviente (Ἰησοῦς ζων); Hijo del viviente (υἱοῦ τοῦ ζωντος); Yo soy la luz (ἐγὼ εἰμι ἡ φως); Yo soy el todo (ἐγὼ εἰμι ὁ παν); Hijo del hombre (υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου).

³⁶⁵ Como se ha advertido anteriormente, algunos de los escritos de la "biblioteca gnóstica" aparecen por duplicado e incluso por triplicado. Por dicha razón, y para tener una mayor precisión en la contabilidad de los vocablos he optado por realizar una lectura paralela de aquellos documentos que han llegado en más de una versión. Dicha práctica ha proporcionado varios beneficios: por una parte ha permitido suplir las lagunas, y por otra parte ha evitado el múltiple conteo de una misma referencia.

³⁶⁶ Las referencias del término "Hijo" son: 24, 14; 30, 26; 30, 31; 38, 7; 38, 10; 38, 15; 38, 23; 39, 19; 39, 23; 39, 26; 40, 25. La referencia del término "Cristo" es: 18, 16. Las referencias del término "Jesús" son: 18, 16; 20, 11; 20, 23; 24, 9.

³⁶⁷ Las referencias del término "Hijo" son: 40, 28; no se utiliza el término "Cristo", mientras que las referencias del término "Jesús" son: 32, 14; 32, 19; 33, 5; 33, 19; 33, 23; 34, 4; 34, 14; 34, 16; 34, 25; 34, 27; 34, 30; 35, 4; 35, 15; 35, 27; 35, 31; 36, 5; 36, 9; 36, 11; 36, 17; 36, 26; 36, 34; 37, 20; 37, 24; 38, 1; 38, 10; 38, 12; 38, 21; 38, 31; 39, 2; 39, 5; 39, 7; 39, 10; 39, 18; 39, 20; 39, 24; 39, 29; 40, 2; 40, 7; 40, 13; 40, 16; 40, 19; 40, 26; 40, 31; 41, 6; 41, 12; 41, 24; 41, 27; 41, 31; 42, 23; 42, 25; 42, 30; 42, 33; 43, 7; 43, 9; 43, 23; 43, 28; 43, 34; 44, 2; 44, 10; 45, 17; 45, 19; 45, 21; 45, 25; 45, 29; 45, 34; 46, 6; 46, 11; 46, 13; 46, 23; 46, 28; 47, 12; 47, 15; 47, 17; 47, 19; 47, 24; 47, 34; 48, 4; 48, 13; 48, 16; 48, 26; 48, 34; 49, 2; 49, 7; 49, 15; 49, 27; 50, 2; 50, 5; 50, 11; 50, 16; 50, 18; 50, 22; 50, 28; 50, 31; 51, 4; 51, 6; 51, 8; 51, 10; 51, 20.

Documento gnóstico	Vocablos empleados			
	Hijo	Cristo	Jesús	Otros
<i>Evangelio de los egipcios</i> ³⁶⁸	10	5	2	Jesús el viviente (Ἰ̅ς̅ ἐ̅σ̅τ̅ε̅ς); Unigénito hijo (πρωτογενεῖς ἕμμε); El hijo de Dios (πυμρε̅ μ̅ικρο̅υ̅τ̅ε̅); El Gran Salvador (πιο̅β̅ ἕ̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); El Salvador (π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ).
<i>Eugnosto el beato</i> ³⁶⁹	0	0	0	Hijo del hombre (πυμρε̅ δ̅ε̅ ἄ̅ν̅θ̅ρ̅ω̅π̅η̅ς); El Salvador (π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ).
<i>Diálogo del Salvador</i> ³⁷⁰	1	0	0	Salvador (π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); Señor (π̅χ̅ο̅ε̅ι̅ς); Hijo unigénito (ἐ̅κ̅ε̅κ̅ε̅κ̅ο̅υ̅̅γ̅ε̅ν̅ε̅ι̅ς̅ ἕ̅μ̅μ̅ε̅);
<i>Sabiduría de Jesucristo</i> ³⁷¹	0	2	2	Señor (π̅χ̅ο̅ε̅ι̅ς); Salvador (π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); Señor Salvador (π̅χ̅ο̅ε̅ι̅ς̅ π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); Perfecto Salvador (π̅τ̅ε̅λ̅ε̅ι̅ο̅ς̅ π̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); El Gran Salvador (πιο̅β̅ ἕ̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ); Hijo del Hombre (πυμρε̅ ἄ̅ν̅θ̅ρ̅ω̅π̅η̅ς).
[1 ^o] <i>Apocalipsis de Santiago</i>	0	0	0	Señor (π̅χ̅ο̅ε̅ι̅ς); Rabi (ῥ̅α̅β̅β̅ι̅); Imagen de El [Dios] (ἑ̅φ̅ῥ̅α̅κ̅ω̅ς̅ ἑ̅τ̅ε̅ς).
[2 ^o] <i>Apocalipsis de Santiago</i>	0	0	0	Yo soy el amado (ἀ̅ε̅ο̅κ̅ π̅ι̅μ̅ε̅ρ̅ι̅τ̅); Yo soy el justo (ἀ̅ε̅ο̅κ̅ π̅ε̅ π̅ι̅δ̅ι̅κ̅α̅ι̅ο̅ς); Yo soy el Hijo Primogénito (ἀ̅ε̅ο̅κ̅ π̅ε̅ π̅υ̅ω̅ρ̅ῆ̅ ἕ̅μ̅μ̅ε̅); Yo soy el Hijo del Padre (ἀ̅ε̅ο̅κ̅ π̅ε̅ π̅υ̅μ̅ρ̅ε̅ ἑ̅τ̅ε̅ π̅ι̅ω̅τ̅);
<i>Apocalipsis de Adán</i>	0	0	0	Iluminador (φ̅ω̅σ̅τ̅η̅ρ); El gran iluminador (κο̅β̅ φ̅ω̅σ̅τ̅η̅ρ).
<i>Tratado valentiniano</i> ³⁷²	6	8	10	Señor (π̅χ̅ο̅ε̅ι̅ς); Señor Jesús (π̅ε̅χ̅α̅ε̅ι̅ς̅ Ἰ̅η̅ς̅); Unigénito (μο̅κ̅ο̅γ̅ε̅ν̅ε̅ι̅ς̅); El increado (π̅ῶ̅ ρ̅α̅π̅α̅τ̅ω̅σ̅κ̅ε̅τ̅ ἄ̅μ̅ε̅μ̅ε̅)
<i>Protennoia trimorfa</i> ³⁷³	2	3	1	Hijo perfecto (π̅τ̅ε̅λ̅ε̅ι̅ο̅ς̅ ἕ̅μ̅μ̅ε̅); La palabra (π̅λ̅ο̅γ̅ο̅ς̅); (El que es) Luz (ο̅υ̅ο̅ε̅ῖ̅ς̅ ἄ̅φ̅ο̅υ̅).

³⁶⁸ Las referencias del término "Hijo" son: III, 41, 17; III, 42, 4; III, 42, 22; IV, 56, 24-25; IV, 58, 4; IV, 59, 14; IV, 60, 7; IV, 60, 8; III, 55, 10; III, 65, 20; Las referencias del término "Cristo" son: III, 44, 23; IV, 59, 17; IV, 60, 8; III, 54, 20; III, 69, 14. Las referencias del término "Jesús" son: III, 65, 17; III, 69, 14.

³⁶⁹ El vocablo "Hijo" aparece siempre acompañado del término "Hombre": "Hijo del Hombre".

³⁷⁰ Las referencias del término "Hijo" son: 124, 20; 131, 20; 145, 17-18.

³⁷¹ Las referencias del término "Cristo" son: 90, 14 y 104, 21; Las referencias del término "Jesús" son: 90, 14 y 119, 18. Mientras que las referencias del término "Hijo" están vinculadas con el vocablo "Hombre": "Hijo del Hombre".

³⁷² Las referencias del término "Hijo" son: Las referencias del término "Cristo" son: Las referencias del término "Jesús" son:

Las referencias del término "Hijo" son: 22, 32; 23, 36; 25, 30; 40, 22; 43, 22; 43, 36. Las referencias del término "Cristo" son: 26, 23; 28, 23; 39, 30; 40, 13; 40, 33; 42, 32; 43, 32; 43, 37. Las referencias del término "Jesús" son: 35, 14; 15, 30; 36, 17; 36, 20; 37, 22; 39, 14; 39, 19; 39, 23; 39, 29; 43, 37.

³⁷³ Las referencias del término "Hijo" son: 37, 4; 37, 22; Las referencias del término "Cristo" son: 38, 22; 39, 7; 49, 8. La referencia del término "Jesús" es: 50, 12.

TESIS CON
 FALTA DE ORIGEN

Así pues, resulta evidente que, desde los albores de la producción escrita en las diversas vertientes del gnosticismo, subyace una incipiente teología en torno a Cristo, la hipóstasis por medio de la cual se manifestó Dios a los hombres. En este primer estrato de la doctrina cristológica podemos advertir la ausencia de contradicción entre los diferentes grupos que profesan culto a Cristo.

No obstante, cuando católicos y gnósticos hacen manifiestas las razones por las que Dios se revela a los hombres (doctrina de la redención de los hombres por medio de la crucifixión de Jesús *versus* la doctrina de la revelación gnóstica de la existencia del verdadero Dios), así como la forma en que lo hace (a través de la encarnación del Hijo y su muerte en la cruz *versus* la revelación por medio de la estirpe de los elegidos, en los que se ha posado el Cristo desde los albores de la humanidad hasta Jesús), surgen entonces las primeras divergencias, mismas que se acentuarán cada vez más en la medida en que se recurra a la argumentación, como podrá apreciarse en el análisis por realizar a los escritos que constituyen el segundo grupo de fuentes del actual capítulo.

2.3. Las doctrinas gnósticas en torno al Espíritu Santo y su influjo en la conformación del dogma del cristianismo católico.

Entre los documentos de mayor antigüedad en la "biblioteca gnóstica" puede advertirse de manera general que las referencias a la hipóstasis del "Espíritu Santo" son pocas, y en varias de las obras examinadas nulas. Este primer resultado de la investigación no resulta tan sorprendente si se toma en consideración el hecho de que la producción literaria del catolicismo contemporánea a este grupo de fuentes, es decir, los escritos de los denominados "Padres apostólicos", adolece de la misma carencia. Hecho que aquí interpreto como ausencia de una teología en torno a la hipóstasis del "Espíritu Santo" durante el período comprendido por las fuentes católicas y gnósticas, a saber, el siglo primero y la primera mitad del siglo segundo.

Asimismo, llama la atención la falta de homogeneidad en el léxico de los escritos gnósticos para referirse a esta hipóstasis, pues en ocasiones se adopta la fórmula griega con los ajustes fonéticos necesarios: ΠΝΕΥΜΑ ΚΡΑΤΙΟΚ, (pneuma nj'agión = Espíritu Santo), mientras que en otras ocasiones se utiliza la fórmula ΠΝΕΥΜΑ ΕΤΟΥΑΑΒ, cuya primera parte es una transliteración del vocablo griego πνεῦμα con el que se designa al Espíritu, en tanto que la segunda parte de la fórmula ΕΤΟΥΑΑΒ (= etúaab') es un término técnico que en lengua egipcia se implementó desde los tiempos en que los judíos de la gran diáspora tradujeron sus textos sagrados, dicho término técnico se empleó para enunciar algunos de los atributos de Dios Padre mencionados en los salmos, tales como la pureza, la inocencia y la santidad.

Para los fines prácticos de esta investigación he homologado ambas fórmulas (ΠΝΕΥΜΑ ΚΡΑΤΙΟΚ y ΠΝΕΥΜΑ ΕΤΟΥΑΑΒ) al momento de realizar un conteo de las ocasiones en que se hace referencia a la hipóstasis del Espíritu Santo, como se explicita en la siguiente tabla:

Documento gnóstico	Número de ocasiones en que se utiliza el vocablo "Espíritu Santo"
<i>Evangelio de la Verdad</i> (I, 3 y XII, 2).	2 ³⁷⁴
<i>Evangelio de Tomás</i> (II, 2).	1 ³⁷⁵
<i>Evangelio de los egipcios</i> (III, 2 y IV, 2).	2 ³⁷⁶
<i>Eugnosto el beato</i> (III, 3 y V, I).	0
<i>Sabiduría de Jesucristo</i> (III, 4).	0
<i>Diálogo del Salvador</i> (III, 5).	0
[Primer] <i>Apocalipsis de Santiago</i> (V, 3).	0
[Segundo] <i>Apocalipsis de Santiago</i> (V, 4).	2 ³⁷⁷
<i>Apocalipsis de Adán</i> (V, 5).	1 ³⁷⁸
<i>Tratado valentiniano</i> (XI, 2).	0
<i>Protennoia trimorfa</i> (XIII, 1).	1 ³⁷⁹

³⁷⁴ Las referencias son las siguientes: 24, 11; 27, 4.

³⁷⁵ Las referencias son las siguientes: 40, 29.

³⁷⁶ Las referencias son las siguientes: III, 60, 7-8; 63, 14.

³⁷⁷ Las referencias son las siguientes: 58, 14; 63, 25-26.

³⁷⁸ Las referencias son las siguientes: 77, 17-18.

³⁷⁹ Las referencias son las siguientes: 45, 30.

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

A la luz de los resultados del análisis realizado a las fuentes de este primer grupo considero que no es posible advertir ningún tipo de influencia por parte de estos documentos en el proceso conformación de los cánones de fe católicos en torno a la hipóstasis del Espíritu Santo. Esto no contraviene la hipótesis general de la tesis, sino que, por el contrario sirve de evidencia respecto a un proceso de maduración de la teología y el léxico utilizado para su expresión. Podría decirse, en conclusión, que en el caso de los cánones de fe en torno al “Espíritu Santo”, no existió ningún tipo de influencia en esta primera fase, pues ni en los documentos católicos ni en los documentos gnósticos correspondientes a este periodo se advierte una doctrina en torno al “Espíritu Santo”, siendo en ambos casos muy limitadas las referencias a esta hipóstasis de Dios.

3. El influjo de los textos de Nag Hammadi en la conformación de los cánones de fe del catolicismo: Los documentos contemporáneos a los apologetas del catolicismo (de mediados del siglo segundo a finales del siglo tercero).

Además de que el número de fuentes correspondientes a este periodo es muy superior (se trata de una treintena de textos, *supra*, pp. 129 y 131) al del periodo previo ya examinado, también se percibe de inmediato que estas obras son mucho más voluminosas que las anteriores. Estas primeras características de nuestras fuentes obedecen, creo yo, a dos nuevas condiciones: por una parte, a la necesidad de defender sus convicciones de las numerosas y agresivas críticas formuladas por los intelectuales del catolicismo; por otra parte, la defensa de sus convicciones obligó en reiteradas ocasiones a una más esmerada exposición de sus doctrinas.

El análisis al que he sometido este grupo de fuentes ha permitido constatar, en primer lugar, un diálogo entre los intelectuales del catolicismo y del gnosticismo en

torno a problemas de urgencia extrema como fue el caso de las persecuciones de los cristianos en el imperio romano; en segundo lugar, no sólo se han podido apreciar las divergentes posturas adoptadas por los intelectuales de los grupos en cuestión, sino que incluso se ha podido detectar la crítica que cada uno realizó sobre las soluciones propuestas por su contrincante. Esta última cuestión ocasionó un debate en torno a las implicaciones éticas de las soluciones propuestas, debate que, por su profundidad alcanzó el ámbito de las implicaciones teológicas como se demostrará en las siguientes páginas.

Entre los siglos segundo y tercero el gobierno romano promovió persecuciones de carácter local, provincial, regional e imperial en contra de los cristianos sin distinguir entre la multiplicidad de tendencias en el interior de este movimiento. En tales circunstancias los líderes del catolicismo optaron, a través de una peculiar exégesis de los textos considerados por ellos como canónicos, por exaltar este tipo de muerte, pues la llegaron a considerar como una humilde imitación del sufrimiento de Cristo en la cruz, convirtiéndose esta imitación en una loable actitud de testimonio (μαρτύριον) de su incorruptible fe. Entonces, las persecuciones, los juicios injustos y las muertes de los católicos acompañadas de sufrimiento -para escarmiento y regocijo del populacho- fueron enaltecidos y redimensionados hasta el punto de ser considerados como la forma más digna de terminar con esta vida. Dicha actitud puede apreciarse en la obra *El Martirio de Policarpo*, pero los argumentos que “ennoblecieron” este tipo de muerte se hayan en los escritos apologeticos, principalmente los de Justino el Filósofo (también llamado “mártir”), Tertuliano e Ireneo de Lión, como puede apreciarse en el fragmento que seleccioné de la *Primera Apología* de Justino:

...“Y hasta vosotros [emperadores romanos -R. S.], apenas habéis oído que nosotros esperamos un reino, suponéis sin más averiguación que se trata de un reino humano, cuando nosotros hablamos del reino de Dios, como aparece claro por el hecho de que al ser por vosotros interrogados

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

confesemos ser cristianos, sabiendo como sabemos que semejante confesión lleva consigo la pena de muerte. Porque si esperaríamos un reino humano, negaríamos para evitar la muerte; pero como no ponemos nuestra esperanza en lo presente, nada nos importa de lo que nos apartan con la muerte, máxime que de todos modos tenemos que morir”³⁸⁰ ...

Este tipo de actitud ante la muerte se volvió característica de los cristianos católicos hasta el punto de ser utilizada como un elemento distintivo entre católicos y gnósticos, como se advierte en el siguiente fragmento del *Adversus haereses* de Ireneo de Lión: ... “Por eso la iglesia de todas partes, por el amor a Dios, todo el tiempo está enviando una multitud de mártires. En cambio los herejes no sólo no tienen esta gloria que mostrar, sino que ni siquiera tienen por necesario el martirio”³⁸¹.

Hoy, gracias a los textos de Nag Hammadi, sabemos que la afirmación del obispo de Lión no fue una exageración sino una realidad, que al plantearse de tal forma tendía a la crítica y desacreditación de los gnósticos por su “aparente” falta de heroicidad. Y digo “aparente” tratando de mantenerme en el equilibrio de la objetividad, pues el valor que los católicos conferían al martirio derivaba, sin duda, de sus específicas convicciones religiosas, mismas que no eran aceptadas por amplios sectores del gnosticismo. Así, por ejemplo, si los gnósticos consideraban que la muerte de Jesús había sido mera apariencia, mas no la muerte del Cristo, entonces, desde sus creencias, resultaba absurdo imitar una falsa muerte como la sufrida por Jesús —en quien descendió el Cristo—. Por tal raciocinio los gnósticos no sólo se abstuvieron de practicar el martirio sino que criticaron abiertamente a todos aquellos que lo abrazaron como puede advertirse en el siguiente fragmento del *Testimonio de la Verdad*³⁸²:

³⁸⁰ Justino, *Apología primera*, en: *Padres apologistas griegos (siglo II)*, Introducción, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p. 191. La traducción que aquí se ofrece ha tomado en consideración la propuesta por Ruiz Bueno pero con algunas modificaciones realizadas por mí.

³⁸¹ Ireneo de Lión, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, p. 443.

³⁸² De acuerdo con Birger A. Person el tratado en cuestión podría datarse de las últimas décadas del siglo II o los inicios del siglo III, cf. *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 5, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 120

ΕΥΜΕΕΥ[Ε ρ̅μ̅]
 ΠΕΥΖΗΤ̅ Κ̅Β̅Ι̅ ΚΑΘΗΤ̅ [ΧΕ]
 ΕΥΨΑΚΡΟΜΟΛΟΤ̅[ΕΙ Χ̅]Ε ΑΚΟΡ
 ΖΕΚΥΡΗΣΤΙΑΚΟΣ [ρ̅]μ̅ ΠΨΑ
 ΧΕ ΜΜΑΤΕ ρ̅β̅ ΤΒΟΜ̅ ΑΚ̅ ΕΥ
 Φ̅ Μ̅ΜΟΥ ΕΡΡΑΙ̅ ΕΤΑΜ̅ΤΑ[Τ]
 ΟΟΥΚ̅ ΟΥΔΑΥ̅ ΕΡΡΑΙ̅ ΕΥ
 ΜΟΥ̅ Μ̅Μ̅ΤΡΩΜΕ̅ ΕΚΣΕ
 ΟΟΥΚ̅ ΑΚ̅ ΧΕ̅ ΕΥ[Δ̅]ΗΚ̅ ΕΤΩ[Κ]
 ΟΥΔΕ̅ Κ̅ΣΕΟΟΥΚ̅ ΑΚ̅ ΔΕ̅ Κ̅Μ̅
 ΠΕ̅ Κ̅ΥΧ̅ ΕΥΜΕΕΥΕ̅ ΧΕ̅ ΟΕ̅
 ΚΑΩΚ̅ρ̅...

...ΚΑΙ̅ ΚΕ̅ Μ̅ΜΑΡΤΥΡΟ[Σ̅ ΕΤΨΟΥ]̅
 ΕΙΤ̅ ΕΥ̅ Μ̅ΤΡΕ̅ [ρ̅ΑΡΩΟΥ]̅ ΟΥΔΑΥ̅. ³⁸³

...“Los necios piensan en
 su corazón que
 si confiesan
 «nosotros somos cristianos» en
 sólo palabras carentes de poder, mientras
 que se entregan en
 la ignorancia, a una
 muerte humana,
 ignorando a donde van,
 e ignorando quien es
 el Cristo, creen ellos que
 vivirán...

...éstos son mártires vanos, puesto que dan
 testimonio sólo a si mismos³⁸⁴.

Esta contrastada actitud entre gnósticos y cristianos católicos ante la realidad común de la persecución por parte del gobierno romano obligó a ambas vertientes a buscar razones que justificaran la postura asumida por cada una ellas. Así, el catolicismo desarrolló una reflexión teológica en torno a Cristo, cuyo principal resultado fue la conformación de los cánones por medio de los cuales se reconoce la coexistencia de dos naturalezas en la persona de Cristo: Dios y Hombre, cuya naturaleza humana fue real y no aparente, pues sin el sufrimiento por el que atravesó ésta resultaba imposible concebir la redención de la humanidad.

La postura adoptada por los católicos fue una respuesta frontal a las doctrinas gnósticas que negaban la naturaleza humana del Salvador. Para los gnósticos, particularmente los de filiación valentiniana, resultaba incoherente el hecho de que el “Verdadero Dios” se hubiese manifestado a los hombres a través de su “Hijo” mediante la encarnación, es decir, con la ayuda de un cuerpo; pues si en sus doctrinas estipulaban que la salvación se lograría cuando se superará la esclavitud de la materia ¿cómo

³⁸³ *The Testimony of Truth*, 31, 22-32, 3. And 33, 25- 27. en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 5, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 432.

³⁸⁴ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de Birger A. Person, *The Testimony of Truth*, en: *op. cit.*, pp. 127-133.

TESIS CON
 FALLO DE ORIGEN

entonces el “Salvador” habría de poseer un cuerpo real (material) para revelar a los hombres la “buena noticia” sobre el “reino del Padre” más allá del mundo de la materia?

Al igual que los cristianos católicos, los gnósticos desarrollaron una teología en torno a Cristo, sólo que a diferencia de aquella la de éstos no fue homogénea, sino que más bien la caracterizó la heterogeneidad. No obstante tal situación es posible distinguir dos concepciones cristológicas predominantes en los textos gnósticos de Nag Hammadi: por una parte la de adscripción docetista, y por otra la de índole subordinacionista. La primera no sólo niega la corporeidad de Cristo, sino que en su afán de explicar la presencia del hijo de Dios (ser puramente espiritual) entre los hombres —en este mundo material—, formula una noción triádica de Cristo en donde cada una de sus singulares esencias realiza una función específica, como con agudeza ha advertido Antonio Orbe:

...“El vocabulario gnóstico encubre al triple Cristo en el hombre «trinaturado» (τριφυής), «trigénito» (τριγενής), «tricórpore» (τρισώματος), «trivirtual» o «tripotente» (τριδύναμος), «tripartito» (τριμερής)... Los epítetos realzan su origen, composición y destino. Y en su aplicación al Salvador denuncian las tres iglesias a que mira”³⁸⁵.

Es decir, que en dicha concepción teológica existe un Cristo luminoso, cercano al “Padre” y al que se denomina “Hijo”. Existe un segundo Cristo proveniente del “Pléroma”, es decir, de la totalidad de los eones emanados del “Padre”; dicho Cristo fue conformado para restaurar el orden del mundo trascendental tras la caída del eón Sofía, a este Cristo se le denomina “pleromático”. Finalmente, existe un tercer Cristo, concebido por el “Padre” para la salvación de los hombres creados por el demiurgo, a este Cristo no se le debe confundir con el “Hijo”, pues él es el “salvador” venido al mundo para revelar la verdad: el “Padre” es Dios y no el demiurgo. Este último Cristo

³⁸⁵ Antonio Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, p. 246.

está asociado a Jesús, aunque no por ello se admita la doble naturaleza (divina y humana en la persona del "Hijo"), sino que se insiste en la yuxtaposición entre ambas:

ΕΤΒΕ ΠΙΠΛΗΡΩΜΑ ΔΕ ΑΓΟΚ
ΠΕΤΕ ΑΥΤΚΟΟΥΤ ΕΒΡΑΪ ΘΜ ΠΩΜΑ
ΕΤΒΕ ΠΙΣΠΕΡΜΑ ΕΤΕΑΦΘΕ ΕΒΟΛ
ΑΥΩ ΑΪΕΙ ΕΒΡΑΪ ΕΠΕΥΠΛΑΣΜΑ
ΕΤΜΟΟΥΤ ΕΤΟΟΥ ΔΕ ΜΠΟΥΣΟΥΩΚΤ
ΚΕΤΜΕΕΥΕ ΕΡΟΕΙ ΧΕ ΑΓΟΚ
ΟΥΡΩΜΕ ΕΒΜΟΟΥΤ.³⁸⁶

...“Lo que sigue concierne al pléroma: Yo soy aquel que fue enviado dentro de un cuerpo a causa de la semilla que ha caído. Y bajé a este modelo mortal. Pero ellos no me conocieron pues pensaban que yo era un hombre mortal”³⁸⁷...

En consecuencia, Jesús no es Cristo, sino que su cuerpo sólo sirvió de receptáculo para que el Salvador se manifestara ante los hombres. Así, el cuerpo de Jesús murió en la cruz para permitir el ascenso de Cristo al pléroma, lo que en las doctrinas gnósticas sólo significa el despojo de lo material (cuerpo) para acceder al reino del “Padre”:

ΝΑΪ ΚΤΑ ΡΕΧΧΟΥΤ ΑΪΚΑΥ
ΕΡΟΦ ΕΦΕ ΜΠΡΗΤΕ ΕΨΧΕ ΕΤΑΜΑΡΤΕ
ΜΜΟΦ ΕΒΟΛ ΘΙΤΟΟΥΤ ΑΥΟ ΠΕΚΑΪ

...“Cuando dijo [el Salvado -R. S.] estas cosas yo vi cómo él en apariencia fue capturado por ellos. Y dije:

ΧΕ ΟΥ ΠΕΪΚΑΥ ΕΡΟΦ Ω ΠΧΟΕΙΟ
ΧΕ ΚΤΟΚ ΜΑΥΑΑΚ ΕΤΟΥΧΙ ΜΜΟΚ'
ΑΥΟ ΕΚΑ ΜΑΡΤΕ ΜΜΟΪ Η ΚΙΜ ΠΕ
ΠΑΪ ΕΤΡΟΟΥΤΕ ΘΙΧΜ ΠΙΨΕ ΕΤ ΟΩΒΕ'
ΑΥΟ ΚΕΟΥΑ ΣΕΪΟΥΤ Ε ΕΞΚ
ΚΕΦΟΥΕΡΗΤΕ ΑΥΩ ΕΞΚ ΚΕΦΟΙΧ'

-¿Qué es lo que estoy viendo, oh Señor?
¿Es a ti a quien agarran?
¿Y eres tú el que se sujeta de mí? ¿Quién es ese que sonríe alegre sobre el madero [cruz -R. S.]?
¿Y es otro a quien golpean en los pies y en las manos?

Πεκαφ και ε βι πωτηρ
χε πη εκκαυ εροφ θιχμ πιψε
εφροουτ δυ εφωβε' παϊ πε
πετοεθ' ic. πη δε ετοικω
ληθ κρειφτ εκεφβιχ με κεφ
οχηρητε' πιαρκικοε κ ταφ πε'
ετε πιψεβιω πε εφειρε μμοφ κεραθ'
πη εταφψωπε κατα πεφεικε³⁸⁸

El Salvador me dijo:
-Aquel al que viste sobre el madero alegre y sonriente, es Jesús el viviente. Pero este otro, en cuyas manos y pies fueron introducidos los clavos, es el carnal, el sustituto expuesto a la vergüenza, el que existió según la semejanza”³⁸⁹...

³⁸⁶ *The Letter of Peter to Philip*, 136, 16-22, en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 4, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 242.

³⁸⁷ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de Frederik Wisse, *The Letter of Peter to Philip*, en: *op. cit.*, p. 243.

³⁸⁸ *The Apocalypse of Peter*, 81, 3-23, en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 4, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, pp. 240 and 242.

³⁸⁹ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al inglés de James Brashler, *The Apocalypse of Peter*, en: *op. cit.*, pp. 241 and 243.



La segunda concepción teológica en torno a Cristo es de carácter subordinacionista, pues aunque en ella se concibe a un solo Cristo (como “hijo” del Padre, “restaurador del pléroma y “salvador” de los hombres), lo cierto es que las explicaciones que los gnósticos ofrecen sobre esta hipóstasis tienden, en general, a vincular su existencia con la voluntad del Padre, es decir que le confieren un origen, como puede apreciarse en el siguiente fragmento del *Apócrifo de Juan*, obra gnóstica conservada en tres versiones diferentes entre los códices hallados en Nag Hammadi, además de la versión conservada en el denominado *Codex Berolinensis 8502* (*supra* pp. 53 y 54):

ⲁⲓⲟ ⲁϥⲃⲱⲩⲩⲧ ⲉⲣⲟⲩⲕ ⲉⲛ̅ ⲧⲃⲁⲣⲃⲏⲛ̅ⲱ
 ϩⲙ ⲡⲟⲩⲟⲓⲕ ⲉⲓⲧⲧⲃⲏⲩⲩⲧ
 ⲉⲧⲕⲧⲏⲩ ⲁⲡⲁⲅⲟⲣⲁ ⲧⲟⲕ ⲙⲡⲕⲁ
 ⲙⲕ ⲡⲉϥⲡⲣⲉ
 ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲁⲉ ⲟⲩⲱ [ⲉⲣⲟϥ
 ⲁ]ϥⲕⲡⲟ ⲕⲟⲩⲥⲕ ⲕⲟⲩⲟⲓⲕ
 ϩⲕ ⲟⲩⲟⲓ [ⲕ]ⲉ ⲙⲙⲕⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲕⲉⲓⲕⲉ
 ⲉϥⲩⲏⲩⲱ ⲁⲉ [ⲁⲕ] ⲙⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲕⲟⲃ
 ⲡⲁⲓ ⲕⲉⲟⲩⲱⲣⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲕⲧⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ
 ⲉⲁϥⲟⲩⲱⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ
 [ⲡⲁⲓ] ⲡⲉ ⲡⲉϥⲕⲡ[ⲟ] ⲟⲩⲁⲁⲧϥ
 ⲡⲱⲣⲟⲩⲱⲧ ⲕ̅ [ⲧ]ⲉ [ⲡ]ⲉⲓⲱⲧ
 [ⲡⲟⲩ]ⲟⲓⲕ ⲉⲧⲧⲃⲏⲩⲩⲧ.³⁹⁰

...“El [Padre] miró al interior de Barbeló [la madre –R. S.] por medio de la luz pura -la que rodea al Espíritu invisible y su resplandor- y entonces ella [Barbelo/Madre] concibió de él. Engendró una centella de luz semejante a la luz beata, aunque sin igualar su grandeza. Este es el unigénito del padre materno que se había manifestado, su único vástago, el unigénito del Padre, la luz pura”³⁹¹.

Este último testimonio no sólo da muestra del grado de complejidad alcanzada por algunas doctrinas gnósticas en sus reflexiones teológicas, sino que nos permite comprender la preocupación de los padres nicenos por combatir con la mayor precisión tales doctrinas mediante el empleo de un vocablo capaz de contraponerseles, de ahí, creo yo, el antecedente primero del vocablo consubstancial (ὁμοούσιον) acuñado, no sin debate, en las sesiones del concilio niceno del año 325.

³⁹⁰ *The Apocryphon of John*, II, 6, 5-17, en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 2, James M. Robinson: General editor, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 41

³⁹¹ La traducción que ofrezco al español fue realizada por mí, teniendo en consideración la versión al italiano de Luigi Moraldi, *Apócrifo di Giovanni*, en: *Testi Gnostici*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, *Classici delle religioni, Le altre confessioni cristiane*, 199, pp. 124-164.

CAPÍTULO CUARTO: LAS RAZONES DE LA CONVERSIÓN DE UN IMPERIO.

4.1. La unidad de la iglesia y la unidad imperial: una cuestión de obispos.

En el *Símbolo de fe* formulado por los obispos que asistieron al concilio de Nicea en el año 325 de nuestra era se advierte que una vez terminados de enunciar los dogmas por medio de cánones de fe, se lanza un anatema contra quienes profesen una doctrina en torno al “Hijo” diferente a la acordada en el concilio, como puede apreciarse en la siguiente cita:

Τοὺς δὲ λέγοντας
 “ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν”
 καὶ “πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν”
 καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο
 ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως
 ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι
 ἢ κτιστὸν
 ἢ τρεπτὸν
 ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
 τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ
 καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

“A los que dicen:
 ‘hubo un tiempo en el que él no existía’
 y ‘antes de ser engendrado el no existía’
 y que él resultó de lo no existente.
 O dicen que él es de otra hipóstasis,
 o naturaleza,
 o hecho,
 o variable
 o mutable, el Hijo de Dios,
 a esos anatematiza la católica
 y apostólica iglesia”³⁹².

En el texto anterior no sólo se advierte una gran preocupación por señalar todas las afirmaciones equívocas –desde la perspectiva de la tradición apostólica- en torno a la segunda hipóstasis de la Trinidad, sino que destaca la postura que la iglesia católica adoptó ante quienes profesaron una creencia diferente: la intolerancia, manifiesta a través del anatema, que a decir de Drobner³⁹³ se utilizó para finalizar las decisiones

³⁹² Tanto el texto griego como la traducción al español fueron extraídos de: Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Tr. Victor Abelardo Martínez De Lopera, Barcelona, Editorial Herder, 1999, p. 267.

³⁹³ Hubertus R. Drobner, *op. cit.*, p. 268.

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

doctrinales de todos los concilios con excepción del Vaticano II, en donde se pone término a dicha tradición.

Lo anterior nos ha llevado a plantear la siguiente interrogante: ¿Qué es un anatema y por qué la iglesia católica lo ha utilizado? Respecto a lo primero podemos afirmar que aunque el vocablo es griego no figura en las obras de los más afamados escritores en esta lengua pues ni se le encuentra en la literatura épica griega (como los poemas homéricos), como tampoco entre los dramas trágicos y cómicos, e incluso ha resultado inútil buscarle entre los textos de los filósofos, tanto de aquellos presocráticos como en la obra de Platón y Aristóteles. Y aunque tampoco se emplea el término en la *Septuaginta*, ya se le encuentra en el *Nuevo Testamento*, aunque ciertamente en una sola ocasión, en aquel pasaje evangélico en que el apóstol Pedro niega públicamente sus vínculos con Jesús:

ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο.
καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ
παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ,
Ἄληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ,
καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.
ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ
ὀμνύειν ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν
ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε.³⁹⁴

...“Y él [Pedro -R. S.] otra vez negaba,
y de entonces, al poco rato
los presentes decían a Pedro:
verdaderamente eres uno de ellos,
pues eres un galileo.
Entonces, él lanzó *imprecaciones* y
juró: no conozco aquel
hombre de quien hablan”³⁹⁵.

La ausencia del término tanto en la literatura griega precristiana, así como en la *Septuaginta*, nos hace suponer que el vocablo fue acuñado por los escritores del cristianismo católico, pues la totalidad de las ocasiones en que se emplea este término

³⁹⁴ *Evangelio según Marcos*, 14, 70-71. El texto griego ha sido extraído de edición crítica de José O' Callaghan y José María Bover, *Nuevo testamento trilingüe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 278.

³⁹⁵ La traducción al español fue realizada por mi, tomando en consideración la propuesta por José O' Callaghan y José María Bover, *op. cit.*, p. 278.

en la literatura griega son en documentos provenientes de esta vertiente del cristianismo, principalmente a partir del siglo cuarto, fecha en la que se sitúa el *Símbolo de fe* niceno.

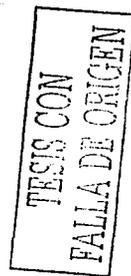
Si bien, el término “anatematizar” ya aparece en los albores de la literatura cristiana como se aprecia en el pasaje citado del *Evangelio según Marcos*, lo cierto es que su significado se irá enriqueciendo paulatinamente hasta adquirir la connotación de “excomunión automática” con que hoy la iglesia católica procede ante quienes incurrir en herejía, apostasía y cisma según se estipula en el derecho canónico de la iglesia³⁹⁶.

A partir del concilio niceno la iglesia católica se arrogó facultades que la colocaban en un estatus de superioridad ante las demás tendencias del cristianismo, pues el anatema no sólo se había lanzado contra Arrio y los que como él no aceptaban la consubstancialidad de las hipóstasis del Hijo y del Padre, sino contra todos aquellos que de una u otra forma se oponían o habían opuesto a alguno de los cánones de fe que integraron la profesión del Credo.

Lo anterior queda evidenciado por la órdenes de destierro³⁹⁷ que el emperador Constantino promulgó contra quienes no aceptaron el *Símbolo de fe*, como fueron los casos de Arrio, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, lo que nos permite apreciar que el anatema con que concluyó el símbolo niceno tuvo un muy eficaz apoyo: la

³⁹⁶ De acuerdo con el derecho canónico hoy vigente en la iglesia, pero cuyos antecedentes se remontan a los albores del siglo IV del que nos ocupamos en la presente investigación, “se llama herejía a la negación pertinaz de la fe divina y católica, o a la duda pertinaz sobre la misma, después de recibido el bautismo. Se llama apostasía al rechazo total de la fe cristiana. Se llama cisma al rechazo a la sujeción al Sumo Pontífice, o de la comunión con los miembros de la iglesia, que le están sometidos” Y todas estas posturas son consideradas delitos contra la religión y la unidad de la iglesia que se penalizan con la “excomunión automática”. Cf. Pinero Carrión, *Nuevo derecho canónico*, México, Sociedad de Educación Atenas y Librería Parroquial de Clavería, 1983. pp. 5; 342, 551-552.

³⁹⁷ La fuente en que se apoya esta aseveración es *La historia de la iglesia* de Sozómeno (XX y XXI) en Philip Shaff, *Nicene and Post-Nicene Father*, Volume II (Socrates, Sozomenus: Church Histories), edited by Philip Shaff and Henry Wace, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1994, p. 255.



intervención del estado, a través de la figura del emperador, para hacer valer disposiciones eclesiásticas.

Lo acontecido entonces nos lleva a preguntarnos ¿Por qué intervino el emperador a favor del cristianismo si años atrás, mediante el edicto de Milán, había proclamado la libertad de cultos? ¿Por qué en la resolución del concilio niceno prefirió apoyar el catolicismo en vez del arrianismo?

En páginas anteriores (*supra* 72-76) he explicado que el controversial documento denominado “edicto de Milán”³⁹⁸ tuvo como primer objetivo procurar la paz mediante la tolerancia en las tierras imperiales en las que recientemente se habían escenificado sangrientas luchas por la sucesión del poder imperial. Pero el susodicho edicto no se conformó con la proclamación de la libertad religiosa, sino que en él se aprecia una disposición sorprendente:

... “Pero, además, en atención de las personas de los cristianos, hemos decidido también lo siguiente: que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse, [...] si apareciese que alguien los tiene comprados [...] que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna, dejando de lado toda negligencia y todo equivoco. [...] Y como quiera que los mismos cristianos no solamente tienen aquellos lugares en que acostumbraban a reunirse, sino que se sabe que también poseen otros lugares pertenecientes, no a cada uno de ellos, sino al derecho de su corporación, esto es de los cristianos, en virtud de la ley que anteriormente hemos dicho mandarás que todos esos bienes sean restituidos sin la menor protesta a los mismos cristianos, esto es, a su corporación, y a cada una de sus asambleas, guardada, evidentemente, la

³⁹⁸ La tradición católica asevera que el documento citado por Eusebio de Cesarea en el libro décimo de su *Historia Eclesiástica* es el afamado “edicto de Milán”, pero varios estudiosos contemporáneos sostienen que el documento eusebiano es, en el mejor de los casos, un *rescriptum*, es decir, un documento parecido a una circular mediante la cual se informaba a los gobernantes de las provincias sobre los acuerdos alcanzados entre los augustos Licinio y Constantino en materia religiosa en aras a la paz en el territorio imperial. Y aunque algunos estudiosos modernos sostienen que el “edicto de Milán” es un plagio del edicto de Galerio, habría que precisar que este último se limita a la prohibición de las persecuciones mientras que en el primero (haya sido un edicto o un *rescriptum*) se percibe un cambio radical en la postura del estado al renunciar a medir la fidelidad de sus súbditos mediante el acto externo de un juramento religioso, poniendo por encima de todo la libertad de conciencia y la obediencia a la ley. Cf. Roberto Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell' impero d' occidente*, Bologna, Istituto di Studi Romani, 1941, pp. 69-72.

razón arriba expuesta: que quienes, como te hemos dicho, lo restituyan sin recompensa, esperen de nuestra benevolencia su propia indemnización. En todo ello deberás ofrecer a la corporación de los cristianos la más eficaz diligencia, para que nuestro mandato se cumpla lo más rápidamente posible y para que también en esto, gracias a nuestra bondad, se provea a la común y pública tranquilidad³⁹⁹.

Con esta medida el cristianismo no sólo recuperaba los bienes que le habían sido confiscados en otros tiempos, sino que formalmente abandonaba las catacumbas para manifestarse abiertamente como, hasta entonces, el resto de las vertientes religiosas.

Pero no habiendo en el erario público suficientes recursos para indemnizar a la "corporación" de los cristianos, el gobierno de Constantino se vio en la necesidad de otorgarles en compensación algunos edificios del estado, tales como las basílicas. Con este acto Constantino no sólo se granjeó la simpatía de los cristianos católicos, sino que propició el golpe de gracia a lo que aún persistía de la estructura política republicana, pues, como bien es sabido, las basílicas constituyeron el centro de reunión para los comicios curiados en donde se elegía a los tribunos del pueblo. Asimismo, al permitir practicar libremente el cristianismo, se daba inicio al paulatino fenómeno de debilitamiento del ejército, pues con la propagación de la nueva religión que exhortaba a la paz y a perdonar al prójimo, los candidatos a enrolarse disminuyeron al pasar de las décadas⁴⁰⁰, mucho después, sin duda, de los límites temporales que abarca la presente investigación.

Los años comprendidos entre el "edicto de Milán" y el concilio de Nicea, no sólo permitieron a Constantino deshacerse de su último contrincante político: el augusto de oriente (Licinio), sino que también le brindaron la oportunidad de comprender que el

³⁹⁹ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* (X, 9-12), Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, pp. 625 y 626.

⁴⁰⁰ Sobre las repercusiones de la política religiosa de Constantino en la institución militar, resultan de gran utilidad los siguientes estudios especializados: Michael Simkins, *The Roman Army from Hadrian to Constantine*, London, 1979; Henry Michael Parker, *The Roman Legions*, Chicago, Ares, 1985.



cristianismo, al que había otorgado estatus de religión tolerada en igualdad que las demás, no constituía una doctrina homogénea aceptada indistintamente por todos los que se preciaban de ser cristianos, sino que, por el contrario, estaba conformada por una multiplicidad de vertientes, cuyos contrastes alcanzaban a disturbar el tan apreciado por él orden público, como pronto le tocó constatar a través de la controversia donatista suscitada hacia el año 314 en el norte de África⁴⁰¹.

Por dichas razones, una vez que Constantino derrotó a Licinio en el año 324, decidió apoyar abiertamente a la más numerosa y mejor organizada de las vertientes del cristianismo: el catolicismo, por lo que el emperador tomó la iniciativa de convocar al concilio de Nicea en el año 325, durante el cual habrían de conformarse los cánones de fe del cristianismo católico.

La convocatoria del primer concilio ecuménico fue iniciativa del emperador Constantino, quien a decir de Eusebio de Cesarea no escatimó recursos para la celebración del mismo. Ambos hechos denotan un especial interés en la celebración del concilio, interés que amerita una explicación dadas las implicaciones colosales de la iniciativa imperial.

Habría que comenzar por lo elemental: Todas las fuentes coinciden en que la conversión formal del emperador se obró mediante bautismo poco antes de su muerte en el año 337 bajo el influjo de los cristianos arrianos, lo que nos permite descartar que el móvil subyacente en la convocatoria del concilio ecuménico de Nicea haya estado sujeto a sus personales convicciones, pues éstas cuando quedaron manifiestas resultaron contrarias al concilio de Nicea. Asimismo, resulta desconcertante la proclamación de la

⁴⁰¹ La comunidad cristiana de Cartago, caracterizada desde la época de Tertuliano por su *modus vivendi* rigorista, se negó a aceptar como cabeza de la comunidad a un obispo cuya reputación se ponía en tela de juicio, en tanto algunos miembros de la comunidad atestiguaban que durante el periodo de las persecuciones en África le habían oído abjurar de la fe para evitar la muerte. El líder de dicho movimiento fue Donato, archidiacono de la región a quien la comunidad otorgó el grado de obispo. El emperador Constantino convocó el sínodo de Arles en el año 314 en donde se condenó a Donato y a sus partidarios.

libertad de cultos en Milán (313) y el franco apoyo a la consolidación de una religión en particular: el cristianismo católico, mediante el concilio de Nicea, por lo que de tales paradojas inferimos que los actos del emperador hayan estado orientados por las conveniencias políticas como a continuación se expondrá.

Nuestra investigación nos ha permitido percatarnos de que tanto en el cristianismo católico como en la estructura imperial romana existe una profunda convicción en las bondades del universalismo en su más elemental significado: la unidad en la diversidad. Pues mientras en los evangelios sinópticos se concluye la narración enfatizando que una vez que el divino maestro resucitó se apareció a sus discípulos para darles una última instrucción:

καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς
ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων,
Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν
οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.
πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα
τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ
ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ
τοῦ ἁγίου πνεύματος.⁴⁰²

...“Y acercándose Jesús

les abordó diciéndoles:

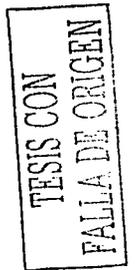
a mí me fue dada toda potestad en
el cielo y en la tierra.

vayan, pues e instruyan a todas
las naciones, bautizándolas en el
nombre del Padre, y del Hijo y
del Espíritu Santo”⁴⁰³.

Por otra parte podemos apreciar que entre los textos de la literatura latina en los albores del periodo imperial se asume como un hecho irrevocable el preclaro destino de Roma, civilizadora de pueblos, como queda manifiesto en la obra de Tito Livio: “Pero tenía que ser, en mi opinión, cosa del destino, el nacimiento de tan grande ciudad y el

⁴⁰² *Evangelio según Mateo*, 28, 18-19. El texto griego ha sido extraído de edición crítica de José O' Callaghan y José María Bover, *Nuevo testamento trilingüe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 173-174.

⁴⁰³ La traducción al español fue realizada por mí, tomando en consideración la propuesta por José O' Callaghan y José María Bover, *op. cit.*, pp. 173-174.



comienzo de la mayor potencia después de la de los dioses”⁴⁰⁴, y poco más adelante el célebre historiador atribuye a Rómulo, el legendario fundador de Roma, la siguiente sentencia: “Ve y anuncia a los romanos que es voluntad de los dioses que mi Roma sea la capital del orbe”⁴⁰⁵.

Ambas posturas fundamentaron sus actos en la idea de una “misión” en aras al bien de todos los pueblos: la de los cristianos fue la de evangelizar, mientras que la del imperio fue la de civilizar; pero entonces dichas “misiones” resultaban excluyentes por sus implicaciones prácticas, pues mientras la civilización romana implicaba una serie de instituciones de las que se esperaban conductas específicas, como el teatro, el circo, las termas, etc.; la evangelización conllevaba un cambio en el *modus vivendi* de los conversos y con ello el rechazo a las instituciones romanas en las que se exaltaban acciones contrarias a la doctrina católica —como las luchas de gladiadores, por ejemplo—. Este rechazo abierto por parte de los católicos hacia algunos elementos de la “civilización” romana, fue lo que llevó al estado romano a asumir una postura intolerante y hostil en contra del cristianismo por un espacio aproximado de trescientos años, hasta que mediante el edicto de Milán concedió a los cristianos el derecho de practicar su fe, lo que para algunos como Edward Gibbon (pero no para nosotros, como tendremos ocasión de explicar más abajo) significaba que de manera tácita el gobierno imperial había renunciado a su “misión”, con lo que se anunciaba el cenit de Roma como potencia: “Por el mismo tiempo en que Constantino sancionó legalmente el establecimiento eclesiástico, instituyó en el imperio romano el equilibrio esmerado de la potestad civil y militar. La emulación, y a veces la discordia que solía reinar entre profesiones de intereses tan opuestos y modales incompatibles, acarrearba resultados ya

⁴⁰⁴ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos Nº 144, 1997, p. 171.

⁴⁰⁵ Tito Livio, *op. cit.*, p. 193.

ventajosos, ya perjudiciales [...]; y así esta partición de Constantino debilitó la pujanza del estado para afianzar el sosiego del monarca⁴⁰⁶.

Durante nuestra investigación hemos podido percatarnos de la asombrosa habilidad política de Constantino, quien a nuestro juicio no renunció a la misión civilizadora de su imperio como señalara Gibbon, sino que la transformó para aprovechar el influjo de la cada vez más popular y mejor organizada religión cristiana. Para la exitosa realización de su plan, Constantino debió consolidar su figura entre los cristianos católicos, los que deberían de aceptarle como algo más que el emperador benefactor de la cristiandad: un líder con igual dignidad que los apóstoles como se aprecia en el siguiente relato de Eusebio de Cesarea:

...“De aquí que, tras haber invitado [Constantino –R. S.] en cierta ocasión a unos obispos a un banquete, emitiera, con buen acuerdo, la opinión de que él también era obispo, expresándose casi con estas palabras ante nuestros propios oídos: «Mientras vosotros sois obispos de lo que está dentro de la iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de lo que está afuera». Al tomar decisiones en consonancia con sus palabras, practicaba un ejercicio episcopal sobre todos los vasallos, y exhortaba, con cuanta fuerza era capaz, a seguir una vida de religiosidad⁴⁰⁷.”

Lo anterior nos hace suponer que el emperador Constantino no tenía interés en el liderazgo en materia religiosa, es decir, en cuestiones de teología, pues de ésta entendía poca cosa; por el contrario, suponemos que reclamaba para sí el título de obispo por las implicaciones inmediatas del mismo, entre las que sobresale la obediencia que la comunidad profesa a sus obispos, ya que éstos habían sido instaurados por los apóstoles,

⁴⁰⁶ Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, tomo II, Madrid, 1984, Ediciones Turner, pp. 227-228. Desde nuestro punto de vista la postura que asume Gibbon con tan categórica declaración, no sólo imposibilita al estudioso de la edad media hablar de una persistencia de estructuras entre la historia de Roma antigua y la instauración de los reinos germánicos, sino que arbitrariamente ignora el desarrollo de la historia bizantina y su influencia entre los pueblos eslavos.

⁴⁰⁷ Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, (IV, 24), Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos N° 190, 1994, pp. 348-349.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

quienes a su vez habían recibido su potestad por parte del Hijo de Dios. De tal suerte Constantino consolidaba mediante el simbolismo su poder.

Asimismo, podemos advertir en el texto de Eusebio un interesante paralelismo entre el apóstol Pablo y el emperador Constantino, pues ambos se convierten a la fe de los cristianos mediante la intervención directa de Dios, y no por la mediación de la doctrina; Pablo se autodenominó “apóstol de los gentiles” (εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος), pues su ministerio se encaminó a la conversión de los pueblos ajenos al judaísmo, por su parte Constantino reclamó para sí el título de obispo, aseverando que Dios le había conferido el ministerio de atender a los “de afuera” (θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην), es decir, a todos aquellos aún ajenos a la fe cristiana en su vertiente católica. Vale la pena recordar lo ya expuesto en páginas previas (*supra* pp. 139-142) respecto a la gran relevancia que la tradición católica confirió a las personas de los apóstoles, pues se les consideraba depositarios de una verdad y una misión provenientes de Dios a través de Jesucristo y transmitida a las siguientes generaciones mediante la instauración de las jerarquías de la iglesia: *Traditio ab Apostolis*.

Dicha tradición no sólo no era aceptada, criticada y combatida por los gnósticos (*supra* pp. 139-142), quienes empleaban el vocablo “discípulo” (μαθητής) para referirse a los seguidores de Cristo, independientemente de si estos fueran hombres o mujeres, sino que contrastaba substancialmente con la noción de “tradición” que entonces empleaban los antiguos romanos, pues en la totalidad de los casos en que pudiera hablarse de “tradición”, ésta siempre se remitía a la voluntad humana, pues había sido instaurada por algún hombre y no por Dios mismo como acontecía en el cristianismo católico. Sin duda las implicaciones que hemos revisado pudieran ser suficientes para favorecer la fe de los cristianos como hemos ya apreciado que

Constantino hizo mediante el edicto de Milán, pero también es cierto que Constantino no se limitó a la tolerancia religiosa sino que intervino de manera directa en la consolidación del cristianismo en su vertiente católica, lo que nos lleva a suponer que el emperador visualizó aún más conveniencias de las hasta ahora mencionadas, por lo que en las siguientes líneas exploraremos el complejo escenario de las conveniencias políticas en la conversión de un mandatario.

4.2. De las convicciones religiosas a las conveniencias políticas: Constantino y la nueva noción de imperio.

Cuando el emperador Constantino afirmó que Dios le había instaurado como “obispo de los de afuera”, denotaba un preciso conocimiento de la instancia episcopal, pues se alcanza a apreciar en la frase su interés en recibir parcialmente (metafóricamente) dicha investidura, pues supongo que Constantino debía tener conciencia de que para alcanzar el rango de obispo en la comunidad católica se requería haber sido ordenado anteriormente sacerdote y por lo mismo haberse consagrado al servicio de Dios. Pero el emperador no sólo no fue ni obispo, ni sacerdote, sino que su conversión sólo aconteció en el lecho de muerte y, si atendemos la noticia de Eusebio de Cesarea,⁴⁰⁸ habría que admitir que el emperador fue bautizado en la herejía arriana por haber recibido el sacramento del obispo de Nicomedia, Eusebio, líder de los arrianos tras la muerte del heresiarca.

Lo anterior nos ha llevado a varias interrogantes, entre las que abordaremos en primer lugar las siguientes: ¿Por qué el emperador Constantino se presentaba entre los

⁴⁰⁸ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, en: *op. cit.*, IV, 60-64, pp. 382-387.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

líderes de la cristiandad católica como un obispo? ¿Por qué no se convirtió Constantino a la fe que tanto ayudó a consolidar?

Respecto a la primera pregunta, alcanzamos a percibir las siguientes razones: en primer lugar advertimos que cuando Constantino se autonombra obispo lo hace afirmando que la potestad le había sido conferida directamente por Dios y no, como sucedía normalmente, por los hombres. Esto encuentra un antecedente directo en los albores de la misión apostólica, en aquellos años en que Pablo perseguía a los cristianos hasta que Dios le apartó de sus equívocos afanes y le envió a predicar entre los gentiles, sin que ninguno de los apóstoles le hubiera ratificado, como el propio Pablo lo narra a los galatas:

ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἰφορίσας
 με ἐκ κοιτίας μητρός μου καὶ
 καλέσας διὰ τῆς χάριτος
 αὐτοῦ ἀποκαλῦσαι τὸν υἱὸν
 αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα
 εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς
 ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ
 προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι,
 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα
 πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους,
 ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ
 πάλιν ὑπέστρεψα εἰς
 Δαμασκόν...

... Ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν
 εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν
 ποτε ἐπόρθει.

“Pero cuando lo quiso Dios, quien me había reservado para sí desde el seno de mi madre, y quien me llamó por su gracia, para revelar su Hijo a través de mí, para que le predicase entre los gentiles, por su puesto que no tomé consejo de entre los mortales, ni subí a Jerusalén para ver a quienes me precedían en el apostolado, sino que me retiré a Arabia y de ahí me regresé otra vez a Damasco...”

...El que antes nos perseguía ahora predica la fe que antes destruía”.

De tal suerte que Constantino no rinde cuenta de sus actos pues él, al igual que Pablo, había sido destinado por Dios a una misión específica.

Por otra parte, Constantino emplea el vocablo “obispo”, y no algún otro, por las connotaciones que éste poseía en los albores del siglo IV, particularmente las de líder y autoridad máxima de la comunidad. Y si bien ya había por aquellos años centenares de

obispos ninguno afirmaba, como lo hacía Constantino, haber sido constituido directamente por Dios. Por lo que se puede inferir que Constantino no sólo buscaba el reconocimiento dentro de la comunidad sino el liderazgo en ella, aunque evitando las responsabilidades en materia teológica, con lo que así se justifica la expresión “de los de afuera”.

En el siglo IV la autoridad de los obispos era incuestionable, pues generaciones de intelectuales católicos la habían fortalecido desde la generación de los “padres apostólicos” como podemos apreciar en el siguiente fragmento de la *Epístola a los Esmirniotas* de Ignacio de Antioquia:

Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις: τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσει τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεῖσθω, ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὔσα ἢ ᾧ ἂν αὐτός ἐπιτρέψῃ. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστός Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστὶν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν: ἀλλ’ ὁ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλές ᾗ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.⁴⁰⁹

... “Seguid todos al obispo, Así como Jesucristo al Padre; y al colegio de ancianos [presbiteros] como a los apóstoles; y respecto a los diáconos reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Pero, sin el consentimiento del obispo, que nadie haga nada en cuanto atañe a la iglesia. Sólo se tendrá por válida aquella eucaristía celebrada por el obispo, o por quien haya sido por él autorizado. Donde se encontrare el obispo, allí se reúna la muchedumbre, tal y como donde se encontrare Cristo, Jesús, allí se halla la universal [católica] iglesia. No es lícito, sin la presencia del obispo bautizar ni celebrar la eucaristía. Por el contrario, aquello que él aprobare es lo agradable a Dios, a fin de que todo lo que hicieris sea seguro y válido.”⁴¹⁰

Si bien lo anterior es muestra suficiente de la autoridad emanada de la instancia episcopal, también es testimonio de las múltiples responsabilidades del obispo, lo que nos permite una vez más comprender la postura del emperador Constantino, quien

⁴⁰⁹ El texto griego fue extraído de Ignacio de Antioquia, *Epístola a los Esmirniotas*, en: *Padres apostólicos*, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 493.

⁴¹⁰ La traducción al español fue realizada por mi tomando en consideración la propuesta por Daniel Ruiz Bueno en *op. cit.*, p. 493.

quería se le reconociese como autoridad, pero sin las responsabilidades específicas de ésta, al menos en materia puramente religiosa.

A nuestro juicio, Constantino asumió sólo aquellas tareas propias de un obispo católico en la medida en que ellas convenían a su gobierno, por ejemplo, la fundación de nuevos templos para el culto comunitario le permitió fortalecer su proyecto de adecuación entre la misión civilizadora del imperio y la misión evangelizadora del cristianismo, llegando alcanzar magistrales resultados, entre los que destaca la fundación de una nueva *civitas*, elemental en la construcción de la nueva noción de imperio. El ejemplo más claro de esto último lo constituye el célebre hecho de haber abandonado Roma como capital del imperio, trasladando ésta a las tierras de la antigua colonia megarense: Bizancio.

Es sitio común entre los historiadores explicar el traslado de la capital en términos de beneficios económicos y militares⁴¹¹, y aunque no me parecen despreciables las razones que se esgrimen a favor de posturas tan materialistas, no obstante las considero insuficientes, pues si lo que se buscaba con el cambio de capital era una mejor ubicación habría entonces que admitir que Bizancio no era la mejor de las opciones, además del alto costo económico que significó para las finanzas imperiales el transformar la modesta polis griega en la capital de un imperio cuya primer lengua era el latín, y sólo en segundo plano el griego, lengua de los naturales de aquellas tierras.

Me parece que los esfuerzos invertidos en Bizancio van más allá de las razones económicas, se trata, hasta donde puedo visualizar, de un proyecto más importante, mismo que habría de consolidar una propuesta política: independizar el poder imperial del senado y del ejército, es decir, centralizar el poder en una sola persona.

⁴¹¹ Entre quienes adoptan tal postura: Roberto di Paribeni, *op. cit.*, pp. 109-111.

La antigua capital, Roma, había sido escenario de múltiples golpes de estado, pues en ella mandaba un polarizado senado mientras los militares no se desesperaran e impusieran mediante las armas algún emperador marioneta -siempre dispuesto a continuar garantizando el pago y prestaciones sociales al ejército-. Roma era, además, la ciudad de todos los dioses, pues en ella convergían todos los cultos, desde los antiguos penates hasta las religiones aprendidas por los soldados durante su estancia en los sitios de guerra tanto en el oriente: Egipto y Persia, como al norte del Rin y del Danubio. Constantino necesitaba una nueva estructura, y suponemos que optó por las tierras helenizadas por encontrarse en ellas una presencia más sólida del cristianismo, por lo que aumentaban las posibilidades de éxito de su proyecto. Escogió para la fundación de su capital la sección europea del estrecho del Bósforo, en contraposición al sitio en que Diocleciano había décadas atrás establecido su capital: Nicomedia, en el extremo asiático del Bósforo. Aunque hubiese representado un ahorro superior a los doce millones de denaros⁴¹² establecerse en Nicomedia, suponemos que prefirió asumir el cuantioso gasto por las siguientes razones: El fundador de la tetarquía, Diocleciano, practicó una política intolerante en materia religiosa, pues fue él quien decretó las más grandes persecuciones en contra de los cristianos, además de haber instaurado en la nueva capital los cultos religiosos más significativos de los practicados en Roma, es decir, aquellos que la tradición atribuye al legendario segundo rey de los romanos: Numa Pompilio.

Constantino necesitaba ciertamente fijar la nueva capital en una buena posición estratégica, pero también necesitaba que en ella la oposición al cristianismo fuera mínima. Quizá por ello, escogió la población de Bizancio, cuyos orígenes como asentamiento poblacional se remontan al fenómeno de la “gran migración griega”

⁴¹² Cf. Edward Gibbon, *op. cit.*, vol. II, p. 214.

durante el periodo arcaico, con mayor precisión podríamos decir que Bizancio fue una colonia megarense fundada alrededor del siglo VII antes de nuestra era⁴¹³.

Constantino tuvo la oportunidad de levantar una majestuosa ciudad, habiendo seleccionado cuidadosamente los edificios públicos que en ella se albergarían y que serían modelo para la construcción de nuevos asentamientos poblaciones. En la recién fundada capital se advierte que, a diferencia del resto de las ciudades romanas, se habían construido *ex profeso* varios edificios para el culto cristiano: La iglesia católica no sólo había recibido indemnizaciones de todo aquello de lo que fue despojada durante los tiempos hostiles a la cristiandad, sino que ahora se edificaban majestuosos edificios destinados desde un principio a la propagación de su fe desde la nueva capital, por lo que no sólo no nos parece exagerado calificar a Bizancio como la "Ciudad de Dios"⁴¹⁴ (*Civitas Dei*), sino que consideramos que tal cosa era imprescindible para la consolidación del proyecto político de Constantino: la instauración de un imperio universal a imagen y semejanza del reino de los cielos, como explicaremos a continuación.

Al ser considerado Constantino como un obispo, aunque esto fuera a nivel metafórico, se le confiere liderazgo dentro de la comunidad cristiana, dicho liderazgo se traducía en un tipo de autoridad incuestionable, por encima de toda opinión, por lo que resulta comprensible los esfuerzos del emperador por cristianizar su imperio, pues así convergerían en su persona tanto la autoridad religiosa como la autoridad secular. La

⁴¹³ A propósito del fenómeno de la "gran migración griega" resulta de gran utilidad el estudio de Narciso Santos Yanguas, *La colonización griega: comercio y colonización de los griegos en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1980.

⁴¹⁴ Aunque algunos historiadores han encontrado evidencia entre las lacónicas noticias de los antiguos respecto a la presencia de algunos rasgos de la gentilidad en la fundación de Constantinopla, la auténticamente relevante es la ausencia de los colegios sacerdotales, del culto a la diosa Vesta; así como de un templo capitolino. Todos ellos sustituidos por las basílicas de nueva planta dedicadas a santos y mártires de la cristiandad.

imagen del emperador se percibe entonces entre los cristianos como la del brazo de Dios, cuya misión en la tierra es la de hacer valer la voluntad divina en todos los pueblos y por todos los tiempos, como con agudeza advierte Martín Gurruchaga:

...“Por su parte el emperador romano ocupa un puesto de primera magnitud. Entra en la dialéctica trinitaria, pues representa en la práctica la encarnación de la función mediadora del Lógos. El emperador es mediador entre la *ecúmene* y Dios. Su papel mesiánico, su ejercicio legislativo, sacerdotal, didascálico y polemológico, más su halo de virtudes innatas (derivadas de ser imagen) y adquiridas (derivadas de su imitación), constituyen la más rotunda sacralización”⁴¹⁵.

Esta asombrosa adecuación entre política y religión no se había conseguido en ningún momento previo de la historia grecorromana, ni siquiera a través de la apoteosis implícita en el culto al emperador. Ahora existían elementos convincentes, en el ámbito de la analogía, para obedecer incondicionalmente al emperador, lo único que restaba era que la población del imperio asumiera como válida dicha ecuación, para lo cual era menester fortalecer la posición del cristianismo.

Para lograr esto último el emperador Constantino inició la construcción de nuevos templos para el culto cristiano, entre los que destacan los edificados en la región palestina, no sólo porque en dicha tierra predicara el divino maestro, Jesús, Hijo de Dios, sino porque de ella salieron a la luz reliquias que conmovieron a la cristiandad entera y que se convirtieron entonces en pruebas fehacientes de la historicidad de los eventos recordados y difundidos por los católicos, y del reciente interés del estado romano, como fue el caso de la crucifixión.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁴¹⁵ Cf. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos N° 190, p. 92.

Célebre fue el hallazgo del madero en que fuera Jesús crucificado, así como del lugar preciso del suplicio, e incluso del sitio en que naciera el redentor de la humanidad: la cueva en Belén. Según nos informa Martín Gurruchaga⁴¹⁶, a mediados del siglo IV ya se veneraban reliquias del *lignum Crucis* en diferentes localidades de Europa, particularmente de la región occidental en donde el cristianismo era un tanto menos difundido que en el oriente.

Finalmente, valdría la pena recordar respecto a la fundación de estos templos en los “santos lugares”, así como el hallazgo del madero, que en la realización de este proyecto intervino activamente la controversial madre del emperador, Elena Augusta, a quien la tradición católica ha convertido en santa, mientras algunos modernos insinúan que fue precisamente ella quien armó todo el complot en contra de Fausta, consorte de Constantino, hasta que éste cedió ante la presión materna y mandó asesinar a su esposa⁴¹⁷. Lo relevante respecto a Elena es que su papel en la historia sería análogo al de María, madre de Jesús, pues de acuerdo a la tradición católica iniciada por Eusebio de Cesarea⁴¹⁸, Elena fue abnegada, devota y comprensiva del altísimo ministerio de su hijo: la difusión de la verdad revelada. Todo esto debe sumarse a la popularidad y éxito de la familia imperial, lo que sin duda facilitaba la instauración de la nueva dinastía, cosa ya poco común entre los emperadores puestos y depuestos a arbitrio del ejército.

Ahora bien, respecto a la segunda pregunta, aquella vinculada con la dilación del bautismo del Constantino hasta el lecho de muerte, aunque podríamos sumarnos a la posición de los historiadores modernos de la iglesia considerando que la dilación del

⁴¹⁶ Cf. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Introducción traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos N° 190, p. 292.

⁴¹⁷ Cf. Timothy David Barnes, *Constantine and Eusebius*, Massachussets – London, Harvard University Press, 1981, pp. 218-223.

⁴¹⁸ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, III, 41-47, pp. 299-304.

bautismo era una práctica normal en aquellos tiempos⁴¹⁹, en tanto que se estimaba que el bautismo borraba toda culpa pasada por lo que lo más conveniente era posponer hasta la cercanía de la muerte la práctica de este sacramento; nosotros preferimos explorar otros motivos en la dilación del bautismo.

La postura asumida por Constantino en Milán le aseguraba al emperador la simpatía de todo su pueblo, en tanto que no se atentaba contra los intereses específicos de algún sector de la sociedad, por lo que suponemos que una temprana conversión del emperador habría causado desequilibrio en la sociedad y quizá movimientos de reacción en su contra, sólo así podemos explicar por qué Constantino consintió en que se le representara bajo una iconografía gentil tanto el arco del triunfo que se erigió en su honor en Roma, como en las monedas acuñadas con su efigie: el sol invicto.

A lo anterior podemos añadir otra razón: si Constantino se hubiera convertido al cristianismo católico hubiera debido plegarse no sólo a la profesión de una fe específica, sino que en lo práctico debía de vivir de acuerdo con las normas de conducta por las que se regía la comunidad. Lo que situaba al emperador en una relación de subordinación, debiendo ceñirse a las especificaciones dictadas por su obispo. Constantino no podía ser un subordinado de nadie, ni le convenía en lo práctico acatar la vida de perdón y amor al prójimo que profesaba la iglesia por él protegida, pues es de todos conocido que cuando el emperador tuvo que ejercer la fuerza no vaciló en hacerlo, llevando incluso sus actos a una total contraposición con la doctrina católica: mató; mintió y coqueteó con la fe de los gentiles siempre que le fue necesario.

Constantino no sólo no debía quedar supeditado a nadie en la tierra, por el contrario él debía estar a la cabeza de todas las hasta entonces reconocidas autoridades,

⁴¹⁹ Cf. José Bueno Ortuño, *La caída del Imperio Romano*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S. A., Colección: el ocaso de los imperios, 1970, p. 95.

incluyendo a las del ámbito religioso. De esta realidad política derivó algunos años más tarde lo que algunos historiadores contemporáneos especializados en el imperio bizantino han denominado: *Bizantine Commonwealth*⁴²⁰, mientras otros hablan del Cesaropapismo⁴²¹. En ambos casos los estudiosos coinciden en que la iglesia católica quedó subordinada en su extremo oriental al emperador bizantino, mientras que en las tierras occidentales la iglesia cobró mayor preponderancia hasta sustituir a la instancia del emperador como líder, particularmente cuando el imperio fue invadido por los pueblos germanos y los hunos, quienes en breves décadas aniquilaron la estructura imperial, sustituyéndola por las nuevas monarquías de origen “bárbaro”, las que paulatinamente se convirtieron a la fe católica a lo largo de los siglos V y VI.

4.3. El emperador Constantino: defensor de la ortodoxia cristiana y enemigo de los heterodoxos.

Si bien el emperador Constantino favoreció a la cristiandad entera mediante el edicto de Milán del año 313, lo cierto es que durante las siguientes dos décadas el emperador acotó su generosidad y brindó su amplio apoyo a una sola vertiente del cristianismo: el catolicismo. En las siguientes líneas intentaré explicar las razones por las que el favor imperial sólo benefició a los católicos, así como también intentaré dilucidar la posición de los movimientos gnósticos en los años en torno al concilio de Nicea.

⁴²⁰ Garth Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in late Antiquity*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, pp. 100-137.

⁴²¹ Зинаида Владимировна Удалъцова, *Византийская култура*, Москва, Наука, 1988, cc. 12-77. Transcripción y traducción [= Zinaida Vladimirovna Udaltzova, *Cultura bizantina*, Moscú, Ciencia, 1988, pp. 12-77].

No resultaría extraño que Constantino, como los anteriores emperadores, no entendiera las diferencias entre los cristianos durante sus primeros años como augusto, razón por la que en el edicto de Milán no hace distinción alguna entre ellos. Pero sus afanes políticos le obligaron muy pronto a notar que sus ambiciones por ser reconocido como autoridad entre los cristianos no encontrarían iguales resultados entre las múltiples vertientes entonces en boga entre ellos; pues como ya he evidenciado en capítulos anteriores, entre los cristianos hubo grupos gnósticos que no sólo cuestionaban el liderazgo de los apóstoles, sino de manera más amplia refutaban toda autoridad y ley en la tierra. Ciertamente que a Constantino no sólo no le resultaban de utilidad tales vertientes anárquicas sino que más le convenía evitar a toda costa su proliferación.

Entre los textos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi han llegado claros testimonios sobre las tendencias anárquicas entre estas vertientes del cristianismo, tal es el caso del *Apocalipsis de Adán*, de la *Sabiduría de Jesucristo*, de la *Hipóstasis de los arcontes* y de *Eugnosto Beato*, obras en las que en reiteradas ocasiones se enfatiza que los gnósticos no obedecen a ningún rey en esta tierra, por lo que se autodenominaban “la generación que no tienen rey sobre ella” (ϮϮⲉⲕⲉⲗ ⲛⲕⲁⲧⲣ̅ ⲣ̅ⲣⲟ ⲉϮⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲥ ⲕⲱ) como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

ϮϮⲉⲕⲉⲗ ⲗⲉ ⲛⲕⲁⲧⲣ̅ ⲣ̅ⲣⲟ
 ⲉϮⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲥ ⲕⲱ
 ⲙⲙⲟⲥ ⲕⲉ ⲁⲡⲕⲟⲩⲧⲉ ⲥⲱⲧⲓ ⲙⲙⲟϥ
 Ϯⲓ ⲕⲓⲉⲱⲕ ⲧⲏⲣⲟϥ⁴²²

... “Pero la generación que no tiene
 rey sobre ella
 dice que Dios la escogió de entre
 todos los eones”⁴²³...

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

⁴²² El texto copto fue extraído de *Apocalypse of Adam*, 82, 19-22, en: *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, General Editor: James M. Robinson, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 188.

⁴²³ La traducción del copto al español fue realizada por mí teniendo en consideración la realizada al inglés por George W. MacRae en *Apocalypse of Adam, op. cit.*, p. 189.

Es claro que tan indómita raza no convenía a los planes del emperador, razón por la que Constantino se inclinó hacia la vertiente del cristianismo cuya doctrina mandaba a los creyentes a ser respetuosos a todas las autoridades, ésta fue el cristianismo católico.

Para fortalecer el catolicismo, pero también para presentarse como líder y benefactor del mismo, Constantino convocó a los obispos del oriente y occidente al primer concilio ecuménico, celebrado en la localidad de Nicea durante el año 325 para obtener de ellos una formulación clara y precisa de los cánones de fe del cristiano. Con respecto a esto último habría que señalar que siendo el concilio una iniciativa del emperador habría que suponer una *intentio* tras la misma; imagino que la primera preocupación de Constantino consistía en lograr la homogeneidad doctrinal en la mejor organizada de las vertientes del cristianismo para imponer, posteriormente, sus cánones de fe a todos los que se denominaban cristianos como evidenciaremos más adelante. Por el momento señalemos la primera implicación de la solicitud imperial: se trataba de adecuar en conceptos las declaraciones bíblicas en torno a Dios, con el primordial objetivo de “proteger el sentido de un texto frente a erróneas interpretaciones”⁴²⁴, con lo que se advierte una subordinación de las cuestiones de la fe a estructuras conceptuales. No es de extrañar que en el seno de la reunión episcopal haya habido desacuerdo, dando paso a formulaciones teológicas diferentes respecto a la persona del Hijo, lo que me conduce a la misma conclusión que a Henri Rondet, teólogo católico: “El arrianismo es una herejía de intelectuales”⁴²⁵ donde “la cristología de Arrio es una consecuencia de su doctrina trinitaria”⁴²⁶.

⁴²⁴ Peter Hünermann, *Cristología*, Versión castellana de Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1997, p. 195.

⁴²⁵ Henry Rondet, *Historia del dogma*, Barcelona, Herder, 1972, p. 85.

⁴²⁶ Henry Rondet, *op. cit.*, p. 85.

Desde el siglo cuarto hasta nuestros días ha sido un lugar común entre los historiadores reducir la problemática nicena a la controversia arriana, lo que nos parece una posición simplista, pues como bien señalara Henri Rondet, la cristología de Arrio es consecuencia de una concepción diferente de la Trinidad, razón por la que el símbolo niceno no se circunscribe a la formulación de cánones en torno a la hipóstasis del Hijo, sino que abarca a cada una de las personas de Dios, e inclusive se enfatiza la autoridad de “la católica y apostólica iglesia” (ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία).

Si bien es cierto que en el concilio niceno varios se opusieron a la formulación de los cánones de fe en torno al Hijo, también es cierto que el emperador Constantino no vaciló en exiliarles, con lo que quedaba lo suficientemente claro que el interés del emperador radicaba en la homogeneidad de la doctrina, misma que se constituyó en ortodoxia, es decir en el elemento con el que el emperador podía exigir a sus súbditos cristianos apego a las formulaciones nicenas so pena de incurrir en la dañina heterodoxia, amenazadora de la paz social; nosotros diríamos que la amenaza de la heterodoxia consistía más bien en no poder visualizar en el emperador una autoridad moral y menos religiosa.

Lo primero que habría que advertir es que si la finalidad del concilio radicó en adecuar en conceptos las declaraciones bíblicas en torno a Dios para evitar equívocas interpretaciones del mismo, entonces se parte del falso supuesto de que la cristiandad entera reconoce los mismos textos como sagrados, pues como ya he tenido oportunidad de evidenciar, algunos grupos gnósticos no sólo negaban la trascendencia de la *Biblia* sino que en contraposición habían organizado su propio canon, mientras que otros simplemente negaban la validez de todo documento escrito, como se evidencia en el siguiente fragmento:

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ⲁⲗⲗⲁ

ⲥⲉⲛⲁⲩⲱⲩⲉ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ
 ⲩⲱⲁ ⲛⲓⲕⲟⲩ ⲛⲛⲉⲱⲓⲛⲉ ⲛⲉ ⲛⲓⲩⲁⲥⲉ
 ⲉⲩⲁⲩⲁⲣⲉⲗ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲛⲉ ⲛⲓⲕⲩⲧⲉ
 ⲛⲛⲉ ⲛⲉⲱⲓⲛⲉ ⲙⲓⲡⲟⲩⲗⲓⲧⲟⲩ ⲉ
 ⲛⲓⲩⲱⲩⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲥⲉⲣⲗⲛⲟⲉⲧ' ⲁⲛ⁴²⁷

... “Por el contrario,

ellos [los hijos de Set –R.S] serán reconocidos hasta por los grandes eones, ya que las palabras que ellos han conservado del Dios de los eones no han sido consignadas en un libro ni se han escrito”⁴²⁸.

Pero así como habían grupos de cristianos gnósticos que no aceptaban la autoridad de la *Biblia*, habían muchos más grupos que disentían de la teología católica, pues algunos no admitían la noción de Trinidad, otros no aceptaban la idea de que Dios fuera el creador del universo, y otros más negaban que Jesús fuera el Cristo, como ya he tenido oportunidad de evidenciar en el capítulo tercero de nuestra investigación. Si bien todo esto me permite afirmar que Constantino no tenía interés en el desarrollo de las demás cofradías cristianas, y menos aún de aquellas que cuestionaban las autoridades religiosas y seculares, podemos además comprobar que el emperador atacó, no obstante el edicto de Milán, las vertientes cristianas gnósticas adversas al catolicismo.

Aunque la misma convocatoria para la celebración del concilio niceno puede considerarse como un atentado contra la tolerancia religiosa proclamada años atrás en Milán, nos avocaremos en las siguientes líneas a evidenciar la postura que el gobierno de Constantino adoptó frente a los movimientos gnósticos tras la conformación de los cánones de fe nicenos.

Según el testimonio de Eusebio de Cesarea, una vez concluido el concilio niceno el emperador Constantino se aplicó a la tarea de difundir los cánones de fe católicos como norma doctrinal entre todos los cristianos. El historiador de la iglesia transcribe

⁴²⁷ Nag Hammadi Codex V, 5: *Apocalypse of Adam* [85, 1-6] en: *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Volume 3, General editor: James M. Robinson, Leiden Boston Köln, Brill, 2000, p. 193.

⁴²⁸ La traducción que ofrezco de manera paralela al copto ha sido realizada por mí.

con inigualable celo la carta que el emperador Constantino envió por todas las provincias del imperio hacia el año 326; en la actualidad, la gran mayoría de especialistas protestantes y católicos coinciden en que la carta es un documento fidedigno, por lo que resulta de gran utilidad las siguientes secciones de la misma:

“El Vencedor Constantino, Máximo, Augusto, a los herejes:

Reconeced ahora, por medio de esta disposición de ley, oh novicianos, valentinianos, marcionitas, paulinitas, y los llamados catafrigos; en suma, todos los que configuráis las herejías a tenor de vuestras particulares asambleas, reconoced, digo, en cuántas mentiras se ha enredado vuestra vanidad, y hasta que punto hállese vuestra doctrina infectada de perniciosas ponzoñas, de manera que por vuestra culpa se tuercen los sanos hacia la enfermedad [...]

[...] Sabidó es que una larga tolerancia hace que aun los sanos se contagien como por efecto de un morbo deletéreo. ¿Por qué motivos no cortamos cuanto antes con expresiones públicas de reprobación las raíces, digámoslo así, de tamaña improbidad?

Pues bien, como ya no es posible soportar más tiempo ese desbarajuste que nace de vuestra iniquidad, por la presente ley prohibimos que tenga cualquiera de vosotros en adelante la osadía de celebrar asambleas. Por ende hemos ordenado que se requisen todos vuestros edificios en los que hacéis las asambleas, y hacemos llegar nuestra solicitud tan lejos que no solamente en público, pero ni en casa particular, ni en cualesquiera lugares de derecho privado, puedan llevarse a cabo los conciliábulo de vuestra supersticiosa demencia.

Esto no empece algo que es cosa en verdad hermosa: todos los que estáis realmente interesados en la verdadera y pura religión, id a la Iglesia Católica y participad de su santidad, por cuyo medio también podréis haceros de la verdad⁴²⁹.

La cita anterior nos permite constatar la demagogia imperial y su grado de intolerancia hacia los gnósticos y demás vertientes del cristianismo ajenas al catolicismo, pero ajenas también a los principios de autoridad tan requeridos por un emperador ansioso de centralizar el poder.

⁴²⁹ Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos N° 190, 1994, pp. 328-329.

Los pasos dados por Constantino en aras al fortalecimiento de la instancia imperial condujeron a la aceptación generalizada de la centralización del poder en una sola persona, el emperador, representante de Dios en la tierra. Pero para que dicha política pudiera arraigarse y no fuera una moda pasajera fue necesario continuar con una política de fortalecimiento del cristianismo católico, lo que conllevó a la manifiesta intolerancia religiosa tanto hacia la fe de los gentiles como hacia las vertientes del cristianismo opuestas al catolicismo.

No obstante el fortalecimiento del catolicismo bajo el gobierno de Constantino, así como el debilitamiento de las otras congregaciones cristianas mediante disposiciones gubernamentales, entre estas últimas se organizaron importantes movimientos de resistencia, mediante los cuales se cuestionaban las disposiciones adoptadas en el concilio de Nicea. Si bien la tradición católica ha tildado de heréticos a dichos movimientos, nosotros no podemos dejar de advertir en ellos un fuerte influjo de las comunidades gnósticas mejor organizadas. Entre las nuevas formas de gnosticismo surgidas como reacción al concilio católico de Nicea (325) destaca por sus postulados setianos el movimiento denominado "priscilianismo", el que se caracterizó por combatir con ahínco la conformación del canon bíblico, argumentando que la inspiración de Dios no debía de limitarse a la selección de textos realizadas por hombres. Aunque esta postura, así como ulteriores manifestaciones del gnosticismo fueron brutalmente acalladas por los tribunales civiles instaurados por el emperador Teodosio I en las principales ciudades de su imperio.

CONCLUSIONES

Los códices descubiertos en Nag Hammadi en el invierno de 1945 no sólo han permitido a los investigadores contemporáneos una nueva aproximación a los fenómenos culturales por los que atravesó la Antigüedad Clásica durante los primeros siglos de nuestra era, sino que han aportado elementos suficientes para corregir nuestras percepciones sobre el desarrollo de las comunidades paleocristianas.

La presente investigación se ha sumado a los esfuerzos empeñados por un grupo de estudiosos de diversas nacionalidades para dilucidar las relaciones entre el cristianismo católico y los movimientos gnósticos a partir de una postura crítica, y científica por su metodología.

A través del análisis hermenéutico de las obras que conforman la "biblioteca gnóstica", así como de los textos producidos por la tradición católica entre los siglos I y IV, me fue posible demostrar las relaciones de dependencia doctrinal entre autores de una u otra filiación. Dichos resultados se obtuvieron por una parte, mediante el análisis comparativo del léxico empleado tanto en los escritos gnósticos como católicos, sobre la base de criterios cronológicos, para lo cual fue necesario agrupar las obras gnósticas y católicas conforme a su probable fecha de producción escrita, con lo cual se logró apreciar un proceso evolutivo en la connotación de los vocablos de implicaciones teológicas.

Por otra parte, se examinó y comprobó que el régimen imperial romano no fue ajeno al proceso de consolidación doctrinal entre las comunidades cristianas, habiendo mutado su postura ante las mismas de acuerdo a las necesidades sociales y políticas de la época.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Como resultado de la investigación he evidenciado, tras un acucioso análisis, que, por una parte, la polémica sustentada entre gnósticos y católicos coadyuvó a la sistematización doctrinal de estos últimos, en tanto que ésta no sólo les obligó a responder con agudeza a las críticas de sus adversarios, -para lo cual los intelectuales del catolicismo se apropiaron tanto de conceptos filosóficos grecorromanos como de sus estructuras argumentativas-, sino que les orilló a procurar que dichas respuestas fueran esgrimidas de manera homogénea en todas las comunidades católicas dispersas por el imperio romano, con lo que la tradición apostólica se transformó paulatinamente en un conjunto de cánones doctrinales, que no tardaron en reclamar para sí el carácter de universales.

Por otra parte, hemos podido esclarecer las razones por las que el gobierno romano cambió de actitud hacia la cristiandad, procurando durante algún tiempo la tolerancia de todas las vertientes que la conformaban, como preámbulo de los favores políticos con que se distinguió al cristianismo católico. En la investigación expliqué el cambio en la política imperial habiéndola desligado de la conversión religiosa del emperador Constantino, evidenciado las múltiples conveniencias por parte del régimen imperial en la adopción del cristianismo -en su vertiente católica- como religión "apadrinada" por el estado.

Lo anterior me permitió ofrecer una nueva explicación de los motivos por los que el emperador Constantino auspició el concilio niceno del año 325, más allá de la conocida polémica arriana. Los documentos examinados en esta investigación me han llevado a suponer que la reunión de obispos en Nicea no se circunscribió a la tarea de refutar a Arrio y a sus seguidores, sino que su real objetivo lo constituía la definitiva conformación de los cánones de fe del cristianismo católico, mediante los cuales no sólo se pretendía rebatir a Arrio sino a todas las "herejías", esto es tanto a las ya habidas

como a las por venir. La responsabilidad y la tarea asumidas por los padres nicenos fueron enormes, pues debieron sintetizar los mejores argumentos de las polémicas que sus intelectuales sostuvieron durante generaciones con los gnósticos y otras vertientes religiosas y filosóficas, habiéndoles despojado de los silogismos y convirtiéndoles en enunciados claros que fuesen accesibles a la gente sencilla del imperio. Dichos enunciados constituyeron los cánones de fe en los que se encuentra la verdad revelada por Dios a los hombres: el dogma. Ahora bien, en virtud de que tales enunciados quedaron desprovistos de sus amplísimos argumentos, el conjunto de cánones acordados en Nicea adquirió el *status* de profesión de fe bajo la denominación de "Símbolo" (o *Credo* en su traducción al latín).

Si bien la formulación del dogma puede cambiar de una época a otra, en tanto que se adecua al léxico y a la mentalidad de los tiempos, lo cierto es que tal tarea se la arrogó nuevamente la institución eclesiástica, anatemizando a aquellos individuos y/o grupos inconformes con alguno o varios de los cánones. A la postura disidente se la designó con el vocablo "hereje", que desde entonces ha perdido sus originarias acepciones y sólo ha conservado la de carácter negativo.

Tras la formulación de los dogmas en Nicea, se consideró que las demás vertientes del cristianismo, particularmente las gnósticas, representaban un serio peligro para la estabilidad social del imperio, razón por la que, no obstante el edicto de tolerancia religiosa proclamado en Milán, se las persiguió, se las despojó de sus textos religiosos y se las privó de sus bienes materiales, ignorándose así el valor de la diferencia y de la crítica, mismas que coadyuvaron en el proceso de conformación de los cánones de fe de la iglesia católica; cánones que entonces se utilizaron en contra de ellos: los "herejes".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

GLOSARIO

Docetismo.

Con este término se designa a la vertiente del cristianismo que considera que Cristo estuvo entre los hombres y murió en la cruz sólo en apariencia y nunca en cuerpo (carne); precisamente por tal creencia se les denominó “docetas”, pues el término griego δόκηται proviene del verbo δοκέω, cuyos principales significados son: aparentar, parecer y simular. Dicho movimiento parece haberse originado en las comunidades del Asia Menor a mediados del siglo primero de nuestra era, pues Ignacio, obispo de Antioquia, hace varias referencias en sus epístolas sobre la vasta difusión de tales creencias por las tierras en las que él ha predicado el Evangelio.

Donatistas

Con este vocablo se designa a los partidarios de Donato, predicador rigorista que durante la primera mitad del siglo IV difundió en el norte de África, particularmente en Cartago, la idea de que la eficacia de los sacramentos dependía de la pureza del sacerdote que los impartía. Dicho movimiento no sólo fue condenado por la iglesia católica a través de sus sinodos, sino que fue condenado y perseguido por las autoridades imperiales desde la época de Constantino.

Ebionitas

Término de origen hebreo (ebyōnim, cuya más usual traducción es la de “pobres”) con el que se designó a un movimiento judeocristiano durante los primeros cuatro siglos de nuestra era en los territorios de Siria, Transjordania y Egipto.

Los ebionitas consideraron a Jesús como un profeta inspirado por el Espíritu Santo –aunque inferior a Moisés-, y consideraban al apóstol Pablo como un apóstata. Asimismo, repudiaban los evangelios canónicos, aceptando sólo el denominado Evangelio de los hebreos, y algunos pasajes del texto atribuido al evangelista Mateo.

El apóstol Pablo, Justino el Filósofo, Ireneo de Lión y Eusebio de Cesarea son las principales fuentes que informan sobre esta vertiente del paleocristianismo.

Eón

Con este vocablo griego los antiguos designaban la duración del tiempo. En el ámbito de la mitología, Eón (Aión), fue hijo de Cronos. En los albores de la era cristiana una amplísima gama de corrientes gnósticas utilizaron este término, con el que designaban cada una de las emanaciones provenientes del Verdadero Dios, el Protopadre. Los eones emanaban por parejas (sicigias /συζυγία), aunque cada uno de ellos contaba con un nombre propio. El número de los eones difiere en cada sistema gnóstico. El término eón aparece tanto en los códices de Nag Hammadi como en los textos apologéticos del catolicismo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Mandeos

Movimiento religioso de los albores de nuestra era que identifica a Cristo con el personaje que los católicos denominan Juan el Bautista. No obstante las múltiples persecuciones que han padecido desde sus inicios hasta hoy subsiste el movimiento con poco más de cien mil adeptos, repartidos entre los territorios de Irak e Irán.

Los mandeos poseen un *corpus* de textos sagrados propio, pues entre sus libros no se encuentra ninguno perteneciente al canon bíblico (ni del judaísmo ni del catolicismo). El más importante de sus libros sagrados se denomina *Ginza* ("Tesoro").

Marcionitas

Hipólito, Tertuliano y Orígenes informan que durante la primera mitad del siglo II Marción llegó a Roma, proveniente de Sinope en el Mar Negro. En Roma fue excomulgado y fundó su propia Iglesia, cuyos adeptos fueron denominados "marcionitas". Lo más característico de su doctrina es el negar que la creación del universo sea atributo de Dios, a quien considera libre de nexos con la materia. Al formular su doctrina afirmó que el ser al que los hebreos, y tras ellos los católicos, reconocen como Dios, es un impostor; un falso Dios, un demiurgo.

Asimismo, Marción calificó de falaces las denominadas "Sagradas Escrituras", particularmente las veterotestamentarias, habiendo propuesto como único texto inspirado el denominado *Antitesis*, en el que se incluía de manera fragmentaria el *Evangelio de Lucas*. Entre los estudios del siglo XX destacan las investigaciones que Adolf von Harnack dedicó a este peculiar personaje y a sus seguidores.

Ofitas

Ireneo de Lión emplea el término ofita para designar a una vertiente del gnosticismo caracterizada por rendir un culto especial a la serpiente (ὄφις) citada en el pasaje del Génesis. El mencionado grupo gnóstico elaboró una complicada exégesis de los primeros versículos del Génesis, en la que destaca la figura de la serpiente como libertadora del hombre, en tanto que gracias a ella el hombre salió de la ignorancia y comprendió de su Dios era un falso dios.

También se encuentra noticias de este grupo gnóstico en la obra de Hipólito Romano, con la singularidad de que éste les denomina con el término "nasaenos", proveniente de la voz hebrea *nahash*, cuyo significado es el de serpiente.

Pléroma

La voz griega *πλήρωμα* es utilizada en las epístolas paulinas para hablar de la plenitud de Dios, de su perfección. En el ámbito de los movimientos gnósticos el término pléroma se empleó para designar el conjunto de los seres emanados (eones) del Dios Padre, caracterizados por su armónica coexistencia en una dimensión espiritual totalmente ajena a la materia. En el pléroma prevalece un orden de carácter jerárquico, pues de acuerdo a la cosmogonía valentiniana descrita por Ireneo de Lión los eones se agrupaban en tres diferentes secciones de carácter descendente: se iniciaba con la ogdóada, se continuaba con la década, y se concluía con la dodécada.

El término pléroma aparece en reiteradas ocasiones tanto en los escritos apologéticos como en los códices de Nag Hammadi.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Priscilianos

Así se denominaban a los seguidores de Prisciliano, obispo de Ávila durante la segunda mitad del siglo IV, quienes fueron condenados en varios sínodos y en el concilio de Braga (563). Sobre sus doctrinas nos han llegado tanto noticias a través de las obras de Agustín de Hipona, además de algunos tratados atribuidos a los discípulos de Prisciliano.

Lo más característico de este movimiento disidente del catolicismo fue su tono esotérico en la exposición de su doctrina, así como su extremo ascetismo en la vida comunitaria.

Los priscilianos consideraban irracional la doctrina católica sobre la resurrección de la carne, por lo que los estudiosos contemporáneos vinculan a este movimiento con el gnosticismo de carácter donatista.

Sabelianismo

Sabelio de Libia difundió en Roma durante la primera mitad del siglo III una controversial doctrina en la que se afirmaba que, siendo Dios una única persona invisible (Mónada) asume nombres diferentes en relación a los diferentes aspectos por los que se manifiesta: se le llama Padre para referir su actividad como creador del mundo; se le llama Verbo para referirse a su actividad como revelador en el Antiguo testamento; se le llama Hijo para referirse a la encarnación; y Espíritu Santo para referirse a la obra de iluminación santificadora de los apóstoles.

Hipólito, el apologeta, acusó a Calixto, obispo de Roma de haberse dejado influenciar de la doctrina sabeliana.

Simonianos

Nombre con que se designa a los seguidores de Simón el Mago, maestro gnóstico originario de Samaria, quien de acuerdo a la tradición apologética católica fue contemporáneo de los apóstoles de Jesús y origen de toda herejía. Los simonianos creían en la trasmigración de las almas; asumían también que su fundador era la "Fuerza de Dios", es decir, el redentor. Los apologetas atribuyen la práctica de la magia a esta vertiente del paleocristianismo.

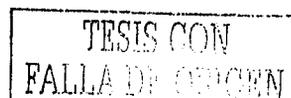
Valentinianos

Nombre con el que los heresiólogos designaron a los seguidores de Valentín, el maestro gnóstico que vivió y predicó durante la primera mitad del siglo II por diferentes regiones del Imperio romano. Según Hipólito Romano los valentinianos se escindieron tras la muerte de su fundador dando origen a dos escuelas: la itálica y la oriental, cuyas diferencias doctrinales no han sido documentadas.

Ireneo de Lión, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Epifanio son las principales fuentes católicas que documentan la doctrina valentiniana. Asimismo, deben considerarse algunos de los escritos de los códices de Nag Hammadi.

Los valentinianos creían en la existencia de un solo Dios, perfecto e incorruptible, del que emanaban los eones (manifestaciones de Dios), quienes conformaban el pléroma (la plenitud). La aparición de la materia, del demiurgo creador del mundo y del hombre, así como la noción de salvación o restauración del orden la explicaban a través de una compleja historia en torno al eón Sofía.

Los valentinianos consideraban que los seres humanos poseen diferentes tipos de esencias (material, anímica y espiritual) mismas que condicionaban las posibilidades de su redención.



BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes:

a) Códices de Nag Hammadi.

1. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.* Vols. I-X, Leiden, E. J. Brill, 1972 -1977.
2. *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices,* General editor: James M. Robinson, Vols I-V, Leiden, E. J. Brill, 2000.
3. *Testi Gnostici*, a cura di Luigi Moraldi, *Classici delle religioni, le altre confessioni cristiane*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1992.
4. Antonio Piñero, *et al.*, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi (I; II y III)*, Colección paradigmas 14; 23 y 27, Trotta, 1997; 1999; 2000.
5. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Varità, Filippo*, a cura di Luigi Moraldi, Biblioteca Adelphi 139, Milano, Adelphi Edizioni, 1989.

b) Ediciones bíblicas.

6. *Septuaginta*, edidit Alfred Rahlfs, Vols. I y II, Printed in Germany for the American Bible Society New York, Published by the Privleg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 1950.

7. *Nuevo testamento trilingüe*, edición crítica de José M. Bover y José O'Callaghan, tercera edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
8. *Nueva Biblia Española*, versión de los textos originales, introducciones y comentarios por L. Alonso Schökel, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

c) Ediciones de textos apócrifos.

9. *Gli apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*, a cura di Erich Weidinger, Edizione italiana e traduzione a cura di Elio Jucci, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1994.
10. Aurelio Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

d) Documentos de Qumram.

11. *I manoscritti di Qumrām*, a cura di Luigi Moraldi, Religioni e Miti collezione di testi e studi, Milano, TEA, 1998.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

e) Escritores eclesiásticos.

Athanasius:

12. Athanasius Werke, *De decretis Nicaenae synodi; Apologia contra Arianos* (sive [o] *Apologia secunda*); *Historia Arianorum*, edr. H. G. Opitz, Berlin, pub. De Gruyter, 1940.

Augustinus Aurelios:

13. Agustín, *De haeresibus ad Quodvuldeum*, 86. En: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 42, col. 46, Paris, Migne edidet, 1859.

Barnabas:

14. *Barnabae epistula*, Texte et traduction par R. A. Kraft, Paris, Les éditions du Cerf, Sources chrétiennes, 1971.

Clemens Alexandrinus:

15. Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, édition critique par C. Mondésert, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1949.
16. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, vols. 2, Edr. L. Fruchtel, Berlin, Akademie-Verlag pla, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1970.

17. Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino y Emilio Redondo, Madrid, edición bilingüe realizada por Editorial Ciudad Nueva, 1994.
18. *Extraits de Théodote*, texte grecque, introduction et notes par F. Sagnard, Paris, 1948.

Clemens Romanus :

19. Carta primera y carta segunda de San Clemente a los Corintos, en: *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa con Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos 65, 1985.

Doctrina Apostolorum ("Didaché"):

20. *Doctrina Apostolorum; Epistola del pseudo-Bernabé*, *Fuentes patristicas 3*, Edición bilingüe con estudios introductorias de Juan José Ayán Calvo, Madrid, Ciudad Nueva, 1992.

Epiphanius Cypriensis:

21. *The Panarion of Epiphanius of Salaminis*, transl. by Frank Williams, Brill, 1987.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Eusebius Pamphilus:

22. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
23. Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Volume I & II, With an english Translation by Kirsopp Lake, Printed in Great Britain by Edmundsbury Press, 1998.
24. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 190, 1994.
25. Eusebius Werke, *Vita Constantini*, edr. F. Winkelmann, Berlin, Akademie-Verlag, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1975.

Hieronymus:

26. *Oeuvres de Saint Jérôme*, Paris, publiée par M. Benot Matouges, Destez, 1838.

Hippolytus Romanus :

27. *Refutatio omnium haeresium*, Ed. By Miroslav Marcovich, Berlin-New York, 1986.

Ignatius Antiochenus:

28. Cartas de San Ignacio Martir. (Canónicas, espurias e interpoladas), en : *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa con Introducciones, notas y versión

española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos 65, 1985.

Irenaeus:

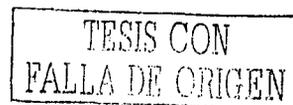
29. *Contre les hérésies*, édition critique: texte et traduction par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, Paris, Sources Crétiennes, N° 264, 1979.
30. *Contra los herejes*, traducción, estudio introductivo, notas e índices por Carlos Ignacio González, México, CEM, 2000.
31. Ireneo de Lión, *Demostación de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Fuentes patristicas 2, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1992.

Iustinus:

32. Justino, *Diálogo con Trifón; Apología I y Apología II* en: *Padres apologistas griegos (s. II)*, Introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Martyrium Polycarpi:

33. *Martirio de Policarpo*, en: *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa con Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos 65, 1985.



34. Epilogo al Martirio de Policarpo del Códice de Moscú, en : *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa con Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, La editorial católica, Biblioteca de Autores Cristianos 65, 1985.

Origenes:

35. Origène, *Contre Celse*, 4 vols., édition critique par M. Borret, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes, 1:1967; 2:1968; 3-4:1969.
36. Origen, *Contra Celsum*, Translated with an introduction and notes by Henry Chadwick, Eglad, University Press Cambridge, 1980.
37. Origenes, *Contra Celso*, Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

Photius Constantinopolitanus:

38. Focio, *Bibliothèque*, Texte établi et traduit par René Henry, t. 1-2, Paris, 1959-1960.

Socrates Scholasticus:

39. Socrates, The Ecclesiastical History, revised, with notes by Zenos D., en: *Socrates, Sozomenus: Church Histories*, Nicene and Post-Nicene Fathers, volume 2, edited by Philip Schaff *et al*, United Status of America, Hendickson Publishers, 1995.

Sozomenus:

40. Sozomenus, The Ecclesiastical History, revised, with notes by Zenos D., en: *Socrates, Sozomenus: Church Histories*, Nicene and Post-Nicene Fathers, volume 2, edited by Philip Schaff *et al.* United States of America, Hendickson Publishers, 1995.

Tertullianus:

41. Tertullien, *Contre les valentiniens*, tome I, Introduction, texte critique et traduction par Jean-Claude Fredouille, Paris, Les éditions du CERF, Sources Chrétiennes N° 280, 1980.
42. Tertullien, *Adversus Praxean*, 3. En: *Oeuvres de Tertullien*, traduits en français par m. Genoude, Paris, chez Louis Vives, libraire-éditeur, 1852.
43. Tertullien, *Les prescriptions contre les hérétiques*, traduits en français par m. Genoude, Paris, chez Louis Vives, libraire-éditeur, 1852.

f) Escritores grecolatinos.

44. Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentin Garcia Yebra, volúmenes I y II, Madrid, editorial Gredos, 1970.
45. Demosthenis, *Orationes*, Recognovit brevique critica instruxit S. H. Butcher, Great Britain, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1949.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

46. Eschyle, *Prométhée enchainé*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, les belles lettres, 1949.
47. Esquilo, *Tragedias completas*, edición y traducción de José Alsina Clota, México, Red Editorial Iberoamericana, 1988.
48. Eurípides, *Hipólito*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1998.
49. Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, versión directa del griego con introducción de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1982.
50. Homero, *la Odisea*, traducción de Luis Segalá, Barcelona, Bruguera, 1972.
51. *L'Odyssee, poésie homérique*. Texte établi et traduit par Victor Bérard, Tome II, Paris, Les belles lettres, 1946
52. *Plato I*, with an english translation by Harold North Fowler, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1953.
53. Platón, *Obras completas*, traducción de Maria Araujo, Madrid, editorial Aguilar, 1988
54. Platón, *la República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
55. Plotin, *Ennéades*, texte traduit par Émile Bréhier, Paris, , Les belles lettres, 1924.
56. Polybius, *The Histories*, with an english translation by W. R. Paton, in six volumes, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1954.
57. Porphyre, *Vie de Plotin*, en: Plotin, *Ennéades*, Traduit par Emile Brehier, vol. I, Paris, Les belles lettres, 1924.

58. Angelo Altieri, *Los presocráticos*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
59. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edr. H., Diels, vol. 1, 6th edn. Berlin, pub. Weidmann, 1966.
60. *The Geography of Strabo*, with an english translation by Horace Leonard Jones, in eight volumes, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1949.
61. Suétone, *Vies des douze Césars*, II, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les belles lettres, 1932.
62. Tacite, *Annales* (livres XIII – XVI), texte établi et taduit par Henri Goelzer, Paris, Les belles lettres, 1946.
63. Cayo Cornelio Tácito, *Obras completas*, traducción, introducción y notas de Vicente Blanco Y García, Madrid, Aguilar, 1957.
64. Tito Livio, *Historia de Roma desde se fundación*, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos Nº 144, 1997.
65. Xenophon, *Hellenica*, with an english translation by Carleton L. Brownson, Vols. I y II, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1948.
66. Xenophon, *Anabasis*, with an english translation by Carleton L. Brownson, Vols. I y II, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1950.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

II. Estudios:

67. ALTANER BERTHOLD, *Patrología*, traducción de Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez-Del Val, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.
68. AYÁN CALVO JUAN JOSÉ, *Fuentes patrísticas I*, Madrid, Ciudad Nueva, 1991.
69. BARNES TIMOTHY D., *Constantine and Eusebius*, Massachussets, Harvard University Press, 1981.
70. BIANCHI UGO, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden, 1970.
71. BUENO ORTUÑO JOSÉ, *La caída del imperio Romano*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S. A., Colección: el ocaso de los imperios, 1970.
72. BOUSSET WILHELM, *Kyrios Christos*, New York, 1970.
73. BRIGHT JOHN, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970.
74. CAPPELLI SALVATO, *Cronaca e storia dei concili*, Italia, Arnoldo Mondadori Editore, 1963.
75. COLOMBÁS GARCÍA M., *El monacato primitivo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
76. CRUM W. E., *A Coptic dictionary, compiled with the help of many scholars*, Oxford at the Clarendon Press, first published 1939, Reprinted from sheets of first edition 1990.
77. CULLMANN OSCAR, *Introduzione al nuovo testamento*, Bologna, il Mulino, 1992.
78. DANIELOU JEAN, *Les origenes du christianime latin*, Paris, Desclée, 1991.
79. _____, *Origenes*, tr. Gido F. P. Parpagnoli, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1958.

80. _____, *Message Évangélique et Culture Hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris, DESCLÉE & Co., Tournai (Belgium), 1961.
81. _____, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, DESCLÉE & Co., Tournai (Belgium), 1991.
82. DE FAYE EUGENE, *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétienne aux II et III siècles*, Paris, 1925.
83. DEL OLMO LETTE, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Trotta, 1998.
84. DORESSE JEAN, *The secret Books of the egyptian Gnostics*, London-New York, 1960.
85. _____, *El Evangelio según Tomás. El evangelio de los evangelios*, Tr. Felicitas di Fidio, Madrid, EDAF, 1987.
86. DROBNER HUBERTUS R., *Manual de Patrología*, tr. Victor Abelardo Martínez De Lapera, Barcelona, editorial Herder, 1999.
87. FOWDEN GARTH, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in late Antiquity*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.
88. FREDUILLE J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.
89. GIBBON EDWARD, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Madrid, Ediciones Turner, 1984.
90. HARNACK ADOLF VON, *Outlines of the History of Dogma*, Etrarr King Press, 1957.
91. _____, *History of Dogma*, New York, 1961.
92. _____, *Marcione. Il vangelo nascosto di Dio*, Torino, Il molino, 1985.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

93. JONAS HANS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, tr. Menchu Gutiérrez, Madrid, Editorial Siruela, 1991.
94. LAMBDM THOMAS ODEN, *Introduction to Sahidic Coptic*, Georgia, Mercer University Press, 2000.
95. LLORCA BERNARDINO, et al., *Historia de la Iglesia católica I, Edad antigua*, séptima edición, Madrid, 1996.
96. MALLON ALEXIS, *Grammaire Copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, Troisième édition, 1926.
97. MENARD J.-E., *L'Évangile de Veritè. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, 1962.
98. ORBE ANTONIO, *Cristología gnóstica, introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Vols. I y II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
99. PAGEL ELAINE, *Adam, Eve, and the Serpent*, England, Penguin books, 1988.
100. _____, *Ivangeli gnostici*, traduzione dall'inglese di Massimo Parizzi, Milano, Arnoldo Mondatori Editore, 1987
101. _____, *The Origin of Satan*, New York, Vintage Books, 1995.
102. PARIBENI ROBERTO, *Da Diocleziano alla caduta dell' impero d' occidente*, Bologna, Istituto di Studi Romani, 1941.
103. PARKER HENRY MICHAEL, *The roman Legions*, Chicago, Ares, 1985.
104. PETER HÜNERMANN, *Cristología*, versión castellana de Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Editorial Herder, S. A., 1997.
105. PINERO CARRIÓN, *Nuevo derecho canónico*, México, Sociedad de Educación Atenas y Librería Parroquial de Clavería, 1983.

106. PIÑERO ANTONIO Y JESÚS PELÁEZ, *Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, ediciones el almendro, 1995.
107. PUECH HENRI-CHARLES, *En torno a la gnosis. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, (Francisco Pérez Gutiérrez, compilador), Madrid, Taurus, 1982.
108. QUASTEN JOHANNES, *Patrología, hasta el concilio de Nicea*, traducción de Ignacio Oñatibia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
109. RICCIOTTI GIUSEPPE, *Historia de Israel desde el cautiverio hasta el año 13 después de Jesucristo*, traducción de Xavier Zubiri, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1947.
110. RÓGERSON J. W., *Una introducción a la Biblia*, traducción de María del Carmen Blanco Moreno, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
111. RONDET HENRY, *Historia del dogma*, Barcelona, Herder, 1972.
112. ROSTOVITZ M., *The social and economic History of the hellenistic World*, Oxford, at the University Press, 1953.
113. _____, *Storia del Mondo Antico*, traduzione di M. L. Paradisi, Firenze, Sansoni Editore, 1965.
114. RUIZ BUENO DANIEL, *Padres apostólicos*, quinta edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
115. SANTOS YANGUAS NARCISO, *La colonización griega: comercio y colonización de los griegos en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1980.
116. SCHMAUS MICHAEL, *Teología Dogmática, I. La Trinidad de Dios*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1960.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

117. _____, *Teología dogmática, III. Dios Redentor*, Edición al cuidado de Raimundo Drubis Baldrich y Lucio García Ortega, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1959,
118. SIMKINS MICHAEL, *The roman Army from Hadrian to Constantine*, London, 1979;
119. SCHNEIDER THEODOR, *Manual de Teología dogmática*, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, Biblioteca Herder 199, 1996.
120. TREBOLLE BARRERA JULIO, *La Biblia judía y la Biblia Cristiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
121. TREVJANO RAMÓN, *Patrología*, segunda edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
122. VIELHAUER PHILIPP, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, ediciones sígueme, 1991.
123. WALTERS C. C., *An Elementary Coptic Grammar of the Sahidic Dialect*, England, Aris & Phillips Ltd., 1983.
124. WILES MAURICE, *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*, London, Oxford University Press, 2001.
125. ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ, *Ереси и расколы первых трёх веков христианства*, Москва, 1877 г. Transcripción y traducción [= Ivanzov-Platonov, *Herejías y cismas de los primeros tres siglos del cristianismo*, Moscú, 1877].

126. КАРСАВИН Л. П., *Святые Отцы и Учители Церкви, Москва, МГУ, 1994*
г. Transcripción y traducción: [Karsavin L. P., *Los santos padres y maestros de la Iglesia, Moscú, Universidad Estatal de Moscú, 1994*].
127. КОСИДОВСКИЙ ЗЕНОН, *Сказания евангелистов, Перевод с польского*
Э. Я. Гессен, Политиздат, 1997 г. [Transcripción y traducción = Zenon Kosidovsky, *Dichos de los evangelistas, traducido del polaco al ruso por E. Y. Guessen, Moscú, Politizdat, 1997*].
128. КУЗИЩИНА В. И., *История Древнего Рима, Москва, Высшая школа,*
1981 г. Transcripción y traducción: [Kuzischina V. I., *Historia de Roma antigua, Moscú, Escuela Superior, 1981*].
129. ОКУЛОВ А. Ф., *Апокрифы Древних Христиан: Исследование, тексты,*
комментарий, Академия Наук, Редкол.: А.Ф. Окулов (пред) и др.,
Москва, Мысль, 1989 г. Transcripción y traducción: [*Apócrifos de los antiguos cristianos. Investigación, textos y comentarios. Academia de Ciencias, comité editorial: A. F. Okulov (presidente) y otros, Moscú, Editorial Idea, 1989*].
130. ПОСНОВ М. Э., *История христианской церкви (до разделения церквей –*
1054), Брюссель, 1967 г. Transcripción y traducción [Posnov M. E., Historia de la
iglesia cristiana (hasta la separación de las iglesias en 1054), Bruselas, 1967].
131. ПОСНОВ М. Э., *Гностицизм II века и победа христианской церкви*
над ним, Брюссель, 1991 г. Transcripción y traducción [Posnov M. E., El
gnosticismo del segundo siglo y la victoria de la iglesia cristiana sobre él, Bruselas,
1991].

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

132. СВЕНЦИЦКАЯ И. С., *Раннее Христианство: Страницы истории*, Москва, издательство политической литературы, 1989 г. Transcripción y traducción [Sventsitskaia I. S., *Paleocristianismo: páginas de la Historia*, Moscú, Editorial de literatura política, 1989].
133. ТРОФИМОВА М. К., *Историко-философские вопросы, Гностицизма*, Москва, 1979 г. Transcripción y traducción: [M. K. Trofimova, *Cuestiones histórico-filosóficas en torno al gnosticismo*, Moscú, 1979].
134. УДАЛЬЦОВА ЗИНАИДА ВЛАДИМИРОВНА, *Византийская культура*, Москва, Наука, 1988. Transcripción y traducción [Událtzova, Zinaida Vladimirovna *Cultura bizantina*, Moscú, Ciencia, 1988].
135. ХОСРОЕВ А. Л., ЧЕТБЕРХУН А. С., Исследования по грамматике копского языка, Москва, 1986 г. Transcripción y traducción: [Xosroev A. L. y Chetverjun A. S. *Investigación en torno a la gramática copta*, Moscú, 1986].
136. ХОСРОЕВ АЛЕКСАНДР, *Александрийское Христианство по данным текстов из Наг Хаммади*, Москва, Наука, 1991 г. Transcripción y traducción [Xosroev Aleksander, *Cristianismo alejandrino a la luz de los textos de Nag-Hammadi*, Moscú, Ciencia, 1991].
137. ЮРИ НИКОЛАЕВ, *В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма*, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский Университет, 1913 г. Transcripción y traducción: [Yuri Nicolaev, *En búsqueda de la divinidad. Ensayos sobre la historia del gnosticismo*, San Petersburgo, Universidad de San Petersburgo, 1913].