

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA



ESCUELA DE DOCTORADO DE LA UNIVERSIDAD DE  
CANTABRIA

DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE  
LA ANTIGÜEDAD (UC-UPV/EUH)

---

TESIS DOCTORAL

**EL RITUAL GNÓSTICO CRISTIANO (siglos II-IV d.C.)**

**CHRISTIAN GNOSTIC RITUAL (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup> century A.D.)**

Presentada por: ELENA SOL JIMÉNEZ

Dirigida por: DRA. MAR MARCOS SÁNCHEZ

Santander 2019





UNIVERSIDAD DE CANTABRIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DPTO. DE CIENCIAS HISTÓRICAS

Tesis presentada para obtener el título de Doctor por la  
Universidad de Cantabria

**EL RITUAL GNÓSTICO CRISTIANO  
(SIGLOS II-IV D.C.)**

Elena Sol Jiménez

Vº Bº

Directora de la Tesis

**MAR MARCOS SÁNCHEZ**



## AGRADECIMIENTOS

El estudio de la gnosis cristiana ha supuesto una auténtica pasión durante estos cinco años de investigación. Años muy irregulares, divididos entre Madrid y Santander, en los que la llamada de mi directora cuando confirmaron la concesión de la beca marcó el antes y el después en mi experiencia como doctoranda. Sin Mar Marcos no podría haber realizado mi Tesis, pero tampoco habría ejercitado capacidades tan beneficiosas o peligrosas como la de aceptar cualquier oportunidad que se presente. A ella agradezco la acogida telemática al principio y presencial después en el mundo académico y haberme permitido investigar un tema tan complejo como emocionante.

Por supuesto, mi integración en el Departamento de Ciencias Históricas fue un cambio total en mi trabajo. Agradezco de corazón a los profesores y compañeros de dentro y fuera del Departamento su amabilidad y su ayuda en mi aprendizaje en la investigación.

Mis estancias en Bergen han completado mi evolución académica gracias al Profesor Einar Thomassen, cuya acogida en su grupo de investigación fue mucho más cálida de lo que podía esperar. Por las reuniones, reflexiones, por sus innumerables recomendaciones de libros y por la oportunidad que me brindó de estudiar copto: gracias, Prof. Thomassen.

Agradezco también a mi familia y a mis amigas el haber estado siempre presentes, incluso sin saber del todo en qué consistía mi trabajo. Porque si he podido superar a los ordenadores rebeldes, las mudanzas, las noches en vela y el estrés ha sido gracias a sentir que podía contar con su apoyo y su confianza.

Ya haya sido en Madrid, en Santander, en Bergen o en algún congreso quién sabe dónde: gracias a todos por los cafés y las cervezas.

Santander, 17 de septiembre de 2019



## SUMMARY

This PhD thesis aims to study Christian Gnostic rituals in antiquity, between the second and fourth centuries, based on a detailed study of all the available sources, both heresiological and Gnostic texts. Its chronological parameters are defined by the sources themselves: the first ones date from the second century, and the last providing relevant information are from the fourth century. Their rituals were directly related to the theologies of the different Gnostic groups, which were extraordinarily complex, such that the analysis of dogmatic aspects constitutes a very important part of this thesis; without it, the meaning of the rites, which varied between different Gnostic groups, would not be understandable. As this thesis will demonstrate, the subject is complex, given the esoteric nature of the Gnostic texts and the polemical nature of the heresiological literature. It is a topic rife with nuances that only an in-depth study and a comparative analysis of the sources, very different from each other due to their varying natures and objectives, allows us to appreciate.

There were two fundamental rituals in the Gnostic liturgy, at least according to the sources available to us today: baptism and the Eucharist. Between the two the most important, due to its initiatory nature, was baptism, on which we have, consequently, more information. Baptism took different forms depending on the Gnostic group's type of exegesis. In most cases it consisted of immersion in water, accompanied by post-baptismal anointing. In some groups anointing took on great importance, even to the point of becoming the core of the initiatory ritual. In the Gnostic sources contemplative practices are identified too, expressed in baptismal language, even when they did not actually involve immersion in water. In some texts the ritual corresponded to an initiatory ascent through the planetary spheres, through password formulae. In these cases baptismal language is absent, although they refer to the same type of initiatory experience. Information about the Eucharist is scarcer, appearing above all accompanying the initiatory rite in the form of a baptismal Eucharist. The texts present a variety of substances, depending on the group, though the Eucharist with bread and water stands out, compared to the use of wine.

The Gnostic groups in which it is possible to study ritual aspects correspond to the two major divisions identified in the historiography: Valentinians and Sethians. The Valentinians had a mythology that allows us to identify their ritual practices, primarily baptismal, with relative ease, containing descriptions of the baptism of the initiate and the redemption acquired through it, at times expressed in nuptial language referring to salvation in the Gnostic divinity. The Sethian groups are more difficult to elucidate, as their sources feature greater dogmatic diversity than those of the Valentinians. In this thesis we accept as Sethian those texts identified as such by

Schenke, which are also those containing the most information on rituals, together with the information about the Ophites found in other sources, identified by Rasimus.

As a whole, we can affirm that gnostic thought added a notion of *returning* to Christian salvation. The gnostic Christian understood himself as proceeding from a superior divinity, and existing in a temporary state of imperfection, from which he had to free himself through ritual, which afforded him the capacity to be reintegrated into his divine origin. Salvation, then, was not linear, from a sinful state to a saved one, but rather circular, as the beginning and the end are states of perfection. The material world, which represented the intermediate point, was governed by cosmic powers and the imperfect Law of the Old Testament. They had their own order and, sometimes, the capacity to participate in a limited salvation. Between matter and the divine was found the esoteric revelation of gnostic exegesis, which shaped ritual.

Already thoroughly analysed, together with the information provided by heresiologists, the gnostic texts are an important source of information for research on the Christian liturgy of the 2<sup>nd</sup> to 3<sup>rd</sup> centuries. Gnostic allegorical exegesis does not constitute a radical change in practice, but rather in the interpretation of the liturgical celebration, save for some specific developments resulting from the greater exegetical independence of some gnostic groups from other Christians, where the ritual acquired more esoteric and exclusive content. In cases such as Valentinian baptism, developed as a perfect form of redemption, it is possible that the liturgical act featured the same organisation of gestures and initiatory meaning as baptism in other Christian groups. The baptismal tradition of the Five Seals could have also evolved towards baptismal practices of a single immersion, more common among Christian groups, instead of the complexity linked to Barbeloite mythology, which is still visible in the *Gospel of the Egyptians*. In cases such as *Zostrianos*, the Christian imagery gives way to an individual, contemplative experience linked to Neoplatonic philosophy. An extreme case would be that of gnostic authors who rejected water baptism, but who may have, nevertheless, kept celebrating a liturgy through other gestures, such as anointing, which might have replaced the material allusions attributed to baptism, as revealed in the *Second Treatise of the Great Seth*. Gnostic sources also represent an important source of information on the Christian rituals of the first centuries. This thesis does not undertake a comparative study of gnostic rituals and those of Christian groups of the Great Church, this constituting a possible focus of future research.

**Keywords:** Gnosticism, Ritual, Valentinian, Sethian, Baptism, Anointing, Eucharist, Bridal chamber, Five Seals.

# ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	1
1.    Objetivo .....	1
2.    Estado de la cuestión.....	2
3.    Metodología.....	7
4.    Estructura de la Tesis .....	9
II.    LAS FUENTES .....	13
1.    Heresiología .....	13
1.1.    Primera generación de heresiólogos (ss. II-III).....	15
1.1.1.    Justino Mártir .....	15
1.1.2.    Ireneo de Lyon.....	17
1.1.3.    Clemente de Alejandría .....	20
1.1.4.    Tertuliano .....	22
1.1.5. <i>Adversus omnes haereses</i> (Pseudo-Tertuliano).....	24
1.1.6.    Hipólito de Roma.....	25
1.1.7. <i>Refutatio omnium haeresium</i> (Anónimo) .....	28
1.1.8.    Orígenes de Alejandría.....	30
1.2.    Segunda generación de heresiólogos (ss. IV-V) .....	31
1.2.1.    Epifanio de Salamina .....	31
1.2.2.    Filastrio de Brescia.....	32
1.2.3.    Agustín de Hipona .....	33
1.3.    Plotino contra los gnósticos .....	34
2.    Textos gnósticos .....	39
2.1.    Corriente valentiniana .....	43
2.1.1.    Exégesis valentiniana .....	44
2.1.2. <i>Exposición valentiniana</i> y fragmentos litúrgicos (NHC XI 2) .....	46
2.1.3. <i>Extractos de Teódoto</i> de Clemente de Alejandría (1-42 y 66-86) .....	48
2.1.4.    La Gran Exposición sobre Ptolomeo (Ireneo, AH 1.1-7) y los <i>Extractos de Teódoto</i> (43-65).....	51
2.1.5. <i>Tratado tripartito</i> (NHC I 5) .....	53
2.1.6. <i>Evangelio de la verdad</i> (NHC I 3) .....	56
2.1.7. <i>Primer apocalipsis de Santiago</i> (NHC V 3, CT 2) .....	58
2.1.8. <i>Evangelio de Felipe</i> (NHC II 3) .....	59
2.2.    Corriente setiana .....	61

2.2.1.	Exégesis de la gnosis setiana o “clásica” .....	62
2.2.2.	<i>Apócrifo de Juan</i> (NHC II 1; III 1; IV 1; BC 2).....	64
2.2.3.	<i>Evangelio de los egipcios</i> o <i>Libro sagrado del gran Espíritu Invisible</i> (NHC III 2; IV 2).....	65
2.2.4.	<i>Pensamiento Trimorfo</i> (NHC XIII) .....	67
2.2.5.	Textos neoplatónicos.....	69
2.2.5.1.	<i>Zostriano</i> (NHC VIII 1).....	70
2.3.	Textos polémicos .....	71
2.3.1.	<i>Apocalipsis de Adán</i> (NHC V 5).....	72
2.3.2.	<i>Segundo tratado del gran Set</i> (NHC VI 2) .....	73
2.3.3.	<i>Apocalipsis de Pedro</i> (NHC VII 3).....	73
2.3.4.	<i>Testimonio de la verdad</i> (NHC IX 3) .....	74
2.3.5.	<i>Evangelio de Judas</i> (CT 3).....	74
3.	Otros textos coptos y griegos.....	75
4.	Fuentes arqueológicas .....	77
III.	EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO .....	79
1.	Las redenciones en Ireneo ( <i>Adversus Haereses</i> 1.21) .....	80
1.1.	Cámara nupcial, matrimonio espiritual .....	84
1.2.	Redención bautismal.....	87
1.3.	Primera fórmula hebraica.....	89
1.4.	Segunda fórmula hebraica.....	91
1.5.	Unción de aceite y agua .....	94
1.6.	Redención espiritual sin uso de sustancias materiales .....	94
1.7.	Unción de los agonizantes .....	96
1.8.	Propuesta de reconstrucción y categorización de las “redenciones” según Ireneo .....	100
2.	Prácticas bautismales: los fragmentos litúrgicos de <i>Exposición Valentiniana</i> , <i>Extractos de Teodoro</i> y <i>Tratado Tripartito</i> .....	103
2.1.	<i>Exposición valentiniana</i> y los fragmentos litúrgicos (NHC XI 2).....	104
2.2.	Los <i>Extractos de Teodoro</i> .....	111
2.3.	<i>Tratado Tripartito</i> (NHC I 5).....	118
2.4.	La imagen de la Cruz.....	125
3.	La unción.....	126
3.1.	La unción y la cámara nupcial .....	132
IV.	EL RITO BAUTISMAL SETIANO.....	145

1.	Los Cinco Sellos .....	147
1.1.	El <i>Evangelio de los Egipcios</i> (NHC III 2; IV 2) .....	149
1.1.1.	Invocaciones, inmersiones e himnos .....	153
1.2.	Pronoia y los Cinco Sellos.....	158
1.2.1.	El Himno de Pronoia en las versiones largas del <i>Apócrifo de Juan</i> (NHC II 1; IV 1) .....	159
1.2.2.	<i>Pensamiento trimorfo</i> (NHC XIII).....	164
2.	Ascenso contemplativo y bautismo en <i>Zostriano</i> (NHC VIII 1).....	170
V.	LA POLÉMICA BAUTISMAL GNÓSTICA.....	181
1.	Polémica sobre el bautismo en textos barbelitas .....	182
2.	Las visiones negativas del agua en textos de mitología setita.....	187
2.1.	El <i>Apocalipsis de Adán</i> .....	187
2.2.	El <i>Segundo tratado del gran Set</i> .....	189
2.3.	Los arcónticos en Epifanio.....	197
3.	Otros textos contrarios al bautismo.....	200
3.1.	El <i>Testimonio de la verdad</i> .....	202
VI.	EL RITO EUCARÍSTICO GNÓSTICO .....	211
1.	La eucaristía en las fuentes valentinianas .....	211
1.1.	Marcos el Mago.....	214
1.2.	<i>Evangelio de Felipe</i> .....	216
2.	Prácticas eucarísticas libertinas .....	222
2.1.	Ofitas.....	222
2.2.	Borboritas .....	223
3.	La polémica eucarística del <i>Evangelio de Judas</i> .....	225
VII.	CONCLUSION.....	229
	ANEXOS .....	239
	<i>Diagramas</i> .....	239
	<i>Diccionario</i> .....	263
	BIBLIOGRAFÍA .....	285



## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. El género heresiológico. Cronología de autores y obras .....	14
Figura 2. Influencias entre obras heresiológicas.....	15
Figura 3. Posibles fuentes de Iren. AH 1 .....	18
Figura 4. Orden comparado de la “Familia Syntagma” y la Refutatio .....	27
Figura 5. Presencia de grupos gnósticos y hallazgos papirológicos .....	38
Figura 6. Marcos y las redenciones en Ireneo, AH 1.13-21 .....	81
Figura 7. Ogdóada superior de ExpVal .....	88
Figura 8. Protología de la Gran Exposición de Iren. AH 1.1-7 .....	92
Figura 9. Exposición valentiniana (NHC XI,2).....	106
Figura 10. Protología de Extractos de Teodoto (secciones A, B y D) .....	114
Figura 11. Tratado tripartito (NHC I 6).....	119
Figura 12. La cámara nupcial en las fuentes .....	132
Figura 13. Las tres naturalezas valentinianas en Heracleón, fr. 46.....	142
Figura 14. Protología del Evangelio de los Egipcios (NHC III 2; IV 2) .....	151
Figura 15. La simiente de Set en el EvEg (NHC III 2; IV 2) .....	152
Figura 16. Apócrifo de Juan (versión larga - NHC II 1).....	160
Figura 17. Pensamiento trimorfo (NHC XIII 1) .....	167
Figura 18. Estructura de los planos atravesados por Zostriano(NHC VIII 1) .....	174
Figura 19. Mitología del EvJud (CT 3 47-52).....	184
Figura 20. Los tres descensos de la generación de Set en ApAd (NHC V 5). .....	189
Figura 21. Los descensos divinos en PensTri y 2Set .....	192
Figura 22. Los tres mitos en la "gnosis clásica", según Rasimus .....	208





## Códices coptos

### CÓDICES DE NAG HAMMADI

#### Códice I

*Oración de Pablo*  
*Apócrifo de Santiago*  
*Evangelio de la verdad*  
*Tratado sobre la resurrección o Epístola a Regino*  
*Tratado tripartito*

#### Códice II

*Apócrifo de Juan (v. larga)*  
*Evangelio de Tomás*  
*Evangelio de Felipe*  
*Hipóstasis de los Arcontes*  
*Sobre el origen del mundo*  
*Exposición sobre el alma*  
*Libro de Tomás, el Atleta*

#### Códice III

*Apócrifo de Juan (v. breve)*  
*Evangelio de los Egipcios*  
*Carta de Eugnosto, el Bienaventurado*  
*Sabiduría de Jesucristo*  
*Diálogo del Salvador*

#### Códice IV

*Apócrifo de Juan (v. larga)*  
*Evangelio de los Egipcios*

#### Códice V

*Carta de Eugnosto, el Bienaventurado*  
*Apocalipsis de Pablo*  
*Primer apocalipsis de Santiago*  
*Segundo apocalipsis de Santiago*  
*Apocalipsis de Adán*

#### Códice VI

*Hechos de Pedro y los Doce Apóstoles*  
*El Trueno, mente perfecta*  
*Enseñanza autorizada o Discurso soberano*  
*El Pensamiento de nuestro Gran Poder*  
*Platón, República 588A-589B*  
*Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*  
*Plegaria de acción de gracias*  
*Asclepio o Discurso perfecto*

#### Códice VII

*Paráfrasis de Sem*  
*Segundo tratado del gran Set*  
*Apocalipsis de Pedro*  
*Enseñanzas de Silvano*  
*Las tres estelas de Set*

#### Códice VIII

*Zostriano*  
*Carta de Pedro a Felipe*

#### Códice IX

*Melquisedec*  
*Pensamiento de Norea*  
*Testimonio de la verdad*

#### Códice X

*Marsanes*

#### Códice XI

*Interpretación del conocimiento*  
*Exposición valentiniana*  
*Alógenes*  
*Hipsifrone*

### Códice XII

*Sentencias de Sexto*

Fragmentos de *Evangelio de la verdad*

### Códice XIII (Hallado en el Códice VI)

*Pensamiento trimorfo*

Fragmentos de *Sobre el origen del mundo*

### **CÓDICE AL-MINYA o TCHACOS**

*Carta de Pedro a Felipe*

*Primer apocalipsis de Santiago*

*Evangelio de Judas*

Fragmento titulado *Alógenes* (distinto al de NH)

### **CÓDICE DE BERLÍN 8502**

*Evangelio de María*

*Apócrifo de Juan* (v. breve)

*Sabiduría de Jesucristo*

*Hija de Pedro*

### **CÓDICE BRUCE**

*Primer libro de Ieu*

*Segundo libro de Ieu*

*Fragmento de un himno gnóstico*

*Tratado sin título*

### **CÓDICE ASKEW**

*Pistis Sophia*

Fragmentos de *Diálogo del Salvador*

## *Abreviaturas*

Signos convencionales:

[...] laguna

[ ] texto reconstruido

( ) texto añadido por el traductor, o que debe sobreentenderse en el texto

(cursiva) palabras griegas (transcritas) presentes en el texto

### **CÓDICES**

NHC Colección de Nag Hammadi

CB Códice Bruce

CA Códice Askew

BG Códice de Berlín 8502

(*Berolinensis Gnosticus*)

CT Códice Tchacos o Al-Minya

### **TEXTOS DE NAG HAMMADI**

1ASant *Primer apocalipsis de Santiago*

2ASant *Segundo apocalipsis de Santiago*

2GrSet *Segundo tratado del gran Set*

3EsSt *Tres estelas de Set*

AcGra *Oración de acción de gracias*

AcPD *Hechos de Pedro y los Doce*

*Apóstoles*

All *Alógenes*

ApAd *Apocalipsis de Adán*

ApocJn *Libro secreto de Juan (Apócrifo de Juan)*

ApocSant	<i>Libro secreto de Santiago</i> (Apócrifo de Santiago)	Mel	<i>Melquisedec</i>
ApPa	<i>Apocalipsis de Pablo</i>	Nor	<i>Pensamiento de Norea</i>
ApPe	<i>Apocalipsis de Pedro</i>	OgdEn	<i>Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada</i>
Ascl	<i>Asclepio</i>	OrM	<i>Sobre el origen del mundo</i>
CaPeF	<i>Carta de Pedro a Felipe</i>	OrPab	<i>Oración de Pablo</i>
DSalv	<i>Diálogo del Salvador</i>	ParSem	<i>Paráfrasis de Sem</i>
EnAut	<i>Enseñanza autorizada</i>	PensGP	<i>Pensamiento de nuestro Gran Poder</i>
EugB	<i>Eugnosto el Bienaventurado</i>	PensTri	<i>Pensamiento trimorfo</i>
EvEg	<i>Evangelio de los egipcios (Libro sagrado del gran Espíritu Invisible)</i>	RepPl	<i>República (Platón)</i>
EvFel	<i>Evangelio de Felipe</i>	SabJC	<i>Sabiduría de Jesucristo</i>
EvT	<i>Evangelio de Tomás</i>	Sil	<i>Enseñanzas de Silvano</i>
EvVer	<i>Evangelio de la Verdad</i>	SSexto	<i>Sentencias de Sexto</i>
ExAl	<i>Exposición sobre el alma</i>	TestV	<i>Testimonio de la verdad</i>
ExpVal	<i>Exposición valentiniana</i>	TomAt	<i>Libro de Tomás el Atleta</i>
Hip	<i>Hipsifrone</i>	Tr	<i>Trueno, mente perfecta</i>
HipArc	<i>Hipóstasis de los arcontes</i>	TraTri	<i>Tratado Tripartito</i>
IntCon	<i>Interpretación del conocimiento</i>	TrRes	<i>Tratado sobre la resurrección (Epístola a Regino)</i>
Mar	<i>Marsanes</i>	Zos	<i>Zostriano</i>

## OTROS TEXTOS GNÓSTICOS

AcPed	<i>Hija de Pedro</i>	EvM	<i>Evangelio de María</i>
AnB	<i>Tratado sin título (Anónimo de Bruce)</i>	HimGn	<i>Fragmento de un himno gnóstico</i>
CaFlora	<i>Carta a Flora (Epifanio, Pan. 33.3-7)</i>	Ieu	<i>Libros de Ieu</i>
EvJud	<i>Evangelio de Judas</i>	PSoph	<i>Pístis Sophia</i>

## EXTRACTOS DE LOS HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES

HimD	<i>Himno de la danza (Hechos apócrifos de Juan 94-102)</i>	HimHL	<i>Himno a la hija de la luz (Hechos apóc. de Tomás 6-8)</i>
HimP	<i>Himno de la perla (Hechos apócrifos de Tomás 108-113)</i>		

## OBRAS HERESIOLÓGICAS

IApol	1 <i>Apología</i> (Justino)	H.E.	<i>Historia eclesiástica</i> (Eusebio de Cesarea)
AH	<i>Adversus haereses</i> (Ireneo)		
CCelso	<i>Contra Celso</i> (Orígenes)	Pan.	<i>Panarion adversus haereses</i> (Epifanio de Salamina)
DeHaer	<i>De haeresibus ad Quodvultdeum</i> (Agustín de Hipona)	Praes	<i>De praescriptionibus adversus haereses omnes</i> (Tertuliano)
Dial	<i>Diálogo con Trifón</i> (Justino)	PsTer	<i>Adversus omnes Haereses</i> (Pseudo-Tertuliano)
Did	<i>Didaché</i>		
DivHer	<i>Diversarum hereseon</i> (Filastrio de Brescia)	Ref.	<i>Refutatio omnium haeresium</i>
ExtTeod	<i>Excerpta ex Theodoto</i>	Strom.	<i>Stromata</i> (Clemente de Alejandría)

## OTROS TEXTOS ANTIGUOS

Enn.	<i>Enéadas de Plotino</i> (Porfirio)	Poim	<i>Poimandres</i>
------	--------------------------------------	------	-------------------

# I. INTRODUCCIÓN

## 1. OBJETIVO

El objetivo de esta Tesis doctoral es estudiar el ritual gnóstico cristiano en la Antigüedad, entre los siglos II y IV, a partir de un análisis pormenorizado de todas las fuentes disponibles, tanto las heresiológicas como los textos gnósticos. Los límites cronológicos vienen dados por las propias fuentes: las primeras datan del siglo II y las últimas que proporcionan información relevante son del siglo IV. El ritual está en directa relación con la teología de los distintos grupos gnósticos, que es extraordinariamente compleja, por lo que el análisis de los aspectos dogmáticos constituye una parte muy importante de esta Tesis; sin ello, no sería comprensible el significado de los ritos, que difieren entre unos grupos gnósticos y otros. Como se demostrará en esta Tesis, el tema es complejo, dado el carácter esotérico de los textos gnósticos y el polémico de la literatura heresiológica, y está lleno de matices que sólo un estudio profundo y un análisis comparado de las fuentes, muy diversas entre sí por su naturaleza y objetivos, permite vislumbrar.

Hay dos ritos fundamentales en la liturgia gnóstica, o al menos estos son los que revelan las fuentes hoy a nuestra disposición: el bautismo y la eucaristía; entre los dos el más relevante, por su carácter iniciático, es el bautismo, del que contamos por ello con noticias más abundantes. El bautismo presenta formas diferentes según el tipo de exégesis del grupo gnóstico. En la mayoría de los casos consiste en un bautismo de inmersión en agua, acompañado de una unción post bautismal. En algunos grupos la unción adquiere gran importancia, hasta el punto de convertirse en el núcleo del ritual iniciático. En las fuentes gnósticas también se identifican prácticas contemplativas, expresadas con lenguaje bautismal, aunque no conllevan la inmersión en agua. En algunos textos, el ritual se corresponde con un ascenso iniciático a través de los cielos planetarios mediante fórmulas de paso. En estos casos, el lenguaje bautismal está ausente, aunque remiten al mismo tipo de experiencia iniciática. La información sobre la eucaristía es más escasa, apareciendo sobre todo acompañando al rito iniciático en la forma de una eucaristía bautismal. Los textos muestran variedad de sustancias, según el grupo, pero destaca la eucaristía con pan y agua, frente al uso del vino.

Los grupos gnósticos en los que es posible estudiar aspectos del ritual se corresponden con las dos corrientes mayoritarias identificadas en la historiografía: valentinianos y setianos. Los valentinianos tienen una mitología que permite identificar sus prácticas rituales, de tipo bautismal, con relativa facilidad, conteniendo descripciones del bautismo del iniciado, la redención adquirida mediante ello, expresado a veces con un lenguaje nupcial, que representa la salvación en la divinidad

## I. INTRODUCCIÓN

gnóstica. Los grupos setianos son más difíciles de delimitar y las fuentes muestran una mayor diversidad dogmática que en el caso de los valentinianos. En esta Tesis asumimos como setianos los textos identificados como tales por Schenke, que son, además, los que contienen más información sobre el ritual, junto con la información sobre los ofitas contenida en otras fuentes, identificada por Rasimus.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La investigación sobre el ritual gnóstico se ha visto relegada durante mucho tiempo a un segundo plano, sin haber gozado de una presencia destacada en los debates sobre el gnosticismo hasta la última década. Esto se ha debido al mayor interés por el contenido dogmático, las influencias culturales y el estudio filológico de las fuentes coptas fruto del hallazgo de Nag Hammadi y especialmente tras las ediciones bilingües de los códices<sup>1</sup>. La delimitación del concepto de *gnosticismo*, debido a la tradición heresiológica, se abordó ya en el Congreso de Mesina de 1966<sup>2</sup> dando comienzo a un debate que continuaría candente hasta la publicación de Williams<sup>3</sup> y más tarde de King<sup>4</sup>. Entre los años 70 y 80 del siglo pasado el debate historiográfico seguía centrado en las dificultades de la traducción del enorme *corpus* de Nag Hammadi.

Nag Hammadi demostró que el gnosticismo no era simplemente una herejía cristiana<sup>5</sup>, como lo presentaban los heresiólogos, sino varias corrientes religiosas con identidad propias, y los esfuerzos por establecer las influencias y las varias corrientes internas centraron la investigación, así como la cuestión de los orígenes del fenómeno,

---

<sup>1</sup> Alexander Böhlig, Frederik Wisse y Pahor Labib, eds. *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)* (Leiden: Brill, 1975); J. Brashler, & Parrott, Douglas M. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Leiden: Brill, 1979); John W. B. Barns, Gerald M. Browne y John C. Shelton, eds. *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Leiden: Brill, 1981); Birger A. Pearson y Soren Giversen, eds. *Nag Hammadi Codices IX and X* (Leiden: Brill, 1981); Stephen Emmel, ed. *Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialouge of the Savior* (Leiden: Brill, 1984); Harold W. Attridge, ed. *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices*. Leiden: Brill, 1985; Bentley Layton, ed. *Nag Hammadi Codex II, 2-7 Together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655* (Leiden: Brill, 1989); Charles W. Hedrick, , ed. *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (Leiden: Brill, 1990); Douglas M. Parrott, ed. *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Egnostos and The Sophia of Jesus Christ* (Leiden: Brill, 1991); John D. Sieber, ed. *Nag Hammadi Codex VIII* (Leiden: Brill, 1991); Michael Waldstein y Frederik Wisse, eds. *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (Leiden: Brill, 1995); Birger A. Pearson, ed. *Nag Hammadi Codex VII* (Leiden: Brill, 1996). Más tarde fueron reeditados en conjunto en James M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices (Vols. I-V)* (Leiden: Brill, 2000).

<sup>2</sup> Ugo Bianchi, ed., *Le origini dello Gnosticismo. Coloquio di Messina* (Leiden: Brill, 1967), XX-XXI.

<sup>3</sup> Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism* (New Jersey: Princeton University Press, 1996).

<sup>4</sup> Karen King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2003).

<sup>5</sup> Véase Charles W. Hedrick y Robert Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody: Hendrickson Publications, 1986), 9.

con la existencia de un “pregnosticismo” o “gnosis judía”<sup>6</sup>. En particular dos grupos generaron el mayor interés: los setianos, estudiados por Schenke<sup>7</sup>, y los valentinianos, poniendo en relación las noticias aportadas por los heresiólogos con los nuevos textos de Nag Hammadi<sup>8</sup>. Los debates sobre la naturaleza de cada uno de los textos y de las corrientes mayoritarias presentes en ellos, valentinismo y setianismo, han continuado formando parte del estudio de la gnosis cristiana hasta el presente, con publicaciones tan importantes como la de Rasimus<sup>9</sup> sobre las fuentes ofitas, o los importantes estudios sobre las fuentes valentinianas de Thomassen<sup>10</sup>. La biblioteca de Nag Hammadi ha sido también estudiada desde el punto de vista de sus orígenes, como es el caso de Lundhaug<sup>11</sup> y Denzey Lewis<sup>12</sup>, y de la historia del hallazgo<sup>13</sup>.

Los varios congresos internacionales sobre gnosticismo no abordaron substancialmente las prácticas rituales gnósticas hasta 2013<sup>14</sup>, en la publicación en honor a Turner con algunos trabajos referidos sobre todo a los valentinianos<sup>15</sup>. Sólo la

---

<sup>6</sup> Así George W. MacRae, “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum* 12 (1970): 86-101. También sostenido en José Montserrat Torrents, *Los gnósticos I* (Madrid: Editorial Gredos, 2001), 21-32.

<sup>7</sup> Hans-Martin Schenke, “The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism”, en *Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume II, Sethian Gnosticism*, ed. por Bentley Layton (Leiden: Brill, 1981), 588-616.

<sup>8</sup> Los dos volúmenes de la conferencia internacional de 1978 fueron organizados en función de estas dos corrientes: Bentley Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism I. Valentinian Gnosticism*; M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Zwi Werblowsky, eds., *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism de Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978* (Leiden: Brill, 1980 y 1981).

<sup>9</sup> Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (Leiden: Brill, 2009); id., “Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library”, *Vigiliae Christianae* 59, 3 (2005): 235-263.

<sup>10</sup> Einar Thomassen, “The Tripartite Tractate from Nag Hammadi: A New Translation with Introduction and Commentary” (University of St. Andrews, 1982). Más recientemente id., *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”* (Leiden: Brill, 2008).

<sup>11</sup> Hugo Lundhaug y Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

<sup>12</sup> Nicola Denzey Lewis y Justine Ariel Blount, “Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices”, *Journal of Biblical Literature* 133, 2 (2014): 399-419.

<sup>13</sup> James M. Robinson, *The Nag Hammadi Story. From the Discovery to the Publication* (Leiden: Brill, 2014).

<sup>14</sup> Salvo el estudio de Madeleine Scopello “Un ritual ideal d'intronisation dans trois textes gnostiques de Nag Hammadi”, en Robert McLachlan Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology, (Cairo, December 1976)* (Brill, 1978) (= “Un ritual ideal d'intronisation à Nag Hammadi”, en *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel* (Leiden: Brill, 2005), 79-114.

<sup>15</sup> Hugo Lundhaug, “Evidence of ‘Valentinian’ Ritual Practice? The Liturgical Fragments of Nag Hammadi Codex XI (NHC XI,2A-E)”, en *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, ed. por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus (Leiden: Brill, 2013), 225-244; Antti Marjanen, “A Salvific Act of Transformation or a Symbol of Defilement? Baptism in Valentinian Liturgical Readings (NHC XI,2) and in the Testimony of Truth (NHC IX,3)”, en *op. cit.*, 245-260; Dylan M. Burns, “‘The Garment Poured Its Entire Self over Me’: Christian Baptismal Traditions and the Origins of the Hymn of the Pearl”, en *op. cit.*, 261-74; Luc Brisson, “Plotinus and the Magical Rites Practiced by the Gnostics”, en *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, ed. por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus

## I. INTRODUCCIÓN

presencia de la cámara nupcial en algunas fuentes valentinianas, un rito mencionado ya por los heresiólogos, atrajo un mayor interés, con publicaciones tan tempranas como la de Segelberg sobre los sacramentos del *Evangelio de Felipe* de 1960<sup>16</sup>. Efectivamente, el *Evangelio de Felipe* concentró el principal interés sobre el ritual gnóstico, un tema sobre el que Sevrin realizó su Tesis en 1972<sup>17</sup>. Pero a pesar de que Sevrin demostró el carácter bautismal del rito de la cámara nupcial, una amplia historiografía siguió preguntándose acerca del posible contenido sexual de esta práctica, herencia de las fuentes heresiológicas<sup>18</sup>. Aunque el rito nupcial aparece en contextos ascéticos, como es el tono general de los códices de Nag Hammadi, el lenguaje sexual de la corriente valentiniana y las noticias heresiológicas mantuvieron abierto el debate, desde Pagels<sup>19</sup> hasta los trabajos recientes de DeConick<sup>20</sup>. Entre la bibliografía sobre este tema, Denzey Lewis ha aportado el estudio del carácter sacramental del rito más pormenorizado<sup>21</sup>, analizando las prácticas de la redención valentinianas que describe Ireneo (AH I 21), también estudiadas por Förster en su monografía sobre los marcosianos<sup>22</sup>. Por otro lado, los únicos textos expresamente litúrgicos de Nag Hammadi, los cinco fragmentos añadidos a *Exposición valentiniana*, han sido estudiados por Pagels y Lundhaug<sup>23</sup>, así como por Thomassen<sup>24</sup>.

---

(Leiden: Brill, 2013), 443-458.

<sup>16</sup> Eric Segelberg, "The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System", *Numen* 7, 2 (1960): 189-200; Id., "The Baptismal Rite According to Some of the Coptic-Gnostic Text of Nag Hammadi", *Studia Patristica* 5, 3 (1962), 117-128.

<sup>17</sup> Jean-Marie Sevrin, "Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe" (Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, 1972).

<sup>18</sup> Así, Robert M Grant, "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip", *Vigiliae Christianae* 15, 3 (1961): 129-140; April D. DeConick, "The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions", *Vigiliae Christianae* 57, 3 (2003): 307-342; id., "The True Mysteries: Sacramentalism in the 'Gospel of Philip'", *Vigiliae Christianae* 55, 3 (2001): 225-261; Darren Iammarino, "Similarities Between Sethian Baptism and the Bridal Chamber of Thomas Gnosticism and Valentinianism", *Intermountain West Journal of Religious Studies* 1, 1 (2009): 37. Contrario a esta interpretación se manifiesta Paul Foster, "The Gospel of Philip", *Expository Times* 118, 9 (2007): 421.

<sup>19</sup> Elaine H. Pagels, "Ritual in the Gospel of Philip", *System* 7 (1997): 280-292.

<sup>20</sup> April D. DeConick, "Early Christian Mysticism", en *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. por Glenn Alexander Magee (New York: Cambridge University Press, 2016), 69-79; Id., "Soul Flights: Cognitive Ratcheting and the Problem of Comparison", *Aries* 17, 1 (2017): 81-118.

<sup>21</sup> Nicola Denzey Lewis, "Apolytrosis as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second-Century Marcosian Valentinianism", *Journal of Early Christian Studies* 17, 4 (2009): 525-561.

<sup>22</sup> Nicolas Förster, *Marcus Magus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

<sup>23</sup> Ugo Lundhaug, "Evidence of 'Valentinian' Ritual Practice?"; Elaine H. Pagels, "A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: and its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice", *Vigiliae Christianae* 65, 2 (1972): 153-169.

<sup>24</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 333-414.

Con respecto al ritual de la corriente setiana destaca el estudio de Turner sobre el rito de los Cinco Sellos<sup>25</sup>. Al igual que en otros grupos gnósticos, el interés de la historiografía en los setianos se ha centrado en las cuestiones dogmáticas. Así en el estudio más importante sobre las características de esta corriente, el de Schenke<sup>26</sup>, el aspecto ritual no formaba parte de ellas. No sería hasta los estudios de Turner cuando la práctica ritual y contemplativa de los Cinco Sellos sería incluida como parte característica de los textos setianos. Su investigación se centra en el desarrollo filosófico que esta corriente experimentaría en su relación con el neoplatonismo, que en el ritual setiano se convertiría en prácticas más de tipo contemplativo que material<sup>27</sup>.

El interés por el ritual gnóstico se avivó con el hallazgo del *Evangelio de Judas*, extensamente estudiado<sup>28</sup>. El carácter polémico, en general, y ritual, en particular, del texto llamó la atención de Pagels y de otros investigadores con respecto a las prácticas bautismales y eucarísticas de las enseñanzas reflejadas en el texto, que incluye también contenido setiano<sup>29</sup>.

Los ritos gnósticos han atraído la atención de los estudios cognitivos, interesados en este tipo de prácticas esotéricas de contenido contemplativo o místico, que constituyen un atractivo objeto de estudio. Sin embargo, las publicaciones sobre los ritos gnósticos con una perspectiva cognitiva han sido limitadas (Uro, DeConick)<sup>30</sup> y las

---

<sup>25</sup> John D. Turner, "The Gnostic Threefold Path to Enlightenment", *Novum Testamentum* 22, 4 (1980): 324-51; *Id.*, "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the 'Timaeus' and 'Parmenides'", *Vigiliae Christianae* 60, 1 (2006): 9-64; *Id.*, "Baptismal Vision, Angelification and Mystical Union in Sethian Literature", en *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, ed. por Nicola Denzey Lewis et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 204-216; *Id.*, "Ritual in Gnosticism", en *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, ed. por John D. Turner y Ruth Majercik (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 83-139.

<sup>26</sup> Schenke, "The Phenomenon and Significance".

<sup>27</sup> John D. Turner, "Gnosticism and Platonism. The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature", en *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. por R. T. Wallis (State University of New York Press, 1992), 425-459; *Id.* *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Louvain-la-Neuve: Presses de l'Université Laval, 2001).

<sup>28</sup> Frank Williams, "The Gospel of Judas: Its Polemic, Its Exegesis and Its Place in Church History", *Vigiliae Christianae* 62, 4 (2008): 371-403; Rodolphe Kasser y Gregor Wurst, *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic Society, 2007); Gesine Schenke Robinson, "The Gospel of Judas in Light of the New Testament and Early Christianity", *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 13, 1 (2009): 98-107; April D. DeConick, ed., *Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008* (Brill, 2009).

<sup>29</sup> Louis Painchaud, "Polemical Aspects of the Gospel of Judas", en *The Gospel of Judas in Context*, ed. por Madeleine Scopello (Brill, 2008), 171-186; Elaine H. Pagels, "Baptism and the Gospel of Judas: A Preliminary Inquiry", en *Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, ed. por April D. DeConick (Leiden: Brill, 2009), 353-366; Bas van Os, "Stop Sacrificing!: The Metaphor of Sacrifice in the Gospel of Judas", en *op. cit.*, 367-386.

<sup>30</sup> Risto Uro, "Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective" en *Explaining Christian Origins and Early Judaism*, ed. por Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen y Risto Uro (Leiden: Brill, 2007), 115-137; DeConick, "Soul Flights": 81-118.

## I. INTRODUCCIÓN

propuestas a las que han dado lugar no aportan nada substancial a lo ya establecido por la investigación sobre el fenómeno desde el método histórico y filológico.

En los últimos años, la presencia de un capítulo dedicado a los ritos gnósticos suele formar parte de las obras de carácter general sobre gnosticismo, como es el caso de Brakke, Rasimus o Denzey Lewis<sup>31</sup>. Desde una concepción más amplia del término gnosis que la que abarca esta Tesis doctoral, Cosentino<sup>32</sup> estudia las fuentes de Nag Hammadi, en las que hay un mayor contenido litúrgico, incluyendo los textos de los códices Bruce y Askew (los libros de Ieu y *Pistis Sofía*); estos últimos no serán estudiados en la presente Tesis por su distancia cronológica y de contenido respecto al fenómeno gnóstico cristiano de los primeros siglos.

En cuanto a la producción en español, no es muy elevada. El primer gran estudio, el de Orbe<sup>33</sup>, se circunscribe a los aspectos teológicos. La traducción al español de la biblioteca de Nag Hammadi dirigida por García Bazán, Montserrat Torrents y Piñero aborda aspectos filológicos e históricos, pero no profundiza en los aspectos sacramentales de los textos<sup>34</sup>. La edición bilingüe de Bermejo del *Evangelio de Judas* completa el *corpus* gnóstico en español<sup>35</sup>. En estas obras, las menciones al ritual se reducen a anotaciones al texto por parte de sus traductores y editores. Ellas, no obstante, han sido esenciales para la realización de esta Tesis doctoral.

Para contextualizar el ritual gnóstico es de gran ayuda el conocimiento del ritual cristiano contemporáneo. La obra más relevante es la de Hellholm, tanto sobre el bautismo (en dos volúmenes) como sobre la eucaristía<sup>36</sup>, que constituye la obra fundamentas sobre la praxis sacramental cristiana de los primeros siglos.

En conclusión, los estudios más amplios sobre las prácticas gnósticas son antiguos, como los de Sevrin, o se encuentran divididos entre el bautismo valentiniano y el rito contemplativo de los Cinco Sellos setiano. Otros análisis sobre las prácticas

---

<sup>31</sup> David Brakke, *The Gnostics* (London: Harvard University Press, 2010), 52–89. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 211–77. Nicola Denzey Lewis, “Ways Out II: Baptism and Cosmic Freedom: A New Genesis”, en *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies* (Leiden: Brill, 2013), 145–63. También Alastair H. B. Logan, *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult* (T & T Clark, 2006), 76–87.

<sup>32</sup> Augusto Cosentino, *Il battesimo gnostico: Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo* (Lionello Giordano, 2007).

<sup>33</sup> Antonio Orbe, *Estudios Valentinianos* (Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1956).

<sup>34</sup> Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols. (Madrid: Trotta, 2009).

<sup>35</sup> Una primera traducción de Francisco García Bazán, *El Evangelio de Judas* (Madrid: Trotta, 2006); más tarde, la edición más completa de Fernando Bermejo Rubio, *El Evangelio de Judas. Introducción, traducción y notas* (Salamanca: Sígueme, 2012).

<sup>36</sup> David Hellholm et al., eds., *Ablution, Initiation, and Baptism* (Berlin: De Gruyter, 2011); David Hellholm y Dieter Sängler, eds., *The Eucharist, Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Berlin: De Gruyter, 2017).

rituales gnósticas se encuentran dispersos en la historiografía, analizando aspectos concretos sin una visión de conjunto ni un análisis de las ideas dogmáticas que las sustentan. Esta Tesis tiene como objetivo proporcionar esa visión unitaria de los ritos presentes en las fuentes conservadas sobre el fenómeno gnóstico cristiano a través de un método comparativo y de la investigación sobre las ideas dogmáticas que la exégesis gnóstica imprime en dos rituales: el bautismo y la eucaristía.

### 3. METODOLOGÍA

Esta tesis se basa en la lectura crítica de la bibliografía que se ha señalado en el apartado anterior, así como de todos aquellos estudios relevantes sobre el fenómeno gnóstico. Pero la contribución fundamental procede de un examen profundo y directo de las fuentes. Antes del hallazgo de Nag Hammadi, la mayoría de las noticias sobre el gnosticismo procedían de los heresiólogos, cuya primera generación (siglos II y III d.C.) concentró el ataque a las herejías en el gnosticismo. Entre ellos destaca la obra de Ireneo de Lyon, de la que se conserva la versión latina del original griego, citada con el título latino *Adversus haereses* (c. 180), y la *Refutatio omnium haeresium* (c. 220), las dos obras también más antiguas. Ambas proporcionan gran cantidad de información acerca de las enseñanzas de los grupos gnósticos de la época, que pudieron conocer directamente o a través de sus obras. Ireneo y la *Refutatio* constituyen las fuentes indirectas que muestran mayor conocimiento de sus contemporáneos gnósticos. Ireneo aporta mucha información sobre los grupos valentinianos, a quienes atribuye la práctica bautismal de la “redención” y proporciona además una amplia descripción de la eucaristía oficiada por el valentiniano Marcos. La *Refutatio* aporta escasa información acerca de los rituales, pero es una fuente importante en cuanto que se basa en textos diferentes a los que conocieron el resto de heresiólogos, si bien la intención polémica del autor, que intenta relacionar cada una de las herejías con una escuela filosófica, condiciona su discurso. Clemente de Alejandría conserva numerosos extractos de tratados valentinianos que atribuye al maestro Teódoto, aunque se valió de más de una fuente. No escribe una obra heresiológica específica, pero aporta información relevante acerca de grupos gnósticos contemporáneos, mencionando corrientes, autores y enseñanzas que aparecen en otras fuentes heresiológicas y en los propios tratados gnósticos. En un momento intermedio entre las dos generaciones de heresiólogos se encuentra el *Contra Celso* de Orígenes (248), cuya importancia radica en la transmisión de información acerca de grupos gnósticos conocidos por el pagano Celso, al que critica, y por el propio Orígenes. La aportación más relevante es el “Diagrama de los ofitas”, una obra gráfica a la que tuvo acceso Celso y más tarde Orígenes adquirió una versión de aquél, que recoge fórmulas rituales de ascenso usadas en el ritual iniciático.

## I. INTRODUCCIÓN

De la segunda generación de heresiólogos, la obra más importante acerca de los grupos gnósticos es el *Panarion* de Epifanio de Salamina (375). Epifanio depende sobre todo de la información de heresiólogos anteriores, como Ireneo y el *Syntagma* perdido de Hipólito, pero por esta razón conserva también información de los siglos II y III, cuando el gnosticismo tuvo más desarrollo. Además, él mismo tuvo contacto con algunos grupos gnósticos contemporáneos y accedió a tratados gnósticos, como la epístola dogmática valentiniana o la *Carta a Flora*, atribuida al maestro valentiniano Ptolomeo. Epifanio, sin embargo, se deja llevar por sus prejuicios e intencionalidad polémica, exagerando a menudo la información de sus fuentes, como se observa cuando esta puede ser contrastada con los textos gnósticos, o tergiversando los nombres e información de los grupos con el objetivo de llegar a su deseado número de ochenta herejías.

Las fuentes heresiológicas proporcionan así algunas noticias importantes de las prácticas gnósticas, sobre todo cuando sus autores tuvieron contacto con estas comunidades o acceso a sus fuentes. Sin embargo, la perspectiva de los heresiólogos es polémica, por lo que la imagen e información que transmiten del ritual suele estar cargadas de prejuicios e incorrecciones, que se detectan cuando pueden ser contrastadas con las fuentes directas. Las noticias de los heresiólogos deben ser tratadas con un método comparativo, pues los autores reutilizan y reformulan información de obras heresiológicas anteriores. No obstante, suponen una importante fuente de información para la investigación del ritual gnóstico.

Fuera del género de la heresiología, el filósofo Plotino también proporciona información sobre algunos cristianos gnósticos y sus obras, conocidos por él. Pero es difícil establecer a qué corriente se adscribirían porque Plotino utilizó su propia terminología a la hora de criticar la especulación filosófica gnóstica. Las noticias aportadas por él permiten datar algunas de las fuentes gnósticas conservadas y catalogar algunos textos de la corriente setiana dentro del neoplatonismo.

En cuanto a las fuentes directas, la Biblioteca de Nag Hammadi constituye la principal. Contiene trece códices del siglo IV, que son traducciones del griego al copto de textos anteriores, datados en su mayoría entre los siglos II y III, coincidiendo con las noticias de los primeros heresiólogos. Los textos coptos transmiten fragmentos litúrgicos, himnos y explicaciones del significado de los rituales, pero sobre todo contienen información sobre las concepciones teológicas que sustentan el ritual. Por esta razón, las fuentes directas, aun careciendo de referencias a rituales concretos, suponen la principal fuente para poder interpretarlos.

Las dos corrientes gnósticas con mayor presencia en las fuentes son valentinianos y setianos. Entre las fuentes valentinianas citadas por los heresiólogos

destacan los *Extractos de Teodoto* y la Gran Exposición de Ireneo, que éste atribuye a los seguidores de Ptolomeo (AH 1.1-7). Entre las fuentes directas, la más importantes es la *Exposición valentiniana*, con cinco fragmentos litúrgicos que suponen una de las escasas noticias específicas sobre el ritual de todo el corpus copto. Son también relevantes el *Evangelio de la verdad*, por su importancia en el pensamiento de la corriente valentiniana y la mención de la unción, el *Primer apocalipsis de Santiago*, por contener un paralelo para una de las redenciones de Ireneo, y el *Evangelio de Felipe*. De todos ellos, este último supone la fuente más importante sobre el ritual de los valentinianos, en particular sobre la cámara nupcial. Entre las fuentes setianas, aquellas que mencionan el ritual de los Cinco Sellos son: el *Evangelio de los Egipcios*; el *Apócrifo de Juan*, la fuente principal de la mitología setiana, que menciona los Cinco Sellos en sus versiones largas; una versión mucho más extensa del himno final presente en ellas, el *Pensamiento trimorfo*, desarrolla la especulación de la mitología barbelita y los Cinco Sellos. *Zostriano* proporciona el mejor ejemplo de la evolución del ritual bautismal setiano hacia un ejercicio contemplativo muy influido por el debate neoplatónico de la escuela de Plotino.

Otros textos importantes son aquellos que contienen una polémica sobre la celebración del bautismo, especialmente el *Apocalipsis de Adán*, el *Segundo tratado del gran Set*, el *Evangelio de Judas* y el *Testimonio de la verdad*, textos que proporcionan una interpretación diversa del rito bautismal o que incluso rechazan el uso del agua. Debido a la dificultad a la hora de adscribir estos textos a una determinada corriente gnóstica (con la excepción del *Evangelio de Judas*, que muestra una mitología setiana), el trabajo comparativo ha sido especialmente arduo en estos casos, intentando como en el resto de la Tesis poner en relación el contenido mítico y el dogma con las prácticas rituales a las que pretender reforma o que rechazan.

Aunque se conservan escasas fuentes arqueológicas que se puedan relacionar con el gnosticismo, se han estudiado en aquello que aportan acerca del ritual. Destacan entre ellas dos inscripciones halladas en Roma, datadas en el siglo II, cuyo lenguaje se vincula a la corriente valentiniana.

Dado que la mayoría de las fuentes para el estudio del gnosticismo se conservan en códices coptos, durante el desarrollo de esta Tesis se completó un curso de copto impartido por el profesor Einar Thomassen en la Universidad de Bergen, que me permitió adquirir un nivel básico de esta lengua para poder acceder directamente a los textos.

#### 4. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Tras esta introducción, el capítulo segundo está dedicado al análisis de las fuentes indirectas y directas, con una breve introducción al autor y al texto y

## I. INTRODUCCIÓN

examinando su valor para conocer el ritual. En el primer apartado se estudian los heresiólogos y Plotino y en el segundo apartado cada uno de los textos de Nag Hammadi que aporta información sobre el ritual o que permiten establecer una relación entre el dogma y el ritual. Se incluye también un apartado sobre las escasas fuentes arqueológicas que han podido vincularse a la gnosis cristiana, esto es, las dos inscripciones halladas en Roma (NCE 156 y CIG 4:9595a), de la corriente valentiniana, y las dos gemas con representaciones vinculadas a la mitología ofita.

El capítulo tercero estudia el ritual de los valentinianos y supone el de mayor extensión de la Tesis por la mayor cantidad de información disponible sobre esta corriente. En él se abordan las diferentes expresiones de las prácticas iniciáticas valentiniana: redención, bautismo y cámara nupcial. En primer lugar, se estudia la fuente heresiológica más importantes sobre los ritos valentinianos, *Adversus haereses* 1.21, a los que se denomina “redención”. La investigación llevada a cabo por Thomassen y las de Dubois y Ruani consituyen el punto de partida para poder establecer una propuesta del número de noticias que contiene la información remitida por Ireneo, teniendo en cuenta que pudo forzar una imagen más atomizada de las prácticas valentinianas de la real para desprestigiarlos. Las fuentes valentinianas que contienen menciones a los rituales bautismales pueden dividirse en dos grupos, aquellas que otorgan una mayor importancia al acto de la inmersión bautismal o al de la unción post bautismal. Ambos ritos son complementarios, y en cada una de las noticias se analiza la función de cada uno según la interpretación valentiniana que los sustenta. Los fragmentos litúrgicos sobre el bautismo de la *Exposición valentiniana*, el *Tratado tripartito* y los *Extractos de Teodoto* suponen los mejores ejemplos de una misma especulación sobre la soteriología dentro de la corriente valentiniana y su expresión bautismal. El texto que mayor importancia da a la unción es el *Evangelio de Felipe*, que la considera más importante que la inmersión acuática. En las descripciones del ritual en este texto destaca el lenguaje nupcial, ya conocido por Ireneo en su descripción de los valentinianos, para describir el rito de la cámara nupcial. Estudiamos la estructura del ritual, su función soteriológica y sus posibles consecuencias sociales para el grupo de valentinianos que lo pondrían en práctica.

El capítulo cuarto está dedicado al ritual de los setianos, teniendo en cuenta las diferentes corrientes presentes en este variado grupo. Se estudia el rito bautismal de los Cinco Sellos, presente únicamente entre los setianos, y las distintas expresiones que tiene en cada una de las fuentes que lo mencionan: las versiones largas del *Apócrifo de Juan*, el *Pensamiento trimorfo* y el *Evangelio de los egipcios*, pues se aprecia cierta evolución en cada uno de los textos desde formas más antiguas del ritual a otras más espiritualizadas, vinculado siempre a una práctica bautismal y a determinadas figuras divinas. Se analiza la relación entre este ritual y la mitología barbelita y su evolución

## ESTRUCTURA

hacia prácticas puramente contemplativas en época tardía en relación con la especulación neoplatónica, como se observa en *Zostriano*. La especificidad del mito barbelita comparado con el setita permitirá abordar en el capítulo siguiente determinadas características setitas relacionadas con el ritual en otros textos de difícil adscripción, pero influenciados en muchas ocasiones por la corriente setiana.

El capítulo quinto estudia las fuentes gnósticas que polemizan acerca de las prácticas rituales, centrándose en el bautismo. La polémica eucarística presente en el *Evangelio de Judas* se estudia en el capítulo sexto. El problema de la mayoría de estas fuentes radica en la diversidad de enseñanzas incluidas en ellas, por lo que no pueden ser fácilmente integradas en ninguna de las dos categorías anteriores, valentinismo o setianismo, por lo que son estudiadas en un capítulo independiente. Las fuentes que incluyen una polémica acerca de la práctica bautismal de agua son el *Evangelio de Judas* y el *Apocalipsis de Adán*, con características de las mitologías barbelita y setita respectivamente, que permiten integrarlas en el corpus setiano de Schenke. El *Segundo tratado del gran Set* y el *Testimonio de la verdad* son difíciles de catalogar, pues presentan gran sincretismo, combinando características setianas y valentinianas, incluyendo aspectos tan extraños como una narración sobre la crucifixión atribuida a Basíledes por Ireneo. Por ello, cada uno de estos tratados es analizado de forma independiente, comparándolo con aquellos textos que ofrezcan paralelos sobre alguno de aspectos, como la historia salvífica de la simiente de Set o el lenguaje nupcial. A estas fuentes se añade la información aportada por Epifanio acerca de los arcónticos, un grupo gnóstico tardío conocido por el heresiólogo que rechazaría el bautismo, y el *Apocalipsis de Pedro*, texto que también polemiza acerca de la interpretación del bautismo y la crucifixión de forma similar a los textos anteriores, aunque aportando menos información. Estas fuentes revelan la existencia de conflictos dentro del gnosticismo, que se ponen en evidencia en el debate acerca del ritual adecuado para adquirir la salvación. En algunos casos se propone una reforma de la liturgia bautismal mientras que en otros se rechaza por completo el uso del agua. Tratamos de establecer si existen características comunes entre estos diversos textos o algún tipo de exégesis que sustente una ritualidad diferente a la estudiada en los capítulos anteriores.

El capítulo sexto aborda el rito de la eucaristía. Se verá que, a pesar de su escasa presencia en las fuentes, las noticias son muy diversas, asociándolo tanto a prácticas ascéticas como libertinas. Éstas se restringen a las fuentes heresiológicas, pues las fuentes gnósticas revelan un extendido ascetismo, mientras que los heresiólogos interpretan el lenguaje esotérico como evidencia de libertinaje. Entre las varias noticias destaca la atribución de una actitud licenciosa por Ireneo al valentiniano Marcos, que usaba el lenguaje nupcial conocido en las fuentes directas, como el *Evangelio de Felipe*, durante la celebración de la eucaristía y otra sobre los borboritas en Epifanio, quienes

## I. INTRODUCCIÓN

celebrarían una eucaristía libertina. Las fuentes directas, sin embargo, revelan una tendencia ascética y evitan mencionar mayoritariamente el uso del vino. Además, en su mayor preocupación por las prácticas iniciáticas, la eucaristía presente en las fuentes directas suele estar relacionada con el bautismo a modo de primera comunión, mientras la eucaristía semanal está casi ausente. En este capítulo se estudian ambos grupos de información de forma comparada y se trata de establecer la relación entre la eucaristía y el bautismo y si la primera formaba parte del ritual de iniciación.

Debido a la complejidad teológica de las fuentes aquí estudiadas y para una mejor comprensión de cada una de ellas hemos realizado diagramas que representan de forma esquemática su contenido dogmático. La confección de los diagramas se inspira en la existencia de este tipo de documentos en la Antigüedad, para representar la cosmología y la concepción de la divinidad, como el “Diagrama ofítico” que ha transmitido Orígenes<sup>37</sup>. Como afirma Turner, “beneath the mythical map there lies ritual territory” (“debajo del mapa mítico se encuentra el territorio del rito”)<sup>38</sup>. El uso de los diagramas favorece una comprensión más inmediata de estos sistemas. No obstante, no siempre es posible realizar estos “mapas”. Solo lo es cuando una fuente desarrolla su propia versión del mito (*Tratado tripartito, Evangelio de los egipcios...*), mientras que otros textos de género retórico o preocupados por cuestiones ajenas a la cosmovisión gnóstica no permiten desarrollar un diagrama completo (*Interpretación del conocimiento, Testimonio de la verdad...*). Los diagramas ayudan a detectar estructuras comunes a algunos textos, difícilmente identificables de otra forma.

Se incluyen algunos diagramas en el cuerpo del texto, necesarios para la comprensión de aquello que se está tratando, pero todo se encuentran en el Anexo 1. En el Anexo 2 se incluye un breve diccionario de personajes y términos comunes para el estudio del ritual gnóstico.

Todos los diagramas, tablas y figuras contenidos en esta Tesis doctoral son de elaboración propia.

---

<sup>37</sup> Orígenes, *CCelso*, 6.24-38. Cfr. Christoph Marksches, “Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike”, *Zeitschrift für antikes Christentum* 9, 1 (2005): 100-121.

<sup>38</sup> John D. Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, en *Coptica; Gnostica; Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, ed. por Wolf-Peter Funk, Louis Painchaud and Paul-Hubert Poirier (Québec: Les Presses de L’Université Laval, 2006), 942.

## II. LAS FUENTES

### 1. HERESIOLOGÍA

Entre los siglos II y V, se escribieron numerosos tratados heresiológicos que aportan importante información para conocer el fenómeno gnóstico, aunque, por su carácter polémico, presentan muchos problemas de interpretación<sup>39</sup>.

Las fuentes heresiológicas para el estudio de la gnosis cristiana se dividen en dos generaciones. La primera (siglos II-III) surge como respuesta al desarrollo de las exégesis gnósticas dentro del cristianismo, siendo contemporáneas a algunas de las corrientes descritas en ellas. Las bases literarias asentadas durante esta época influyen en los heresiólogos tardíos. El más importante e influyente de la primera generación de heresiólogos es Ireneo de Lyon con su *Adversus Haereses*, al que sigue en importancia el *Syntagma*, de Hipólito de Roma, no conservado pero utilizado en el *Adversus omnes haereses* y más adelante por Epifanio de Salamina y Filastrio de Brescia, por lo que es posible reconstruir su contenido a grandes rasgos<sup>40</sup>. Clemente de Alejandría, Tertuliano y Orígenes también se ocuparon de criticar las enseñanzas gnósticas. La segunda generación florece a finales del siglo IV y la primera mitad del V con Epifanio de Salamina, Filastrio de Brescia y Agustín de Hipona, quienes conservan fragmentos de obras previas, pero aportan escasa información nueva. En la siguiente tabla se recogen los principales autores y obras por orden cronológico:

---

<sup>39</sup> M. David Litwa, *Refutation of All Heresies* (Atlanta: SBL Press, 2016); Françoise Sagnard, ed. Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote. Texte grec. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard* (Paris: Éditions du Cerf, 1948); Jean-Claudie Fredouille, ed. *Tertullien. Contre les valentiniens. Tome I-II. Introduction, texte critique, traduction* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1980); Salvador Vicastillo, *Tertuliano. "Prescripciones" contra todas las herejías. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo* (Madrid: Ciudad Nueva, 2001); Ernest Evans, *Tertullian. Adversus Marcionem. Edited and Translated by Ernest Evans* (Oxford: Clarendon Press, 1972); René Braun, ed. *Tertullien. Contre Marcion I-V* (Paris: Éditions du Cerf, 1990); Frank Williams, Einar Thomassen, y Johannes van Oort, eds. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)* (Leiden: Brill, 2009); Gabriele Banterle, *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie* (Milano: Città Nuova Editrice, 1991); T. Calvo Madrid y José M<sup>a</sup> Ozaeta León, *Obras completas de San Agustín XXXVIII. Introducción, versiones, notas e índices de Teodoro Calvo Madrid y José M<sup>a</sup>. Ozaeta León* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990); Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, *Contre les hérésies. Irénée de Lyon; Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau*, ed. por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau (Paris: Éditions du Cerf, 1979).

<sup>40</sup> Pierre Nautin, *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 1947).

## II. LAS FUENTES

Tabla de autores y obras heresiológicas		
Autor	Obra	Datación
Justino Mártir		c. 110-c.165
	<i>Syntagma</i> (perdida)	med. s. II
	<i>Apología</i> I-II	c. 150
	<i>Dialogus cum Tryphone</i>	c. 160
Ireneo de Lyon		c. 130-202
	<i>Adversus haereses</i> I-IV	Vol. I c. 178
Clemente de Alejandría		c. 150-c. 216
	<i>Stromata</i> I-VII	c. 215
	<i>Pedagogus</i>	c. 198
	<i>Protrepticus</i>	c. 195
Tertuliano		c. 160-220
	<i>De praescriptione haereticorum</i>	198-206
	<i>Adversus marcionem</i> I-V	I-III c. 207-208; IV-V 208-211
	<i>Adversus valentianos</i>	c. 206-207
Pseudo-Tertuliano	<i>Adversus omnes haereses</i>	c. 220
Hipólito de Roma		c. 170-c. 236
	<i>Syntagma</i> (perdida)	
Anónimo		
	<i>Refutatio omnium haeresium</i>	c. 225
Orígenes		185-254
	<i>Commentarii in evangelium Joannis</i>	med. s. III
	<i>Contra Celsum</i>	c. 248
Epifanio de Salamina		c. 315-403
	<i>Panarion</i>	c. 370
Filastrio de Brescia		†c. 397
	<i>Diversarum haereseon liber</i>	c. 385
Agustín de Hipona		354-430
	<i>De haeresibus</i>	428

Figura 1. El género heresiológico. Cronología de autores y obras

Los heresiólogos utilizan tres tipos de fuentes: testimonios orales, textos escritos o usados por los grupos gnósticos, que a veces proporcionan la única información que poseemos de ellos (así la recensión del *Apócrifo de Juan* por Ireneo, tratados como el de los peratas en la *Refutatio*, o los fragmentos del *Comentario a Juan* de Heracleón aportados por Orígenes)<sup>41</sup> y obras de heresiólogos anteriores, cuyo contenido podía ser completado, citando secciones enteras. La diversidad de enseñanzas gnósticas y la amplitud cronológica y geográfica de los grupos gnósticos hicieron que, cuando los

<sup>41</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 224-30; Id., *Los gnósticos II* (Madrid: Editorial Gredos, 2005), 72-74; Francisco García Bazán, *La gnosis eterna I. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos* (Madrid: Trotta, 2003), 211-28.

## HERESIÓLOGOS (SS. II-III)

heresiólogos contaron con noticias independientes atribuidas a un mismo grupo o autor, se produjeran enormes desacuerdos entre ellos<sup>42</sup>.

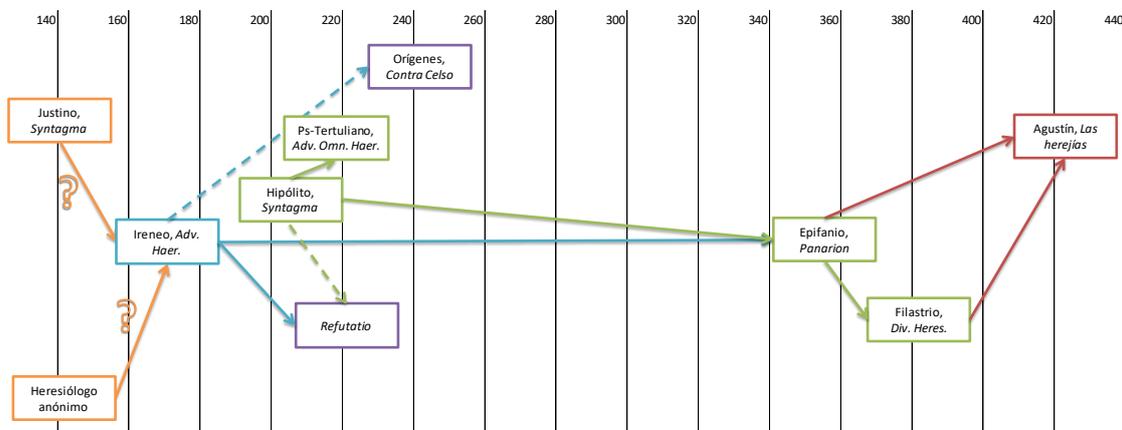


Figura 2. Influencias entre obras heresiológicas

Los heresiólogos vieron en la variedad de enseñanzas gnósticas un argumento de su falsedad y se valieron de la creación de listas de grupos para acentuar este aspecto en sus refutaciones<sup>43</sup>. Este estilo característico del género dio lugar a una multiplicación de nombres, líderes y sectas. Las denominaciones con que algunos grupos eran definidos probablemente no fueron usados por las comunidades gnósticas. En las listas de herejías destacan los nombres de contenido despectivo, como *ofitas* o *cainitas*, en referencia a personajes o motivos negativos dentro de la tradición judeocristiana. Otros términos, como *valentinianos* o *basilidianos*, aludían a su fundador, al estilo de las escuelas filosóficas y eran así presentados como ajenos a la verdadera comunidad cristiana.

### 1.1. Primera generación de heresiólogos (ss. II-III)

#### 1.1.1. Justino Mártir

Justino fue originario de Siria y es posible que se convirtiera al cristianismo hacia el 130 en Éfeso. Su presencia está atestiguada en Roma, donde llegó cerca del 150 y donde escribió sus obras conservadas<sup>44</sup>: los dos volúmenes de la *Apología* y el *Diálogo con Trifón*. Murió mártir en el 165<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Frederik Wisse, "The Nag Hammadi Library and the Heresiologists", *Vigiliae Christianae* 25, 1 (1972): 207.

<sup>43</sup> Frederik Wisse, "The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict", en *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, ed. Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr. (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1986), 186.

<sup>44</sup> Las dos se conservan en un único manuscrito, el *Codex Parisinus Graecus 450*.

<sup>45</sup> Daniel Ruiz Bueno, *Actas de Los Mártires. Versión, Introducciones y Notas de Daniel Ruiz Bueno* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974), 304-316.

## II. LAS FUENTES

La originalidad de su obra consistió en describir la herejía desde el punto de vista judío, separando a judíos y cristianos de forma que quedaran delimitadas las identidades ortodoxas<sup>46</sup>. Justino habría escrito un libro contra Marción y un *Syntagma* o listado de herejes que no se han conservado<sup>47</sup>. Esta obra perdida de Justino es la primera de la que tenemos constancia dedicada a la refutación de enseñanzas heréticas, estableciendo las bases estilísticas e ideológicas de gran influencia en obras heresiológicas posteriores. La atribución del nombre de las sectas a sus fundadores (*Dial* 35,6) es fruto de la influencia de la transmisión de las doctrinas filosóficas mediante la relación entre maestro y discípulo, noción más desarrollada en el *Syntagma*<sup>48</sup>.

El primer libro del *Adversus Haereses* de Ireneo utiliza el *Syntagma* (perdido) de Justino en al menos la sección intermedia (22-28), y probablemente también en el espacio entre las dos grandes noticias de Ptolomeo y Marcos (11-12)<sup>49</sup>. En la *Apología* Justino menciona tan sólo a Simón, su compañera Helena, a Menandro y a Marción, ante quien expresa mayor oposición<sup>50</sup>, y las referencias en el *Diálogo con Trifón* a valentinianos, saturnilianos y basilidianos presentan dudas de que sean suyas o adiciones posteriores<sup>51</sup>. En época de Justino se encontraba activo en Roma Marción de Sínope, así como el propio Valentín, pero no aún sus discípulos, como Ptolomeo o Marcos, a quienes Ireneo dedica la mayor parte de su obra. Es improbable que Justino conociera grupos como los basilidianos ni podría tampoco incluir a su propio discípulo Taciano como iniciador de la secta de los encratitas, como aparece ya en Ireneo, por lo que es probable que la fuente usada por Ireneo fuera el *Syntagma* ya con adiciones<sup>52</sup>.

---

<sup>46</sup> Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin, "Making Selves and Making Others: Identity and Late Antique Heresiologies", en *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 8; 19; Averil Cameron, "The Violence of Orthodoxy", en *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 102-114.

<sup>47</sup> Francisco García Bazán, "Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Messina", *Gerión* 26, 2 (2008): 123. Las fuentes que dan la noticia son: Iren. AH 4.6; Focio, *Bibl.* 2.97-98; Eus., H. E. 2.13-14; 3.25-26; 4.8,3-5.

<sup>48</sup> *Dial* 35,6; 80,4; 1Apol 26. Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* (Paris: Etudes augustiniennes, 1985), 40.

<sup>49</sup> Johannes Van Oort, "Irenaeus's Knowledge of the Gospel of Judas: Real or False? An Analysis of the Evidence in Context", *Theological Studies* 69, 1 (January 14, 2013): 5; Francisco García Bazán, "Justino de Roma, el primer filósofo católico", *Teología y vida* 52 (2011): 13; Elaine H. Pagels, "Irenaeus, the 'Canon of Truth', and the Gospel of John: 'Making a Difference' through Hermeneutics and Ritual", *Vigiliae Christianae* 56, 4 (2002): 345; Wisse, "The Nag Hammadi Library and the Heresiologists": 213.

<sup>50</sup> Just. 1Apol 26,3-4 en Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos, s. II* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 1037.

<sup>51</sup> Pagels, "Irenaeus, the 'Canon of Truth'", 345; Just. *Dial* 35.6. La problemática de la presencia o no de estos nombres en la obra de Justino resulta de la consideración como herejes o no a estos autores en fecha tan temprana como mediados del siglo II.

<sup>52</sup> Wisse, "The Nag Hammadi Library", 213.

### 1.1.2. Ireneo de Lyon

Ireneo nació entre el 140 y 160, probablemente en Esmirna, y viajó a la Galia, donde fue nombrado presbítero. Llegó a Roma en 177 como representante de su iglesia en una disputa sobre el montanismo, cuando estalló en Lyon una persecución contra los cristianos donde, entre otros, murió Potino, obispo de Lyon y Viena, a quien sucederá Ireneo. Entre el 180 y 190 escribe *Examen y refutación de la supuesta gnosis*, conocida en su versión latina como *Adversus Haereses* y que consiste en la noticia más antigua conservada sobre grupos gnósticos<sup>53</sup>. Se han conservado dos copias de la obra, una completa en latín y algunos fragmentos en griego en otras obras, como en la *Refutatio*, Eusebio de Cesarea, el *Panarion* de Epifanio de Salamina o el Codex 120 de la *Biblioteca* de Focio<sup>54</sup>.

El *Adversus Haereses*, la primera obra heresiológica que se conserva en su totalidad, sentó las bases del género y fue fuente para autores posteriores. Por ejemplo, el relato del sistema del valentiniano Marcos (AH 1.13-17) aparece literalmente en *Ref.* (6.39-55) y en Epifanio (*Pan.* 34). Fue además la fuente principal para conocer el gnosticismo hasta los hallazgos de las fuentes directas gnósticas coptas en el siglo XX<sup>55</sup>. Pese a la intencionalidad polémica, la obra de Ireneo es hoy imprescindible para el estudio de la gnosis cristiana en el siglo II. Consiste en cinco libros con el siguiente contenido:

- Libro primero: categorización de los grupos e ideas heréticas, con especial hincapié en los autores que más conoce (los valentinianos Ptolomeo y Marcos), con una lista cronológica de los sucesores de éstos.
- Libro segundo: doctrina de los dos dioses (el dios judío y el dios predicado por Jesús), el desprecio de la materia y las revelaciones esotéricas que los herejes se adscribirían.
- Libro tercero: está centrado en la cristología con la intención de refutar las ideas cristológicas de tipo doceta que debaten acerca del sufrimiento de Cristo en la cruz, pues la exégesis gnóstica suele discernir entre el cuerpo de Jesús y el Cristo que lo abandona durante la crucifixión<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Eus., H. E. 5.4,2; 7.1 *Elenchos kai anatropé tēs pseudonómou gnōseōs*.

<sup>54</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 85-87.

<sup>55</sup> Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press Books, 2001).

<sup>56</sup> Gedaliahu A. G. Stroumsa, "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered", *Journal of Early Christian Studies* 12, 3 (2004): 267-270 resume el "docetismo" como una actitud cristológica hacia la encarnación o la crucifixión, considerando la exégesis sobre la crucifixión anterior (*Ibid.*, 287-288). Aunque el término ha sido puesto en cuestión recientemente, en este trabajo hablaremos de docetismo en su forma más común en las fuentes gnósticas: la diferenciación entre el Cristo espiritual y el cuerpo material del que se reviste, el de Jesús, ya sea en el momento de la encarnación en el bautismo en el Jordán o en el momento del abandono de ese mismo cuerpo en la crucifixión. Cfr. Allen Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?" en *Docetism in the*

## II. LAS FUENTES

- Libro cuarto: exégesis armonizadora de las tradiciones del Antiguo y Nuevo Testamento.
- Libro quinto: la resurrección de la carne, negada generalmente en las fuentes gnósticas.

IRENEO		
<i>Adversus Haereses I</i>		
Primera sección: Los Valentínianos	I 1-8	Ptolomeo
	I 9-10	Comentario de Ireneo
	I 11,1	Valentín
	I 11,2	Secundo
	I 12	"Algunos ptolomeanos"
	I 13-17	Marcos
	I 18-21	Marcosianos
Segunda sección: Los "antepasados" de los valentínianos	I 22	¿Introducción de otra obra?
	I 23,1-4	Simón Mago
	I 23,5	Menandro
	I 24,1-2	Satornilo
	I 24,3-6	Basírides
	I 25	Carpócrates
	I 26,1	Cerinto
	I 26,2	Ebionitas
	I 26,3	Nicolaítas
	I 27,1	Cerdón
	I 27,2-5	Marción
	I 28,1	Taciano
I 28,2	"Otros" (libertinos)	
Tercera sección: Los "padres" de los valentínianos	I 29	Barbelognósticos
	I 30,1-14	"Ofitas", gnósticos
	I 30,15	Ofitas
	I 31,1-2	Cainitas
	I 31,3-4	Conclusión de Ireneo

	Probable conocimiento personal de Ireneo dados los detalles, en la zona del Ródano
	Sección de otra obra heresiológica.
	Sección tradicionalmente tribuida al <i>Syntagma</i> de Justino.
	Fuente heresiológica con acceso a textos relacionados con el <i>Apócrifo de Juan</i> .

Figura 3. Posibles fuentes de Iren. AH 1

La intención de Ireneo, que expresa en el Prefacio del libro primero, es la de dar difusión a las enseñanzas de los herejes para evitar su extensión. El método para demostrar su falsedad se construye a partir de dos argumentos: 1) la genealogía de todas las sectas gnósticas, desde Simón el Mago, herencia de la obra de Justino, y 2) la falta de homogeneidad de su teología frente a la universalidad de la tradición apostólica<sup>57</sup>. El lenguaje alegórico gnóstico se presenta como una peligrosa arma de atracción para

*Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, ed. por Joseph Verheiden, Reimund Bieringer, Jens Schröter y Ines Jäger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 5. Cfr. Winrich Alfried Löhr, "A Variety of Docetisms", en *Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, ed. por Joseph Verheiden, Reimund Bieringer, Jens Schröter e Ines Jäger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 260; Jean-Daniel Dubois, "Le docétisme des christologies gnostiques revisité", *New Testament Studies* 63 (2017): 279-304 sobre el debate en la utilización de este término sobre las enseñanzas gnósticas.

<sup>57</sup> Iren. AH 1.10.

algunos cristianos e Ireneo elige un estilo “antialegóric” en sus explicaciones de las Escrituras y satiriza las alegorías de forma que resulten ridículas al lector, como en *Adv. Haer.* 1,11.4, donde llama “Calabaza” al primer principio gnóstico<sup>58</sup>. La heresiología de Ireneo se enriquece mediante argumentos contra los paganos y las concepciones religiosas de la filosofía griega, presentando a la herejía como una realidad más negativa que el paganismo, estando a su vez vinculada a él<sup>59</sup>.

Ireneo se vale de su propio conocimiento del gnosticismo. Probablemente tuvo relación con valentinianos en la zona del Ródano. La información que proporciona sobre ellos ha podido ser contrastada con textos gnósticos coptos, confirmando su fiabilidad. Sin embargo, es posible que hubiera “sobreplatonizado” el sistema valentiniano por asimilación de ideas o falta de comprensión de algunos sistemas gnósticos<sup>60</sup>. Las enseñanzas valentinianas pudo obtenerlas a través de conversaciones y de la lectura de sus tratados<sup>61</sup>, que recensiona en el libro primero en las secciones 1-8 (sistema de Ptolomeo) y 13-21 (sistema de Marcos y sus seguidores). Los capítulos 11-12, dedicados a otros valentinianos, y los capítulos de la sección intermedia (23-28,2) son noticias de autores gnósticos muy reducidas que contrastan con la extensión de Ptolomeo y Marcos. Estas secciones podrían pertenecer a otra obra que Ireneo copiaría para completar la suya, quizá el *Syntagma* de Justino (c. 150) u otra obra heresiológica<sup>62</sup>. La última sección (29-31) se ocupa de *barbelognósticos*, “gnósticos”, *ofitas* y *cainitas*, todos ellos grupos integrados en la corriente setiana. Dado que la brevedad de las noticias conservadas en esta sección contrasta con las extensas explicaciones de los seguidores de Ptolomeo y Marcos, se discute si esta sección pertenece a Ireneo o a una obra heresiológica, recensión o notas tomadas de otro autor<sup>63</sup>. En cualquier caso, la identificación de la sección de los “barbelognósticos” (29) con una versión del *Apócrifo de Juan* apunta a la existencia de este documento antes de la obra de Ireneo, probablemente en una versión más primitiva que las cuatro que se han conservado<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Lewis Ayres, “Irenaeus vs. Valentinians”, *Journal of Early Christian Studies* 23, 2 (2015): 178.

<sup>59</sup> Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 131.

<sup>60</sup> PHEME PERKINS, “Ordering the Cosmos: Irenaeus and the Gnostics”, en *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, ed. por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr. (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1986), 222.

<sup>61</sup> Iren. AH 1 Pref.

<sup>62</sup> Ireneo escribe en el prefacio al libro IV que otros autores han escrito obras para refutar las enseñanzas valentinianas. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 163; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 10; Ayres, “Irenaeus vs. Valentinians”, 180; Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 80; Wisse, “The Nag Hammadi Library”, 213 propuso que el texto usado por Ireneo podría contener ya adiciones a la obra de Justino. Otros investigadores atribuyen a Ireneo más partes que las que le reconoce Wisse. Así PHEME PERKINS, “Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One”, *Vigiliae Christianae* 30 (1976): 193-200. Sobre la posibilidad de otro autor como fuente de Ireneo, véase Thomassen, *The Spiritual Seed*, 23.

<sup>63</sup> Wisse, “The Nag Hammadi Library”, 215. Véase también PHEME PERKINS, “Irenaeus and the Gnostics”: 199.

<sup>64</sup> Códice de Berlín 2 y NHC III 1 son versiones breves más cercanas al relato de Ireneo; NHC II 1 y IV 1 son

### 1.1.3. Clemente de Alejandría

Su lugar de origen es desconocido, si bien ya lo fue en la Antigüedad cuando Epifanio duda de su origen ateniense o alejandrino<sup>65</sup>. Debió nacer a mediados del siglo II y murió ca. 215<sup>66</sup>. De origen pagano, tuvo una amplia formación filosófica que marcará su teología. De las diez obras que le atribuye Eusebio se han conservado: *Protreptico*, *Pedagogo* y *Stromatéis*, compuestas en este orden; la homilía *Quis dives salvetur*; los *Excerpta ex Theodoto* de fragmentos de obras valentinianas; y las *Eclogae prophetae*<sup>67</sup>.

A diferencia de Ireneo, Clemente no relacionó la filosofía con la existencia de herejías, señalando, en todo caso, la falta de originalidad de las enseñanzas gnósticas. Su percepción positiva de la filosofía respecto de la herejía le diferenciará, junto con Orígenes, del resto de heresiólogos<sup>68</sup>.

Clemente es la fuente principal para el conocimiento de las enseñanzas basilidianas y debió tener contacto con grupos valentinianos alejandrinos, siendo estas dos corrientes gnósticas las más extensamente tratadas en sus obras<sup>69</sup>. La información recogida por Clemente de los basilidianos difiere de la extensa exposición que de ellos aparece en la *Refutatio*, aunque la de Clemente parece ser una fuente más directa de las enseñanzas del propio Basílides y de su hijo Isidoro, mientras el *Refutatio* podría estar recogiendo un desarrollo posterior<sup>70</sup>. Sin embargo, Clemente menciona también a Marción y Carpócrates en diversas ocasiones<sup>71</sup>. El conocimiento de Clemente de estos diversos grupos gnósticos pudo deberse tanto a un contacto directo con ellos como a su acceso a literatura de la tradición heresiológica, especialmente la obra de Ireneo, visible en los *Stromatéis*, en el uso de unos mismos argumentos, como la vanagloria de los “sabihondos” o la incoherencia de su doctrina<sup>72</sup>.

En los ocho libros de *Stromatéis*, Clemente hace uso de la sabiduría pagana para interpretar la verdadera gnosis frente al cristianismo menos filosófico. Los siete primeros

---

las versiones largas, que contienen adiciones de otros textos o desarrollos de determinadas secciones.

<sup>65</sup> Epifanio, *Pan.* 31.33.

<sup>66</sup> Clemente de Alejandría, *Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía* (Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos, 1993), 31.

<sup>67</sup> Eus. H. E. 6.13,1-3; Jerónimo, *Vir. Ill.* 38.

<sup>68</sup> *Strom.* 1.20,97-99; 97,4. En 3.3,12, 1 atribuye al marcionismo la imitación del platonismo. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 272; 288-289.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 305-312.

<sup>70</sup> *Ref.* 7.1-14; 19,9-27,13. Winrich Alfried Löhr, “Gnostic Determinism Reconsidered”, *Vigiliae Christianae* 46, 4 (1992): 383.

<sup>71</sup> *Strom.* 2.8,39; 3.2,1; 3.3,12; 3.3,25; 6.54,1; 6.5,4; 7.17,107.

<sup>72</sup> La lista de nombres de herejes en *Strom.* 7,16,108 pudo obtenerla de otros autores. Löhr, “Gnostic Determinism Reconsidered”, 383-384.

libros contienen la confirmación de la fe cristiana y la refutación del paganismo. El tercero se ocupa de las enseñanzas y prácticas de otros grupos cristianos. Dos puntos destacan en la crítica de Clemente a los herejes: primero, como hiciera Ireneo, la unidad del Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, frente a la separación de ambos en el pensamiento gnóstico y, segundo, la cuestión sacramental. A diferencia de otros autores, para Clemente la herejía rompe con la Iglesia no sólo por el abandono de la verdadera fe, sino también por la transgresión de las normas sacramentales, como el bautismo o la eucaristía<sup>73</sup>. En el libro tercero critica tanto las prácticas libertinas como las excesivamente ascéticas de algunos grupos gnósticos. Entre los herejes libertinos menciona a los carpocratianos y nicolaítas, a quienes atribuye enseñanzas esotéricas que justificarían la realización de prácticas sexuales o de consumo de carne sacrificial con la pretensión de alcanzar un conocimiento superior<sup>74</sup>. En el otro extremo se encuentran Taciano<sup>75</sup>, los marcionitas<sup>76</sup> y los basilidianos<sup>77</sup> por su excesivo celo ascético que llega a rechazar el matrimonio y la procreación. En cuanto al matrimonio, Clemente considera la virginidad como el mejor estado vital, pero es firme defensor del primero con el objeto de procrear y espacio donde debe practicarse la continencia<sup>78</sup>.

Mención especial requieren los valentinianos, quienes en las *Stromatéis* son criticados por el docetismo, que entra en conflicto con la teología triniaria. No obstante, Clemente hace uso de notas de Valentín como citas ejemplares de una actitud continente aceptable, en contraste con los herejes ascetas radicales y tiene una apreciación más positiva de las prácticas valentinianas a este respecto, en cuanto que admiten el matrimonio<sup>79</sup>. Para Clemente, el término *gnostiké* es equivalente a “cristiano verdadero”, entendida como un paso más allá en la búsqueda del conocimiento, mientras que los gnósticos, haciendo una interpretación propia de las Escrituras, caen en la incoherencia<sup>80</sup>. Un “conocimiento”, en la interpretación de Clemente, que no convierte a los cristianos en un grupo elitista, diferenciado en niveles de salvación, como sí entre los valentinianos<sup>81</sup>. El esoterismo de Clemente requiere sólo la fe, o *pistis*, para

---

<sup>73</sup> Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 273-274.

<sup>74</sup> *Strom.* 3.2,5,2-3; 3.2,5-9; 4.25,5-26,3; 4.5,40. Asimismo en *Iren.* AH 1.25,4-6; 26,3.

<sup>75</sup> *Strom.* 3.12,81,1.

<sup>76</sup> *Strom.* 3.4.25.

<sup>77</sup> Sobre Basilides: *Strom.* 1.21,146,1; 4.86,1; 7.17,106,4-107.1. Sobre Isidoro: *Strom.* 2.113,3-114,1; 3.2,2; 6.53,2-5.

<sup>78</sup> *Strom.* 3.4,3; 59,4; 79,4.

<sup>79</sup> *Strom.* 3.1,1; 3.7,59.

<sup>80</sup> Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 411; David Ivan Rankin, *From Clement to Origen. The Social and Historical Context of the Church Fathers* (Aldershot: Ashgate, 2006), 128.

<sup>81</sup> James E. Davison, “Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians”, *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 3, 4 (1983): 214.

## II. LAS FUENTES

alcanzar la *gnosis*, a diferencia de la separación que caracteriza las naturalezas de “psíquicos” y “pneumáticos” de las fuentes valentinianas.

Otra obra importante para el conocimiento del fenómeno gnóstico cristiano son los *Excerpta ex Theodoto*, fragmentos de obras a las que Clemente habría tenido acceso y que se encuentran citados en *Stromatéis* y *Eclogae*. Se dividen en cuatro bloques: A) 1-28; B) 29-42; C) 43-65 y D) 66-86<sup>82</sup>. Aunque se atribuyen al valentiniano Teódoto, Clemente no siempre le cita por su nombre y en ocasiones menciona a “otros” o a “los valentinianos”. Estas distintas atribuciones se corresponden con la diversidad de enseñanzas que los cuatro grupos de los *Excerpta* muestran, aunque todos ellos encuadrados en la corriente valentiniana. La sección C se corresponde con la información proporcionada por Ireneo sobre las enseñanzas del valentiniano Ptolomeo, pero las otras tres presentan similitudes entre ellas que hacen pensar en una fuente o fuentes diferentes, pero relacionadas<sup>83</sup>. Es difícil diferenciar los fragmentos originales valentinianos de las reflexiones añadidas por Clemente, pero ofrecen importante información sobre prácticas como la eucaristía (fr. 82) o la cámara nupcial (fr. 38, 63-65), así como demuestran la diversidad de enseñanzas que debieron desarrollarse en el seno de la corriente valentiniana<sup>84</sup>.

### 1.1.4. Tertuliano

Tertuliano de Cartago es autor de las primeras obras cristianas en latín. En Cartago pudo conocer algunos grupos gnósticos<sup>85</sup>, si bien la mayor parte de la información le llega a través de obras de otros heresiólogos. Su eventual conversión al montanismo condicionará también la visión que ofrece de las enseñanzas gnósticas, así como la crítica a éstas<sup>86</sup>.

Tertuliano refuta los grupos que considera más peligrosos frente a la verdad de la Iglesia, esto es valentinianos y marcionitas, desarrollando la fe trinitaria frente al desdoblamiento divino propio de éstos. Sus obras apologéticas y heresiológicas, como *De praescriptionibus haereticorum* o *Adversus Hermogenem* se datan antes del 206, previas a la influencia de las ideas montanistas<sup>87</sup>. Durante los años 207-212, Tertuliano muestra

---

<sup>82</sup> Françoise Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. Texte grec. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard*, ed. por Françoise Sagnard (Paris: Éditions du Cerf, 1948), 8-9; 28-32 sobre la división de las cuatro secciones en función de su contenido dogmático.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>84</sup> Ejemplos de otras formas de valentinismo son el anónimo valentiniano de *Ref.* 6.29-36 o la epístola reproducida por Epifanio en *Pan.* 31.5,1-6,10.

<sup>85</sup> Tert., *Praes.* 33,10; *De bap.*, 1,4-7. Los relaciona con los nicolaítas y afirma que niegan el bautismo.

<sup>86</sup> Vicastillo, *Tertuliano, "Prescripciones" contra todas las herejías*; Fredouille, *Tertullien, Contre les valentiniens*.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 12.

influencias montanistas en los últimos libros de *Adversus Marcionem*, datándose también en esta época *Scorpiace*. *Adversus valentinianos* ofrece escasa información para poder ser datada de forma segura, pero pudo escribirse en estos años, ya que presenta afinidades con las *Praescriptiones*. A las obras polémicas de Tertuliano conservadas, *De praescriptionibus adversus haereses omnes*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Marcionem*<sup>88</sup> y *Adversus Valentinianos*, hay que añadir un *Adversus Apelleiacos*, perdido, contra el discípulo de Marción, Apeles.

La orientación polémica de Tertuliano se encuentra bien definida en las *Praescriptiones*, donde recomienda a los lectores una serie de prácticas dialécticas con las que poder refutar a los herejes. Para Tertuliano existe relación entre filosofía y herejía<sup>89</sup>: Valentín es platónico y Marción estoico, aunque en otras ocasiones considera a este último seguidor de las doctrinas de Epicuro<sup>90</sup>. Ya Ireneo insistía en el peligro que presentaba la ambigüedad del lenguaje gnóstico, pues resultaba atractivo a muchos cristianos y ponía en peligro la unidad de la Iglesia. Siendo Ireneo la principal fuente de Tertuliano, esta idea permeará también en él<sup>91</sup>.

En *Adversus valentinianos* Tertuliano enumera entre sus fuentes a Justino, Ireneo y obras desconocidas de Miltiades y Próculo, aunque la fuente principal es la sección de Ireneo en la que éste refuta el sistema valentiniano de Ptolomeo<sup>92</sup>, aunque utilizando un lenguaje más satírico<sup>93</sup>. Incluye además en *De carne* 17,1 y 20,3. menciones a salmos de Valentín, que pudo extraer de otros autores o de fuentes directas valentinianas. A principios del siglo III, según las referencias de Tertuliano, en Cartago debieron existir grupos de marcionitas y cainitas, pero dado que no aporta más información sobre los valentinianos que la que le proporciona Ireneo, es improbable que tuviera contacto con estos últimos<sup>94</sup>.

Tampoco conoció personalmente a Marción, a quien dedica cinco libros refutándole, aunque es posible que tuviera contactos con los marcionitas de Cartago. Además, podría haber accedido a obras suyas, como las *Antítesis*, y a la tradición heresiológica que ya conocía ampliamente las enseñanzas dualistas de Marción. En sus primeras obras ya hay alusiones indirectas a estas ideas. En torno al 200 o 202 escribe

---

<sup>88</sup> Marción y Hermógenes no son gnósticos, aunque se desarrollan en el mismo contexto filosófico y religioso que las ideas gnósticas, por lo que fueron incluidos en los tratados heresiológicos de la época junto a las ideas gnósticas. Evans, *Tertullian, Adversus Marcionem*; Frédéric Chapot, *Tertullien. Contre Hermogène* (Paris: Éditions Du Cerf, 1999).

<sup>89</sup> Tert. *De Praes.* 7,2.

<sup>90</sup> Tert. *Adv. Marc.* 1.25,3-5; 2.16,2-3. El autor de la *Refutatio* le compara con Empédocles.

<sup>91</sup> *De praes.* 17,3.

<sup>92</sup> Tert. *Adv. Val.* 5,1.

<sup>93</sup> *Idem*, 19-21.

<sup>94</sup> Tert., *Praes.* 33,10; *De Baptismo* 1,4-7.

## II. LAS FUENTES

las *Praescriptiones*, centradas en Marción y en los valentinianos<sup>95</sup>. El libro I de *Adversus Marcionem* se data en el 207 e inmediatamente después el libro II, centrándose en las enseñanzas marcionitas de mayor importancia para Tertuliano: la doctrina de los dos dioses (I) y el docetismo cristológico (II). En cambio, los dos últimos libros, que refutan las *Antítesis* de Marción, muestran un mayor acercamiento de Tertuliano al montanismo, pudiendo ser datado el libro IV, como muy pronto, en el 209 y el libro V sobre el 212<sup>96</sup>. Las doctrinas ascéticas eucarísticas de Marción, cuyo docetismo rechazaba la ascunción de carne por Cristo, resultan en la sátira de Tertuliano una escandalosa incongruencia. Tertuliano critica ampliamente el uso del pan en la eucaristía, pero no se esfuerza tanto en su defensa del consumo del vino, una posible muestra del acercamiento de Tertuliano al ascetismo montanista.

La importancia que Tertuliano da a las enseñanzas gnósticas de su tiempo hace de su obra una fuente importante para el conocimiento de estos grupos durante la época de su mayor extensión geográfica, incluyendo Cartago.

### 1.1.5. *Adversus omnes haereses* (Pseudo-Tertuliano)

Esta breve obra, en latín, fue hallada en un manuscrito de la colección cluniacense, como anexo de las *De praescriptione haereticorum*. Tratándose de una producción de un autor anónimo, fue denominado “Pseudo-Tertuliano”. Es el texto más cercano cronológicamente al perdido *Syntagma* de Hipólito de Roma, siendo probablemente su traducción al latín. Según la información de Eusebio y Focio, la versión en latín conservada debió ser una traducción bastante fiel del original griego<sup>97</sup>.

El tratado recoge treinta y dos herejías, desde Dositeo a Praxeas<sup>98</sup>. Focio (*Bibl.* 121) indica que el *Syntagma* incluye 32 herejías, desde Dositeo a Noeto. Sin embargo, las enseñanzas de Praxeas y Noeto coinciden en ambas noticias, pues consisten en una cristología patripasiana, donde el Padre y el Hijo sufren de la misma forma en la Cruz en lugar de hacer una diferenciación trinitaria. Es posible que sólo se haya producido un cambio del nombre de la obra original a la copia de Pseudo-Tertuliano<sup>99</sup>. El mismo proceso se encuentra en Epifanio, donde los “cuartodecimanos” (*Pan.* 50) se corresponden con las enseñanzas de Blasto en Pseudo-Tertuliano (8.1), actualizando la información que Epifanio adquirió del *Syntagma*.

---

<sup>95</sup> Tert. *Apol.* 42,2.

<sup>96</sup> Fredouille, *Tertullien*, 18-19.

<sup>97</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 21.

<sup>98</sup> PsTer 7.2; 8.2-3 en Sydney Thelwall, ed., “Appendix: Against All Heresies”, en Alexander Roberts y James Donaldson (eds.), *Ante Nicene Fathers* Vol. III (New York: C. Scribner’s Sons, 1918), 649–654.

<sup>99</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, nota 34. Tert., *Adv. Prax*; Epif., *Pan.* 57; Hipólito, *Contra Noetum*.

Al igual que Ireneo, el Pseudo-Tertuliano mantiene el paradigma de Simón Mago como origen de todas las herejías, pero incluye al principio de su obra herejías dentro del judaísmo (dositeanos, saduceos, fariseos y herodianos). Esta concepción de las herejías previas a la llegada de Jesús influirá al resto de obras que, como el Pseudo-Tertuliano, se basaron en el *Syntagma* de Hipólito, el *Panarion* de Epifanio y el *Div. Liber* de Filastro. En los tres tratados heresiológicos se percibirá la noción de una tradición herética precristiana que será luego utilizada por Simón Mago en época de los apóstoles.

### 1.1.6. Hipólito de Roma

Su biografía no es bien conocida<sup>100</sup> y se le identifica con al menos dos figuras que la tradición llama Hipólito: uno griego, enfrentado con Calixto I, y otro que se correspondería con la estatua hallada en 1551 en Via Tiburtina (Roma)<sup>101</sup>. La atribución a Hipólito de algunas obras, como la *Tradición Apostólica*, se debe a la lista de obras que aparece en la mencionada estatua, pero probablemente los dos “Hipólitos” pertenecerían a la misma comunidad cristiana de Roma, a finales del siglo II y principios del III. Según Focio, Hipólito de Roma fue discípulo de Ireneo desde c. 212 y autor de un *Contra Noeto*, datado c. 235<sup>102</sup>. Dado que el fragmento de Clemente de Alejandría de c. 203 (*Strom.* 7,17,108) parece tener en cuenta la obra de Hipólito, es posible datar el *Syntagma* sobre el año 200. *Contra Noeto* fue inicialmente considerada el final del *Syntagma* mencionado por Focio, pero la enorme extensión de este tratado hace que sea improbable que formara parte de un compendio de herejías, cada una de las cuales tendría una extensión similar a esta. El autor de la *Refutatio* sería anterior, escribiendo cuando la comunidad “hipolitana” se hallaba en oposición al obispo Calixto.

Pierre Nautin puso en duda la autoría de la *Refutatio* por parte de Hipólito de Roma<sup>103</sup>. Diferenciaba entre el autor de la *Refutatio*, *Sobre el universo* y *Crónica de la historia del mundo* (*Synagogé*) y el auténtico Hipólito, obispo oriental, a quien pertenecerían *Anticristo*, *Comentario sobre Daniel*, *Comentario sobre el Cantar de los*

<sup>100</sup> Gabriella Aragione y Enrico Norelli, eds., “Des évêques, des écoles et des hérétiques”, en *Colloque international sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*. Genève, 13-14 Juin, 2008 (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2011); Pierre Nautin, *Hippolyte Contre les hérésies. Fragment* (Paris: Les Éditions Du Cerf, 1949); Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century* (Leiden: Brill, 1995); Ulrich Volp, “Hippolytus”, *The Expository Times* 120, 11 (2009): 521-29; Alice Whealey, “Hippolytus’ Lost ‘De Universo’ and ‘De Resurrectione’: Some New Hypotheses”, *Vigiliae Christianae* 50, 3 (1996): 244-256; Joel Marcus, “Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus”, *Journal of Biblical Literature* 131, 2 (2012): 390.

<sup>101</sup> Elizabeth A. Castelli, “The Author of the *Refutatio Omnium Haeresium* and the Attribution of the *De Universo* to Flavius Josephus”, en *Actes du colloque international sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*, ed. por Gabriella Aragione y Enrico Norelli (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2008), 219-231; Miroslav Marcovich, ed., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986), 13.

<sup>102</sup> Focio, *Bibl.* 121.

<sup>103</sup> Nautin, *Hippolyte Contre les hérésies*, 215-220.

## II. LAS FUENTES

*Cantares*, *Bendiciones de Jacob y de Moisés*, *Syntagma* y *Contra Noeto. Philosophumena* o *Exposición de las doctrinas filosóficas (Refutación de todas las herejías)*, sin embargo, no aparece mencionado ni en la lista de Eusebio (*HE* 6,22), ni en la de Jerónimo (*De vir. Ill.* 61) ni en la estatua de Hipólito<sup>104</sup>. Le *Refutatio* se conocía desde 1701, pero siempre se había atribuido a Orígenes. En su prefacio el autor mencionaba otra obra anterior donde trataría las herejías y esta referencia se vinculó al *Syntagma* de Hipólito. Pero el contenido acerca de los distintos grupos gnósticos (así como su orden) de la *Refutatio* no coinciden con las referencias al *Syntagma*, por lo que Nautin interpretó que se trataría de dos autores distintos.

El *Syntagma* de Hipólito<sup>105</sup> no se conserva, pero puede reconstruirse parcialmente por el uso que hicieron de él el anónimo Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio. Hipólito seguiría la tradición iniciada por Justino e Ireneo, por lo que el *Syntagma* perdido consistiría en una lista de herejes. Esta lista sería luego ampliada por los tres mencionados, siendo probablemente el más cercano el Pseudo-Tertuliano cronológicamente y también en contenido. El orden de los nombres de herejes se repite (excepto en el bloque formado por ofitas-setianos-cainitas, que cambia de lugar en función de la construcción argumental del heresiólogo<sup>106</sup>), siguiendo en gran medida a Ireneo, a excepción del grupo de valentinianos que se encontraba en primer lugar en la obra del obispo de Lyon. Es reseñable, sin embargo, que Epifanio extraiga secciones enteras de Ireneo en lugar de la fuente común con Pseudo-Tertuliano y Filastrio, de lo que se puede deducir que la obra de Hipólito no tendría una extensión como la que Ireneo dedica a valentinianos, como Ptolomeo o Marcos<sup>107</sup>. Es la última sección, dedicada a grupos cuyas enseñanzas se relacionan con los montanistas (“frigios”, Luciano, Apeles...), la que supone una innovación frente a *Adversus haereses*, pudiendo de esta manera ser datada en términos relativos con respecto a esta última.

---

<sup>104</sup> Brent, *Hippolytus*, cap. 3.

<sup>105</sup> El *Syntagma* de Hipólito aparece mencionado en Eus., H. E. 6.22, Jerónimo, *Vir. Ill.* 61 y Focio, *Bibl.*, 121.

<sup>106</sup> Filastrio eligió situarlos en el inicio de su obra, dado que seguía el orden bíblico en *DivHer*; situó cronológicamente a ofitas, cainitas y setianos con la serpiente, Caín y Set del Génesis.

<sup>107</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 21.

## HERESIÓLOGOS (SS. II-III)

Pseudo Tertuliano, (c. 220) <i>Adversus omnes haereses</i>	Epifanio de Salamina, (375) <i>Panarion</i>	Filastrio de Brescia, (c. 385) <i>Diversarum hereseon</i>	<i>Refutatio omnium haeresium</i> (c. 225)	
	...	1 <b>Ofitas</b>		
	13 Dositeanos	2 <b>Cainitas</b>		
1 Dositeos	14 Saduceos	3 <b>Setianos</b>		
2 Saduceos	15 Escribas	4 Dositeos		
3 Fariseos	16 Fariseos	5 Saduceos		
4 Herodianos	20 Herodianos	6 Fariseos		
5 Simón Mago	21 Simonianos	28 Herodianos		
6 Menandro	22 Menandro	29 Simón Mago	V 6.3; 9,12-10,1	Naasenos
7 Saturnilo	23 Saturnilo	30 Menandro	V 6,4-9,11	Gnosticói
8 Basílides	24 Basílides	31 Saturnilo	V 12,1-17,13	Peratas
9 Nicolás	25 Nicolaítas	32 Basílides	V 19-22	Setianos
10 <b>Ofitas</b>	26 "Gnósticos", borboritas	33 Nicolás Antioqueno	V 23-28	Justino
11 <b>Cainitas</b>	27 <b>Carpocratianos</b>	34 Traición Judá	VI 7-20,4	<b>Simón</b>
12 <b>Setianos</b>	28 Cerintianos	35 <b>Carpócrates</b>	VI 21-28,4	( <i>Pitagorismo</i> )
13 <b>Carpocratianos</b>	29 Nazarenos	36 Cerinto	VI 29-37	Valentín
14 Cerinto	30 Ebionitas	37 Ebión	VI 38,1	Secundo
15 Ebion	31 Valentinianos	38 Valentín	VI 38,2-5	Otros valentinianos
16 Valentín	32 Secundo	39 Ptolomeo	VI 38,5-6	Ptolomeanos
17 Ptolomeo	33 Ptolomeo	40 Secundo	VI 39-55	Marcos
18 Secundo	34 Marcianos	41 Heracleón	VII 20-27	Basílides
19 Heracleón	35 Colarbasianos	42 Marcos	VII 28	Saturnilo
20 Marcos	36 Heracleonitas	43 Colarbaso	VII 29,1-3; 31,1-2; 5	Marción
21 Colarbaso	37 <b>Ofitas</b>	44 <b>Cerdón</b>	VII 32	<b>Carpócrates</b>
22 <b>Cerdón</b>	38 <b>Cainitas</b>	45 <b>Marción</b>	VII 33	Cerinto
23 <b>Marción</b>	39 <b>Setianos</b>	46 Luciano	VII 34	Ebionitas
24 Luciano	40 Arcónticos	47 Apeles	VII 35	Teódoto Bizantino
25 Apelles	41 Cerdonianos	48 <b>Taciano</b>	VII 36,1	Teódoto Banquero
26 <b>Taciano</b>	42 <b>Marcionitas</b>	49 Catafrigios	VII 36,3	Nicolás
27 Catafrigianos	43 Lucianitas	50 Teodoto	VII 37,1	<b>Cerdón</b>
28 Cataproclanos	44 <b>Apelianos</b>	51 Sustancia de Padre e Hijo	VII 37,2	Luciano
29 Cataesciteanos	46 <b>Tacianistas</b>	52 De Melquisedec	VII 38	Apeles
30 <b>Blasto</b>	47 Encratitas	53 <b>Noetianos</b>	VIII 8,3-11,2	Docetas
31 Teodoto el Bizantino	48 <b>Frigios o Montanistas</b>	54 Sabelio	VIII 12-15,3	Monoimo
32 Teodoto	49 Quintilianistas	55 Seleuci et Hermiae	VIII 16	<b>Taciano</b>
33 <b>Praxeas</b>	50 Cuartodecimanos	56 Proclianitas	VIII 17	Hermógenes
	51 Evangelio de Juan	57 <b>Florianos</b>	VIII 18	Cuartodecimanos
	52 Adamianos	58 <b>Fiesta Pascua</b>	VIII 19	Frigios
	53 Sampseanos	73 Borborianos	VIII 20	Encratitas
	54 Teodotianos	...		
	55 Melquisedequianos			
	56 Bardesianistas			
	57 <b>Noetianos</b>			
	...			

Figura 4. Orden comparado de la "Familia Syntagma" y la Refutatio. Las líneas y colores identifican las mismas enseñanzas, autores o grupos, aunque puedan tener nombres diferentes.

### 1.1.7. *Refutatio omnium haeresium* (Anónimo)

Su título original era *Katà pasôn haireséōn élenchos*, pero es conocida generalmente por su título latino, *Philosophoúmena*<sup>108</sup>. El primer libro de la obra se había atribuido a Orígenes y, a pesar del hallazgo en 1842 de los libros 4 al 10, dicha atribución persistió hasta 1859<sup>109</sup>, cuando su diferente estilo con respecto al *Contra Celso*, con el que se la había relacionado, así como la autodenominación del autor como “obispo”, hizo que la *Refutatio* fuera incluida en el corpus de Hipólito<sup>110</sup>. Pero el análisis de las obras del propio Hipólito y otras atribuidas a él, como *De Universo*, ha hecho que la autoría de la *Refutatio* se haya puesto en duda en favor de un autor del siglo III de profunda formación filosófica, convertido al cristianismo en un momento tardío de su vida. Ello explicaría la importancia otorgada en la obra a las corrientes filosóficas, aunque es interesante notar que no incluye el estoicismo como fuente de una herejía cristiana, por lo que se ha pensado que esa era la corriente filosófica a la que pertenecía el autor<sup>111</sup>. Enemigo de Calixto, pudo ser esta disensión la que le costara el anonimato<sup>112</sup>.

El autor de la *Refutatio* demuestra su amplio conocimiento de la filosofía y la cultura griegas estableciendo una relación entre cada una de ellas con las herejías cristianas de las que tiene noticia<sup>113</sup>, compaginando su formación filosófica con textos gnósticos.

La *Refutatio* estuvo compuesta por 10 libros:

- El Libro primero expone las enseñanzas de veintitrés filósofos;
- Los libros segundo y tercero no se han conservado;
- El libro cuarto es una introducción a la astrología y la magia;
- Los libros quinto a octavo comparan la filosofía con los “herejes”, la mayoría gnósticos, refutando sus ideas;
- El libro noveno refuta a Noeto y a Calixto;
- El libro décimo es un epítome sobre la verdadera enseñanza cristiana.

---

<sup>108</sup> El desconocido autor de la *Refutatio* relaciona escuelas filosofías y herejías, integrando ideas de unas en otras, como las ideas de Aristóteles con las de los basilidianos (7.13-27), las de Empédocles con Marción (7.28-34) y las platónicas y pitagóricas con los valentinianos (6.21-37).

<sup>109</sup> Castelli, “The Author of the Refutatio”, 9.

<sup>110</sup> Brent, *Hippolytus*, 127.

<sup>111</sup> Castelli, “The Author of the Refutatio”; Manlio Simonetti, “Per un profilo dell’autore dell’Elenchos”, en *Actes du Colloque International sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*, ed. por Gabriella Aragione y Enrico Norelli (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2008), 257-273; Rankin, *From Clement to Origen*, 50-53.

<sup>112</sup> Ref. 9.2. Castelli, “The Author of the Refutatio”, 230-231.

<sup>113</sup> Winrich Alfried Löhr, “The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt’s Refutatio in Context”, en *Actes du Colloque International sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*. Genève, 13-14 juin, 2008, ed. Gabriella Aragione y Enrico Norelli (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2011), 27.

El autor se valió al menos del primer libro del *Adversus Haereses* de Ireneo, al que copia en amplias secciones de los valentinianos, Saturnilo, Marción, Carpócrates, Cerinto y los ebionitas (*Adv. Haer.* 1,11,2-17,1, especialmente la exposición sobre Marcos). En su reiterada comparación filosófica, añade la doctrina de Empédocles vinculándola con Marción y la extensa descripción del sistema basilidiano, única en la heresiología<sup>114</sup>. Algunas de las secciones resultan repetitivas o son confusas, como en las de los peratas (5,12,1-17,13), setianos (5,19-22) y basilidianos (7,20-27), ya que o bien representan el único testigo de estas enseñanzas o no coinciden con la información de otros heresiólogos sobre estos mismos grupos. La información proporcionada por la *Refutatio* de los dos Teódoto, Apeles, Taciano, los cuartodecimanos y los frigios coincide con el Pseudo-Tertuliano.

Si realizamos un ejercicio comparativo entre los grupos gnósticos a los que el autor de la *Refutatio* hace mención y los de las tres obras que usaron el *Syntagma* de Hipólito (PsTert, Pan y DivHer), la *Refutatio* ignora el desarrollo lineal de la herejía desde Simón Mago que había sido establecido probablemente desde la obra perdida de Justino. Su criterio disiente completamente del de estas obras, pues selecciona los grupos heréticos en función de las escuelas filosóficas con las que los vincula. (Véase fig. 4)

De la misma manera que con los basilidianos, el autor de la *Refutatio* debió tener acceso a fuentes o contacto con grupos diferentes al resto de heresiólogos, pues algunas noticias sólo aparecen en esta obra y son desconocidas en el resto de fuentes sobre la gnosis cristiana, directas e indirectas. Por ejemplo, los que denomina “gnósticos” cuentan con características de la corriente valentiniana; en cambio, en el resto de obras heresiológicas, cuando este término aparece de forma expresa suele vincularse a enseñanzas del tipo setiano<sup>115</sup>. Por otro lado, la sección de los valentinianos (*Ref.* 6.29-37) empieza siguiendo a Ireneo, pero continúa con una fuente distinta de otras valentinianas. Especialmente interesante resulta la sección de los peratas, que no aparecen en otras listas de herejes y a los que atribuye un fragmento de un tratado en el que se hacía corresponder la cosmología gnóstica con divinidades griegas<sup>116</sup>. También el “Libro de Baruc” del gnóstico Justino es conocido solamente en la *Refutatio* (5,23-28),

---

<sup>114</sup> La otra gran descripción de las enseñanzas basilidianas se encuentra en el tercer libro de los *Stromata* de Clemente de Alejandría, pero las similitudes con los basilidianos de la *Refutatio* son escasas.

<sup>115</sup> Los gnósticos de Ireneo (AH 1.29) están relacionados con los ofitas y cainitas. Dado que el autor de la *Refutatio* conocía la obra de Ireneo, ello podría explicar la situación de sus “gnósticos” tras los naasenos (u ofitas), a pesar de las diferencias dogmáticas. También Epifanio tiene un capítulo dedicado a los “gnósticos” (*Pan.* 26), cuyas enseñanzas incluyen libros sobre Set.

<sup>116</sup> La otra mención a los “peráticos” aparece en Clemente de Alejandría, *Strom.* 8.17,108, sin dar más detalles de ellos.

## II. LAS FUENTES

ejemplo de la tradición judía en una exégesis gnóstica de los primeros capítulos del Génesis.

El intento de vincular enseñanzas “heréticas” con corrientes filosóficas, el desconocimiento del contexto del autor y la falta de otras fuentes con las que contrastar muchas de sus noticias hacen que la *Refutatio* sea una fuente difícil de tratar a la hora de estudiar el fenómeno gnóstico.

### 1.1.8. Orígenes de Alejandría

Entre la extensa obra de Orígenes, en relación con el gnosticismo, cabe destacar sus comentarios bíblicos al *Evangelio de Juan* y el *Contra Celso*, cuya refutación de las acusaciones de este pagano del siglo II contra los cristianos aporta información importante sobre grupos relacionados con la gnosis cristiana. Los fragmentos recogidos de la obra de Celso, el *Discurso verdadero contra los cristianos*, datada en c. 177, permite datar algunos de los grupos que serán mencionados poco después por Ireneo y el resto de heresiólogos.

Poco se sabe de la personalidad de Celso, quien hizo uso de su conocimiento de distintos grupos de cristianos para desarrollar su argumento de la falta de unidad de estos y, por lo tanto, de su credibilidad. Su obra se ha perdido en su mayor parte, pero en los fragmentos conservados por Orígenes, Celso menciona a simonianos, “harpocratianos” y marcionitas entre otros<sup>117</sup>. Pero especialmente relevante para nuestro estudio resulta la descripción por Celso de un diagrama utilizado por algunos cristianos que contendría información acerca de los cielos planetarios, los arcontes presentes en cada uno de ellos y las figuras del plano divino superior. A su propia descripción se añadirá la de Orígenes, que adquiere un diagrama similar y que atribuye a los “ofitas”. Afirma además Orígenes que en su tiempo estas enseñanzas esotéricas ya apenas existen a la vez que niega que el diagrama sea usado por cristianos, como afirma Celso, sino por estos herejes. La descripción de este documento presenta numerosos parecidos con las mitologías gnósticas y se le ha denominado “diagrama ofítico” a pesar de que Celso no aportaba nombre alguno para esos cristianos a los que les atribuye su uso<sup>118</sup>.

No existe un paralelo a este diagrama entre las fuentes gnósticas conservadas ni tampoco ningún otro diagrama gnóstico, pero su contenido está relacionado con la cosmología de la corriente setiana, presente en textos como el *Apócrifo de Juan*, *Evangelio*

---

<sup>117</sup> Orig., *CCelso* 5.62.

<sup>118</sup> Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 456. Orígenes podía conocer el término del *Syntagma* de Hipólito, quien lo habría acuñado. Cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 239-242.

de los egipcios o *Hipóstasis de los arcontes* y con la noticia de los ofitas de Ireneo (AH 1.30)<sup>119</sup>.

Por otro lado, Orígenes escribe el *Comentario a Juan* como respuesta a la *Explicación del cuarto Evangelio* escrito por el valentiniano Heracleón, al que cita frecuentemente, siendo así una de las fuentes principales para conocer el pensamiento de este autor conocido también por otros heresiólogos<sup>120</sup>. Los fragmentos conservados por Orígenes siguen la línea del valentinismo clásico, que diferencia entre tres naturalezas humanas –espirituales, psíquicos y materiales–, con diferentes niveles de salvación para los dos primeros. Aparecen también los ángeles pleromáticos compañeros de la semilla espiritual de los iniciados de la comunidad valentiniana, usando un vocabulario coincidente con textos como el *Evangelio de Felipe*. Menciona Orígenes una *Predicación de Pedro*, posiblemente un texto apócrifo citado por Heracleón<sup>121</sup>. La obra de Heracleón debió ser una exégesis alegórica del cuarto evangelio que Orígenes se esforzó en refutar de acuerdo con una interpretación más acorde con la de la Iglesia de su tiempo, aduciendo, como Ireneo, que las interpretaciones y alegorías era meros inventos de Heracleón y sus discípulos.

La obra de Orígenes, escrita entre las dos generaciones de heresiólogos, no sigue el estilo sistemático de obras como la de Ireneo, sin que en ella se encuentre, por ejemplo, la sucesión de herejes desde Simón Mago<sup>122</sup>. Su refutación se centra en autores concretos (Celso y Heracleón) más que en el fenómeno de la herejía en conjunto y la importancia otorgada a la filosofía le relaciona más con Clemente de Alejandría. Su obra, sin embargo, es muy valiosa para conocer la pervivencia de algunos grupos gnósticos o la importancia que se les seguía dando a mediados del siglo III.

## 1.2.Segunda generación de heresiólogos (ss. IV-V)

### 1.2.1. Epifanio de Salamina

Epifanio de Salamina nació sobre el 315 en Palestina y se formó en Egipto, donde pudo conocer personalmente algunos grupos gnósticos. Escribió el *Panarion* o “Botiquín” contra los herejes sobre el 375, en medio de los debates contra arrianos y origenistas, lejos de las corrientes gnósticas clásicas de los siglos anteriores. El número

---

<sup>119</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 10-20.

<sup>120</sup> PsTer. 4.8; Epif., *Pan.* 36.

<sup>121</sup> Orígenes, *Com. Jn.* 13,17 en García Bazán, *La gnosis eterna I*, 219. Otros textos gnósticos en los que Pedro tiene un papel importante son *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2), *Hechos de Pedro y los Doce Apóstoles* (NHC VI 1), *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3), *Hija de Pedro* (CB 8502,4).

<sup>122</sup> Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 441.

## II. LAS FUENTES

de herejías (ochenta) corresponde al de las concubinas del Cantar de los Cantares, incluyendo en ocasiones diversos grupos dentro de un mismo nombre de herejes<sup>123</sup>.

Epifanio compendia mucha información anterior e incluye información obtenida de forma directa de grupos gnósticos que pudieron aportarle textos originales únicos en su obra. Epifanio menciona a Ireneo, Hipólito, Clemente “y otros muchos” (*Pan.* 31.33,3) como fuentes de información y copia literalmente a Ireneo en varias ocasiones, destacando los extensos sistemas de los valentinianos Ptolomeo y Marcos. Debió tener acceso al *Syntagma* de Hipólito por los parecidos en el orden y la información con relación al Pseudo-Tertuliano. Sin embargo, proporciona mayor cantidad de información sobre grupos más cercanos a él en el tiempo, como los encratitas o los montanistas.

Especialmente llamativa es la herejía de *Pan.* 26, donde Epifanio describe ampliamente su encuentro con un grupo de gnósticos mientras se encontraba en Egipto, circunstancia que le permitiría tener acceso a sus escritos y conocer sus prácticas libertinas. Pese a que esta información es proporcionada únicamente por Epifanio y la mayoría de las fuentes gnósticas dan a entender unas prácticas de corte más ascético que libertino, los textos mencionados en ese mismo capítulo por el obispo son coincidentes con noticias proporcionadas por otros heresiólogos o por fuentes directas conservadas. Baste mencionar las *Preguntas de María*, que debían estar relacionadas con la tradición presente en el *Evangelio de María* del Códice de Berlín, y algunas secciones de *Pistis Sofia*<sup>124</sup>.

### 1.2.2. Filastrio de Brescia

Filastrio es conocido gracias a su sucesor en el obispado de Brescia, Gaudencio, quien escribió una biografía suya. Nacido en c. 330, su origen es desconocido. Su firma aparece en las actas del sínodo de Aquilea del 381<sup>125</sup> y conoció a Agustín de Hipona, quien le menciona en varias ocasiones en su obra sobre las herejías. Su muerte es anterior al 397, cuando Gaudencio accede al obispado.

El *Diversarum hereseon liber* de Filastrio está incluido en la “familia *Syntagma*” junto con el Pseudo-Tertuliano y el *Panarion* de Epifanio. Sin embargo, Filastrio no debió tener acceso directo a la obra de Hipólito sino a la de Epifanio, debido al parecido en

---

<sup>123</sup> Averil Cameron, “How to Read Heresiology”, *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 3 (2003): 476.

<sup>124</sup> Epifanio menciona en *Pan.* 26.1,3; 2,5-6; 8,1-3 diversos textos gnósticos entre los que se encuentran las *Preguntas de María* y libros dedicados a Set. Algunas referencias podrían corresponder a versiones de textos llegados a la actualidad, como el *Pensamiento de Norea* (NHC 9,2) o el *Apocalipsis de Adán* (NHC 5,5).

<sup>125</sup> Banterle, *San Filastrio di Brescia*, 5.

el orden y el contenido de cada una de las herejías con el *Panarion*<sup>126</sup>. El catálogo contiene 156 herejías, de las cuales la sección central (entre las herejías 29 y 60, , se corresponde con el *Panarion*, aunque las diferencias con respecto a las noticias del Panarios se acentúan a partir de la 53 (noetianos). Como indica Agustín en su carta 222 a Quodvultdeo, Filastrio habría incluido en su catálogo herejías anteriores a la llegada de Cristo, veintiocho en total, para desarrollar las 128 siguientes a su venida de acuerdo con una supuesta cronología bíblica<sup>127</sup>. Da idea de esta narración consecutiva la extracción del grupo ofitas-cainitas-setianos que aparecía en la sección central del Pseudo-Tertuliano para ser colocado en primer lugar, abriendo el *Diversarum haereseon liber* de la misma manera que el Génesis en la Biblia con el relato de la serpiente y la disputa entre Caín y Abel.

La sección final de la obra se concentra en la crítica de prácticas de pervivencia pagana o supersticiosas más propias de su tiempo que de los grupos gnósticos. Filastrio escribe su obra entre el 380 y 390, cuando la actividad de los gnósticos había decaído en favor de otros enemigos de la gran Iglesia, como los arrianos, o las pervivencias paganas dentro de un cristianismo. Es improbable que Filastrio tuviera contacto directo con grupos gnósticos o noticias aparte de las proporcionadas por Epifanio, como es el caso de los borboritas, sólo conocidos por el obispo de Salamina. Filastrio mantiene la ordenación cronológica de las herejías y la tendencia a formar catálogos cada vez más numerosos.

### 1.2.3. Agustín de Hipona

Agustín de Hipona también contribuyó al género heresiológico, especialmente a través de su tratado *Las herejías (De haeresibus)*. Lo escribe a instancias del diácono Quodvultdeo de Cartago entre el 427 y 428, planteándolo como un trabajo en dos partes: la primera, un compendio de todas las herejías, y la segunda, donde explicaría los orígenes de la herejía y las formas de combatirla. Sin embargo, sólo pudo acabar la primera parte antes de morir<sup>128</sup>.

Las fuentes usadas por Agustín en su listado de 88 herejías son, principalmente, Epifanio en la versión breve del *Panarion* llamada *Anacefalaiosis*, el *Diversarum* de Filastrio, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y algunas experiencias personales

<sup>126</sup> Nautin, *Hippolyte Contre les hérésies*, 22; Carla Setién García, “Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia”, en *(Re)escribiendo a Historia. Achegas dos novos investigadores en arqueoloxía e ciencias da antigüidade, Andavira* (2017): 155-171.

<sup>127</sup> Calvo Madrid y Ozaeta León, *Obras completas de San Agustín*, 30.

<sup>128</sup> Calvo Madrid y Ozaeta León, *Obras Completas de San Agustín*; Peter Brown, *Agustín de Hipona* (Boadilla del Monte: Acento, 2003); Brent D. Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

## II. LAS FUENTES

y noticias de su época<sup>129</sup>. De Epifanio se vale en la primera parte, hasta la herejía 57 de los masalianos (la 80 del *Panarion*), contrastando la información con otras fuentes, como Eusebio. Después usa el *Diversarum* de Filastrio como guía, pero demuestra cierto sentido crítico que le guarda de incluir aquellas herejías que no le parecen tales (como explica en 80)<sup>130</sup>. Agustín contrasta la información de que dispone con heresiólogos anteriores, como es el caso de la extraña división del hombre en tres naturalezas que Epifanio atribuía a Marción (22), corregida por Agustín. Resulta muy ilustrativo que en su transmisión de la herejía de los “gnósticos”, afirme que: “*son llamados por unos y por otros de distintos puntos de la tierra y de distintos modos*”, percepción que vendría del distinto uso que los heresiólogos anteriores a él hicieron de este término<sup>131</sup>. La sección más prolífica se dedica a aquellas herejías que conoció de primera mano, como los pelagianos (88) y arrianos (49), a quienes dedica réplicas específicas, o la de los priscilianistas (70). A estos los relaciona con las enseñanzas gnósticas y maniqueas marcadas por el ascetismo, el uso de textos apócrifos y una división en dos naturalezas.

Agustín no parece tener acceso a ninguna fuente directa ni contacto personal con grupos gnósticos, dado que no aporta información nueva. Sin embargo, la importancia de otros movimientos ajenos a la gran Iglesia, como el arrianismo, el donatismo, el maniqueísmo o el priscilianismo en la Península Ibérica le animaron a la elaboración de la obra, compendio también de herejías anteriores<sup>132</sup>. Siguiendo el género heresiológico, mantuvo la ordenación cronológica, con Simón Mago como iniciador de la herejía, y la identificación de las herejías mediante los nombres de grupos y maestros para alertar a los católicos incluso de aquellas herejías prácticamente desaparecidas, como las gnósticas.

### 1.3. Plotino contra los gnósticos

La relación entre Plotino y los pensadores gnósticos de su época fue ya apuntada por Carl Schmidt y posteriormente pudo ser contrastada con algunos textos de Nag

---

<sup>129</sup> Calvo Madrid y Ozaeta León, *Obras Completas de San Agustín*, 16.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 50. Ireneo lo usa al hablar de enseñanzas de la corriente setiana (AH 1.29), mientras en la *Refutatio* aparece aplicado a ideas de corte valentiniano (*Ref.* 5.6,4-9,11); Epifanio lo utiliza refiriéndose a varios grupos en *Pan.* 26.

<sup>132</sup> Manuel José Crespo Losada, “Traducción y comentario filológico del ‘Tractatus primus’ de Prisciliano de Ávila, intitulado ‘Liber Apologeticus’” (Universidad Complutense de Madrid, 2009); Victoria Escribano Paño, “*Haeretici Iure Dammati*: El proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)” en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma 6-8 maggio 1993* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1994), 396-416; Victoria Escribano Paño, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum* (Universidad de Zaragoza, 1988); Ana M<sup>a</sup>. Jorge, *The Lusitanian Episcopate in the 4th Century: Priscilian of Ávila and the Tensions between Bishops* (Portuguese Catholic University, 2006).

Hammadi<sup>133</sup>. El filósofo neoplatónico instauró una escuela en Roma sobre el 240, a donde acudiría su discípulo Porfirio, compilador de las *Enéadas* a partir de los escritos de su maestro. Dice Porfirio:

Entre otros muchos cristianos existentes en tiempo de Plotino, destacaron como miembros de una secta<sup>134</sup> derivada de la antigua filosofía los adeptos de Adelfio y Aquilino, que, estando en posesión de los escritos numerosísimos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido y presentando *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicóteo, de Alógenes, de Meso y de otros por el estilo, embaucados ellos mismos, embaucaban a muchos, alegando que Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible. De ahí que, aunque Plotino mismo los refutaba con numerosos argumentos y escribió además un tratado, justamente el que hemos titulado *Contra los gnósticos*, nos dejó a nosotros la tarea de criticar las doctrinas restantes. (*Vida de Plotino* 16,1-12)

El tratado referido por Porfirio estaría dedicado a algunos de estos estudiantes cristianos, entre los que se encontrarían algunos “gnósticos”<sup>135</sup>. Probablemente debido a su extensión, sufrió luego a manos de Porfirio una división en cuatro tratados en función de la organización temática de las *Enéadas*, siendo el orden original: 3.8, 5.8, 5.5 y 2.9<sup>136</sup>. El título de la *Enéada* 2.9 “*Contra los gnósticos*”, fue escogido por Porfirio, mientras que Plotino no habría usado ninguna referencia específica a ellos más allá de la de “amigos”, diferenciándolos por lo tanto del núcleo de discípulos más cercano o

---

<sup>133</sup> Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus Vol. 8* (Leipzig: Hinrichs, 1892); Heinrich Dörrie, “Formula Analogiae: An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism”, en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal y R. A. Markus (London: Variorum Publications LTD, 1981), 33-49; John Whittaker, “Plutarch, Platonism and Christianity”, en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal y R. A. Markus (London: Variorum Publications LTD, 1981), 50-63; John D. Turner, “I Tell You a Mystery: From Hidden to Revealed in Sethian Revelation, Ritual and Protology”, en *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner (Leiden: Brill, 2012), 161-201; John D. Turner, “Transgressing Boundaries: Plotinus and the Gnostics”, *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1, 1-2 (2016): 56-85; Juan Bautista García Bazán, “The Depth-Báthos of the Gnostics and Porphyry”, en *Platonic Inquiries. Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Platonic Studies*, ed. Claudia D’Amico, John F. Finamore y Natalia Strok (Wiltshire: The Prometheus Trust, 2017), 137-52.

<sup>134</sup> Porfirio utiliza el término *hairetikoi* con el significado clásico de “elección de una escuela filosófica”. Jesús Igal, “The Gnostics and the ‘Ancient Philosophy’ in Plotinus”, en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal y R. A. Markus (London: Variorum Publications LTD, 1981), 138-39; Howard M. Jackson, “The Seer Nikotheos and His Lost Apocalypse in the Light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasaí”, *Novum Testamentum* 32, 3 (1990): 255.

<sup>135</sup> *Ibid.*: 257.

<sup>136</sup> Jesús Igal, *Plotino, Enéadas III-IV. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal* (Madrid: Editorial Gredos, 1999), 231-232.

## II. LAS FUENTES

“nuestros íntimos”<sup>137</sup>. Sólo la última de las secciones se dedica a la crítica de sus enseñanzas, mientras que las otras tres contienen una descripción de las tres hipóstasis o realidades divinas plotinianas en un sentido ascendente: el Alma del universo, el Intelecto y el primer principio o Bien.

Una de las principales críticas de Plotino hacia los gnósticos recae sobre su concepción negativa del mundo material. El neoplatonismo de Plotino hereda de obras como el *Timeo* la diferenciación entre el ámbito divino y el cosmos material, pero éste es simplemente un reflejo del primero, por lo que no debe ser minusvalorado<sup>138</sup>. Por otro lado, los gnósticos dividían entre el creador del mundo y el Padre espiritual situándolos en planos irreconciliables, negando incluso la salvación del cosmócrator en ocasiones, Plotino desarrolla su teoría sobre la emanación de las tres hipóstasis divinas en una división por niveles, pero mucho más unitaria, formando todo parte del mismo origen divino. Otras críticas se dirigen al motivo de la caída de Sabiduría, ampliamente extendido en el pensamiento gnóstico<sup>139</sup>, o que estos conocidos celebren prácticas iniciáticas de carácter elitista<sup>140</sup> en lugar de centrarse en la enseñanza filosófica<sup>141</sup>. La visión negativa de la creación del mundo por parte de los gnósticos es incompatible con el sistema de Plotino y le conduce a pensar de la misma manera que los heresiólogos cristianos: la falta de respeto a los dioses y el cosmos no puede sino llevar a la inmoralidad en el comportamiento de quienes así piensan<sup>142</sup>. No duda, sin embargo, en defender a aquellos amigos que conoce como personas aún virtuosas.

Mientras en la primera parte de la *Enn.* 2.9, el discurso sigue un sentido descendente entre esas tres realidades antes de centrarse en la crítica a las enseñanzas de esos amigos cristianos, los tratados neoplatónicos gnósticos que parece conocer Plotino siguen mayoritariamente un sentido ascendente<sup>143</sup>. Las hipóstasis de Plotino muestran más vínculos con textos como el *Tratado sin título* del Códice Bruce y con el grupo de tratados setianos neoplatónicos de Nag Hammadi. Estos textos pertenecen al mismo contexto filosófico y la cita de Porfirio en *Vida de Plotino* hace pensar en el

---

<sup>137</sup> En *Enn.* 2.9 [33] 10.1-8. Nicola Spanu, “The Magic of Plotinus’ Gnostic Disciples in the Context of Plotinus’ School of Philosophy”, *The Journal of Late Antique Religion and Culture* 7 (2013): 2.

<sup>138</sup> *Vida de Plotino* 17.

<sup>139</sup> Será explicado en el capítulo 3 sobre las fuentes directas valentinianas.

<sup>140</sup> *Enn.* 8,27; 9,55-60.

<sup>141</sup> *Vida de Plotino* 16. Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 42.

<sup>142</sup> Jean-Daniel Dubois, “Gnose, dualisme et les textes de Nag-Hammadi”, *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*. Vol. ed. por Fabienne Jourdan y Anca Vasiliu (2015): 362.

<sup>143</sup> Turner, “The Gnostic Threefold Path”: 339 identifica estos textos como “tratados neoplatónicos setianos”, a los que atribuye como característica propia seguir un patrón “vertical” respecto a otros textos setianos.

conocimiento por el maestro neoplatónico de algunos de ellos o de otros similares<sup>144</sup>. El análisis de las ideas neoplatónicas presentes en dos textos gnósticos que coinciden con nombres remitidos por Porfirio, *Zostriano* y *Alógenes*, ha dado lugar a propuestas de datación de estos textos en función del debate con Plotino<sup>145</sup>. Nicoteo aparece mencionado en el *Tratado sin título* del Códice Bruce (235,13-23) y Meso es el receptor de la revelación llevada a cabo por *Marsanes* en el tratado homónimo. Éste aparece además en la noticia de Epifanio sobre los arcónticos (*Pan.* 40.7,6), grupo que realizaría una exégesis de tipo setiana. Turner catalogó los textos setianos agrupando aquellos relacionados con el neoplatonismo en un conjunto específico: *Zostriano*, *Alógenes*, *Tres estelas de Set* y *Marsanes*<sup>146</sup>. Estos textos, además, se diferencian de otros textos setianos por su narrativa en sentido ascendente, desde el mundo material donde se encuentra el protagonista al plano divino<sup>147</sup>.

Plotino utiliza un lenguaje propio a la hora de refutar las ideas gnósticas, dificultando la identificación de estas con alguna corriente conocida dentro del fenómeno de la gnosis. Burns identifica motivos setianos en la crítica de Plotino<sup>148</sup>, en cambio, García Bazán e Igal sostienen que el sistema descrito muestra un Pleroma de corte valentiniano<sup>149</sup>. Es posible que, además de la dificultad que presenta su propia terminología, Plotino pudiera tener en mente no sólo a gnósticos setianos sino también a valentinos, a cristianos en general o a seguidores de Numenio de Apamea<sup>150</sup>, cuyas ideas se habrían nutrido del estudio del platonismo, entre otras tradiciones.

---

<sup>144</sup> En el caso de *Zostriano*: Dylan M. Burns, “Judges of the Moon and Stars: More Material Shared between Zostrianos (NHC VIII,1) and the Untitled Work in the Bruce Codex”, en *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, ed. Lorenzo DiTommaso, Matthias Henze y William Adler (Leiden: Brill, 2017), 285–300.

<sup>145</sup> Turner data de forma conjunta a *Zostriano* y *Alógenes* entre 225 y 270. John D. Turner, “Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi”, en *Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification: Actes du Colloque tenu à Quebec du 15 au 19 septembre 1993. Vol. 15*, ed. por Anne Pasquier y Louis Painchaud (Quebec: Presses de l’Université Laval, 1995), 193–194; 202. John D. Turner, “The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism”, *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 7, 4 (1991): 225–26. Una datación posterior a Plotino de *Alógenes* es propuesta por Dylan M. Burns, “Apophatic Strategies in Allogenes (NHC XI 3)”, *The Harvard Theological Review* 103, 2 (2010): 161–179.

<sup>146</sup> Turner, “Typologies of the Sethian”, 173.

<sup>147</sup> *Ibidem*, 185.

<sup>148</sup> Burns, “Apophatic Strategies”, 162.

<sup>149</sup> Francisco García Bazán, “La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos”, *Studia Hermetica Journal* 2, 1 (2012): 16.

<sup>150</sup> Turner, “The Gnostic Sethians and Middle Platonism”: 27, nota 20.

## II. LAS FUENTES

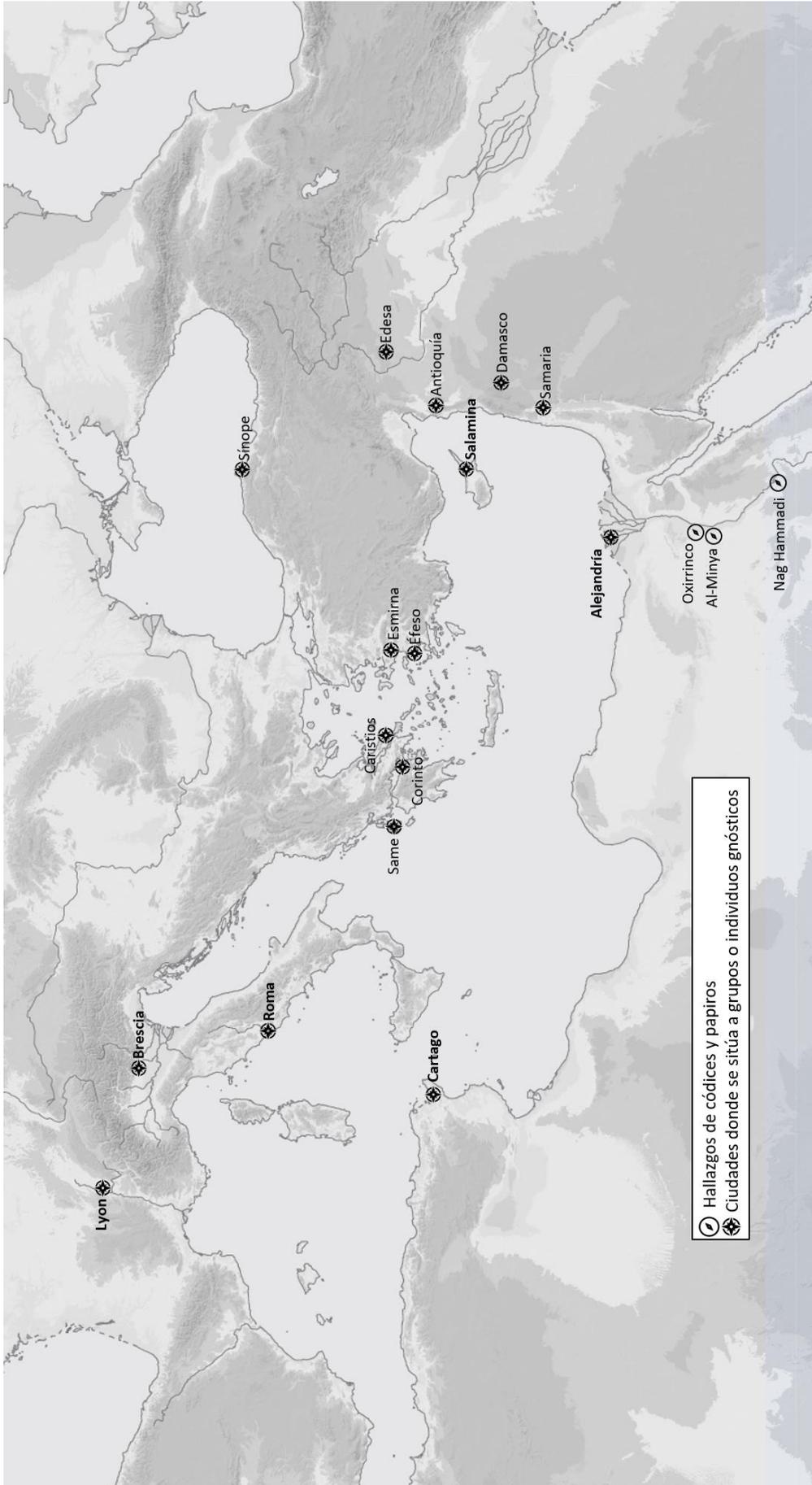


Figura 5. Presencia de grupos gnósticos y hallazgos papirológicos (elaboración propia)

## 2. TEXTOS GNÓSTICOS

Cinco hallazgos papirológicos aportan la casi totalidad de los textos conservados sobre el fenómeno gnóstico cristiano: los códices Askew, Bruce, Códice gnóstico de Berlín (BG 8502), los códices de la “biblioteca” de Nag Hammadi y el código Tchacos o Al-Minya. A principios del siglo XX se conocían ya tres de estos códices coptos, cuyo contenido estaba relacionado con las noticias de los heresiólogos de los siglos II al IV: los códices Askew, Bruce y Códice gnóstico de Berlín (BG 8502). Habían sido hallados en momentos diferentes de finales del siglo XVIII en Egipto y entrado en el mercado negro, por lo que los lugares de hallazgo son desconocidos<sup>151</sup>. Los códices Askew y Bruce pueden datarse por el estilo de escritura y el soporte papirológico en los siglos IV o V y son posteriores a los demás códices similares en su forma y contenido. A pesar de su relación con el gnosticismo cristiano, su fecha tardía los aleja del contexto histórico, social y filosófico de las fuentes gnósticas de Nag Hammadi, el código de Berlín 8205 y el Códice Tchacos, aunque algunos motivos de la gnosis clásica permanecerán presentes en ellos y en ocasiones resultarán interesantes para el estudio del fenómeno gnóstico de los siglos II y III, objetivo de esta Tesis doctoral.

El código Bruce contiene los dos libros de Ieu, cuyo título en el manuscrito es *El libro del gran discurso iniciático* (53)<sup>152</sup>, a los que siguen el fragmento de un himno gnóstico y un tercer texto conocido como *Tratado sin título*, cada uno con un origen distinto, pero unidos en el mismo código en la antigüedad<sup>153</sup>. La narrativa y las fórmulas se caracterizan por una complejidad numérica y estilística desconocida en la tradición gnóstica, por lo que el contenido de estos textos se ha caracterizado como propio de un gnosticismo “decadente”<sup>154</sup> o de una “degeneración silvestre” de sistemas más coherentes<sup>155</sup>. A diferencia de los Libros de Ieu, el último texto del código Bruce está más relacionado con las fuentes setianas conocidas en los demás códices coptos. El *Tratado sin título* o *Anónimo de Bruce* (AnB) se inicia con una exégesis bíblica de las emanaciones divinas en forma de una tríada Padre-Madre-Hijo, su expresión como Intelecto divino y el desarrollo del Todo (226,1-235,2). Sigue su propia interpretación soteriológica, a la vez que conserva características de la escatología y terminología

<sup>151</sup> Carl Schmidt y Violet MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, ed. por Carl Schmidt (Leiden: Brill, 1978), IX-X; Carl Schmidt y Violet MacDermot, *Pistis Sophia*, ed. por R. McL. Wilson (Leiden: Brill, 1978), XI-XII.

<sup>152</sup> Como en el resto de las referencias, los números corresponden a las páginas del manuscrito copto, aunque es común citar los libros de Ieu según la edición de Carl Schmidt (1978).

<sup>153</sup> García Bazán, *La gnosis eterna I*, 316. Schmidt y MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, XI.

<sup>154</sup> Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden: Brill, 1984), 95 citando la expresión de R. A. Lipsius, *Der Gnosticismus* (1860) sobre un gnosticismo “barroco” propio de estas fuentes tardías.

<sup>155</sup> Christoph Marksches, *La gnosis* (Herder, 2002), 136.

## II. LAS FUENTES

setiana, como la mención de tres de las cuatro luminarias (Eleleth, Daveide y Oroiael) o de agentes bautismales conocidos en textos como *Zostriano* (Micar, Miqueo y Barfaranges en 263-264), en medio de fórmulas secretas necesarias para atravesar las esferas arcónticas. Muestra, sin embargo, una cierta evolución en su forma y contenido respecto a éstas, fruto de la influencia neoplatónica, además de la complejidad de las expresiones y multiplicación de las figuras divinas que lo alejan de las protogonías setianas<sup>156</sup>.

El códice Askew es representativo también de un tipo de gnosis tardía, puesto que conoce la existencia de los Libros de Ieu (PSoph III,134). Es posible que pertenezca al siglo IV en la forma conservada actualmente, aunque algunas secciones podrían responder a un uso de fuentes del siglo III<sup>157</sup>. El códice está compuesto por los cuatro libros de *Pistis Sofía*, al final de los cuales se conservan fragmentos del *Diálogo del Salvador*<sup>158</sup>. A lo largo del diálogo establecido entre Jesús y sus discípulos en *Pistis Sofía* toman especial protagonismo figuras populares en el resto de las tradiciones esotéricas cristianas como Felipe, Mateo, Tomás, Pedro y las discípulas Marta, María y Salomé. El papel de las mujeres es especialmente llamativo, siendo las que más preguntas plantean a Jesús. Teniendo en cuenta la referencia de Epifanio (*Panarion* 26 8,1-2) a unas *Preguntas de María*, es probable que esta primera sección de *Pistis Sophia* esté basada en dicho texto<sup>159</sup>. Es perceptible una evolución en el uso de terminología gnóstica dentro de un ambiente más relacionado con los papiros mágicos, como es el caso de la presencia de Melquisedec como figura divina intermediaria en el ascenso iniciático de los usuarios de *Pistis Sofía*<sup>160</sup>.

El códice conocido como “Papiro gnóstico de Berlín 8502” contiene cuatro textos: *Evangelio de María*, *Apócrifo de Juan* (versión breve), *Sabiduría de Jesucristo* e *Hija de Pedro*. El contenido de este códice está más vinculado al fenómeno gnóstico cristiano presente en Nag Hammadi y el códice Tchacos, pues tanto el *Apócrifo de Juan* como *Sabiduría de Jesucristo* aparecerían después en Nag Hammadi y los otros dos textos pertenecen al mismo tipo de exégesis y estilo esotérico que la mayoría de los textos de la biblioteca. Contiene así la única copia del *Evangelio de María*, diálogo de revelación que presenta a su protagonista como la más aventajada entre los discípulos, y donde aparece la anécdota del enfrentamiento entre María y Pedro que será repetida en *Pistis Sofía* y el *Evangelio de Felipe*<sup>161</sup> para insistir en la importancia de las discípulas.

---

<sup>156</sup> García Bazán, *La gnosis eterna I*, 281.

<sup>157</sup> Francisco García Bazán, *La gnosis eterna II. Pistis Sofía* (Madrid: Trotta, 2003), 25-27.

<sup>158</sup> Identificados gracias a la copia completa del texto en la colección de Nag Hammadi (III,5).

<sup>159</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 128.

<sup>160</sup> Kaspar Dalgaard, “Multiple Melchizedeks in the Books of Ieu and Pistis Sophia”, *Henoch* 38, 1 (2016): 54-66.

<sup>161</sup> PSoph 58,11-24. La reacción de Pedro frente a la importancia adquirida por María ante Jesús es descrita

El principal hallazgo de textos gnósticos se produjo a finales de 1945<sup>162</sup> al desenterrarse una tinaja que contenía códices con textos en copto en la zona de Nag Hammadi (Egipto). Sin embargo, la publicación completa se retrasó hasta que los documentos fueron adquiridos por el museo de El Cairo en 1975<sup>163</sup>, identificándose finalmente trece códices en distinto estado de conservación, algunos muy fragmentarios, con distintos tipos de cubiertas. Entre ellos se encontraron cartas fechadas entre el 341 y 348 d.C., lo que ha llevado a fechar la composición de los códices en la segunda mitad del siglo IV<sup>164</sup>. Una amplia investigación sobre los papiros, las cubiertas de los códices y la identificación de las manos de los escribas que realizaron las copias permitieron reconocer al menos tres colecciones de códices con orígenes distintos y de distinta cronología<sup>165</sup>. En la colección hay textos repetidos, como *Apócrifo de Juan* (II 1; III 1; IV 1), *Evangelio de los egipcios* (III 2; IV 2) y *Eugnosto* (III 3; V 1), pero están repartidos en las diferentes colecciones de códices identificadas, sin que se produzcan repeticiones en la misma colección. La biblioteca de Nag Hammadi contiene cincuenta textos relacionados con el fenómeno gnóstico de los siglos II y III en su traducción al copto a partir de originales griegos<sup>166</sup>. La mayoría de estos textos sólo se conocen y se conservan en esta “biblioteca”.

La ordenación de los textos en cada uno de los códices o colecciones de códices responde a criterios de contenido, lo que pueden ayudar a comprender mejor cada uno de ellos.

Múltiples estudios han intentado dilucidar la naturaleza de la composición de los códices o las razones que hicieron que fueran enterrados en la tinaja de Nag

---

de formas diferentes en EvTom 114; EvFel 64,1-3 y EvM 17,8-18,20.

<sup>162</sup> Para un exhaustivo estudio sobre el descubrimiento e historia de la colección de Nag Hammadi, véase Robinson, *The Nag Hammadi Story*, 6.

<sup>163</sup> Ibid., 353; 391-403. Para una reedición de las publicaciones originales, véase James M. Robinson, ed., *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices (Vols. IV)* (Leiden: Brill, 2000).

<sup>164</sup> Pearson, ed., *Nag Hammadi Codex VII*, 1; Louis Painchaud y Michael Kaler, “From the Prayer of the Apostle Paul to the Three Steles of Seth: Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection”, *Vigiliae Christianae* 61, 4 (2007): 445-469.

<sup>165</sup> Para un estudio de la Biblioteca según las colecciones de las que pudo estar formada: James M. Robinson, “The Construction of the Nag Hammadi Codices”, en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, ed. por Martin Krause (Leiden: Brill, 1975), 170-190; René Falkenberg, “The Making of a Secret Book of John: Nag Hammadi Codex III in Light of New Philology”, en *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, ed. por Hugo Lundhaug y Liv Ingeborg Lied (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2017), 85-124; Barns, “Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices: A Preliminary Report”, en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, ed. por Martin Krause (Leiden: Brill, 1975), 9-18; Frederik Wisse, “Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction”, en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, ed. por Martin Krause (Leiden: Brill, 1975), 225-238.

<sup>166</sup> Geoff Smith y Brent Landau hicieron el hallazgo a principios de 2017 en Oxford de algunos fragmentos de la versión en griego de 1ASant, aunque sería más tardía que la copta.  
<https://news.utexas.edu/2017/11/29/ut-austin-professors-discover-copy-of-jesus-secret-teaching/>

## II. LAS FUENTES

Hammadi, así como la identidad de la comunidad que pudiera haber hecho uso de ellos. Destacan las teorías sobre el origen monástico de los códices, relacionándolos con el cercano monasterio de Pacomio<sup>167</sup> y con el interés ascético de los textos mismos<sup>168</sup>. Se ha pensado también en su uso heresiológico con el objetivo de refutar sus enseñanzas<sup>169</sup> o en la mera curiosidad de coleccionistas del siglo IV<sup>170</sup>. También se ha planteado el uso funerario de este tipo de códices pues, aunque no es posible averiguar el lugar exacto del hallazgo de Nag Hammadi, es posible que la tinaja se hallara en el interior de una tumba<sup>171</sup>. Este mismo uso podría haber tenido el códice de Al-Minya o Tchacos<sup>172</sup>, el códice de contenido gnóstico que ha sido hallado más recientemente<sup>173</sup>.

Como ocurría con el códice de Berlín 8502, el contenido del códice Tchacos coincide con el de Nag Hammadi. Se conocían ya copias de dos de sus textos, la *Carta de Pedro a Felipe* y el (Primer) *Apocalipsis de Santiago*<sup>174</sup> y el cuarto texto de Tchacos es titulado *Alógenes*, pero los fragmentos conservados demuestran que se trata de uno completamente distinto a su homónimo en Nag Hammadi<sup>175</sup>. Pero el texto que ganó

---

<sup>167</sup> Pearson, *Nag Hammadi Codex VII*, 1; Frederik Wisse, “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”, en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, ed. por Ugo Bianchi et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 437. Rechaza una perspectiva sobre el contenido y uso original de los textos Hugo Lundhaug, “Shenoute of Atripe and Nag Hammadi Codex II”, en *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, ed. por Christoph Marksches y Johannes van Oort (Berlin, 2013), 215. Véase también Lundhaug y Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*.

<sup>168</sup> A excepción de la visión positiva del cuerpo y la sexualidad en *Asclepio* (NHC VI,8), el tono ascético está presente en todos los textos de Nag Hammadi. Véase Gedaliahu A. G. Stroumsa, “Reading Practices in Early Christianity and the Individualisation Process”, en *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, ed. por Jörg Rüpke y Wolfgang Spickermann (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 176.

<sup>169</sup> Torgny Säve-Söderberg, “Gnostic and Canonical Gospel Traditions (with special reference to the Gospel of Thomas)”, en *Le origini dello gnosticismo. Coloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, ed. por Ugo Bianchi (Leiden: Brill, 1967), 553.

<sup>170</sup> Ellen Muehlberger, “Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism”, *Journal of Early Christian Studies* 16, 4 (2008): 447; Denzey Lewis y Blount, “Rethinking the Origins”: 399–419; Falkenberg, “The Making of a Secret Book of John”, 122.

<sup>171</sup> Robinson, *The Nag Hammadi Story*, 8–12. Cf. Mark Goodacre, “How Reliable is the Story of the Nag Hammadi Discovery?”, *Journal for the Study of the New Testament* 35, 4 (June 14, 2013): 303–22.

<sup>172</sup> Denzey Lewis y Blount, “Rethinking the Origins”, 413. Bermejo Rubio, *El Evangelio de Judas*, 28, nota 10. Para la edición del códice completo véase Kasser y Wurst, *The Gospel of Judas*.

<sup>173</sup> El texto más llamativo de este códice es el *Evangelio de Judas*. La primera edición del texto en español es la de Francisco García Bazán, *El Evangelio de Judas* (Madrid: Trotta, 2006). Más adelante, con la incorporación y reconstrucción de más fragmentos, Bermejo Rubio, *El Evangelio de Judas*.

<sup>174</sup> *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII,2). En el CT, el segundo texto aparece titulado como *Apocalipsis de Santiago*, y este se corresponde con el primero de los dos textos así titulados en Nag Hammadi (NHC V 3 y 4) y que la historiografía pronto diferenció como “Primer” y “Segundo” *Apocalipsis de Santiago*. Cfr. William Schoedel, “The (First) Apocalypse of James” en *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, ed. por Douglas M. Parrott (Leiden: Brill, 1979), 65–103; y más recientemente Armand Veilleux y Wolf-Peter Funk, “Deux Apocalypses de Jacques (NH V, 3 et 4)” en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 725–776.

<sup>175</sup> *Alógenes* (NHC XI 3). Burns, “Apophatic Strategies”: 178. Para una traducción del texto, véase Kasser y

más atención de todo el códice fue el *Evangelio de Judas*, siendo la única copia conocida, pero confirmaba la existencia de un texto bajo ese título sostenida por Ireneo<sup>176</sup>. Debido a la importancia que tiene la polémica ritual en este texto, su contenido será analizado más adelante.

## 2.1. Corriente valentiniana

Hasta el hallazgo de Nag Hammadi, los valentinianos eran considerados la corriente gnóstica más importante, debido a su mayor presencia en las noticias heresiológicas, que la presentan como el exponente casi exclusivo de gnosis cristiana<sup>177</sup>. El hallazgo de los textos valentinianos de Nag Hammadi significó una gran revisión de esta corriente, desde su supuesto iniciador, Valentín, a la polémica neoplatónica de Plotino y sus discípulos.

Los textos coptos tradicionalmente incluidos en el corpus valentiniano son:

- *Oración de Pablo* (NHC I 1)
- *Evangelio de la verdad* (NHC I 3)
- *Tratado sobre la resurrección* (NHC I 4)
- *Tratado tripartito* (NHC I 5)
- *Evangelio de Felipe* (NHC II 3)
- *Interpretación del conocimiento* (NHC XI 1)
- *Exposición valentiniana* (NHC XI 2)

Pertenecen a una variedad de géneros: tratados cosmológicos, descripciones de ascensos del alma del espiritual, enseñanzas al estilo de homilias o epístolas y diálogos de salvación. Las enseñanzas valentinianas de cada género divergen, pues en ocasiones han sido formadas mediante la combinación de varias fuentes a su vez integradas en la corriente valentiniana pero que ofrecen diferentes versiones o interpretaciones de una misma base doctrinal. Tal es el caso de la inclusión de los fragmentos litúrgicos tras la *Exposición valentiniana*, único tratado protológico del estilo de los transmitidos por algunos heresiólogos. Textos como *Tratado sobre la resurrección* o *Interpretación del conocimiento* dan muestras de características valentinianas matizadas por un contexto de debate cristológico y exegético abierto, donde el primero niega la separación entre el Cristo pleromático y el Jesús tangible que lo porta, una noción muy común en el valentinismo, mientras el segundo da muestra de una gran apertura en enseñanzas y convivencia con cristianos no gnósticos. Ejemplos de la importancia de las ideas valentinianas en textos más heterogéneos o cercanos a la ortodoxia prenicena son *Apocalipsis de Pablo*, *Primer y Segundo apocalipsis de Santiago* y la *Oración de Pablo*, esta

---

Wurst, *The Gospel of Judas*, 253-279.

<sup>176</sup> Ireneo. AH 1.31.

<sup>177</sup> Jonas, *The Gnostic Religion*, 37-38.

## II. LAS FUENTES

última muy breve. Los “apocalipsis” toman la forma de diálogos de revelación a un apóstol fruto de exégesis distintas, influencias valentinianas y combinación de fuentes de diferentes orígenes.

Entre las fuentes valentinianas citadas por los heresiólogos destacan por su importancia la *Carta a Flora*, copiada por Epifanio (Pan 33,3-7), los *Extractos de Teódoto*, conservados por Clemente de Alejandría y el tratado utilizado por Ireneo para la Gran Exposición sobre Ptolomeo (AH 1.1-9). Ireneo señaló la diferenciación entre tres naturalezas de la soteriología valentiniana, que no es tan clara en las fuentes coptas conservadas, a excepción del *Tratado Tripartito*, que además desarrolla otro tipo de cosmología. Ireneo copia también otro tratado en su sección sobre Marcos (AH 1.14-16), un tratado con entidad propia dentro de la corriente debido a su lenguaje mucho más pitagórico que el resto de las noticias valentinianas. También la *Refutatio* incluye un sistema valentiniano (6.39-36), probablemente aunando varias fuentes valentinianas (entre ellas, Ireneo) que presentan parecidos con los *Extractos de Teódoto* de Clemente y la epístola dogmática valentiniana de Epifanio (*Pan.* 31.5-6,10)<sup>178</sup>. A excepción de ExtTeod, el resto de los sistemas valentinianos transmitidos por los heresiólogos incluyen desarrollos del plano divino o Pleroma que sigue la división en treinta eones que resultaban muy atractivos a las críticas heresiológicas, pero que sin embargo se encuentra menos presente en los textos gnósticos directos. También Clemente copia una serie de fragmentos de Valentín que muestran una doctrina gnóstica muy primitiva y carente de desarrollo pleromático, si bien algunos motivos valentinianos posteriores son ya visibles<sup>179</sup>, y Orígenes conserva también algunos fragmentos de un *Comentario al Evangelio de Juan* del valentiniano Heracleón, que supone la única fuente directa de las enseñanzas de este maestro.

### 2.1.1. Exégesis valentiniana

La exégesis valentiniana describe el plano superior (Pleroma), el del Padre espiritual, mediante la capacidad emanativa de este en forma de treinta eones organizados en parejas masculino-femenino. En la mayor parte de los documentos, estos treinta eones toman la forma de una Tétrada inengendrada (Padre-Silencio e Hijo-Verdad) y otra Tétrada engendrada supeditada a la primera (Logos-Vida y Hombre-Iglesia). De Logos-Vida se desprende una Década y de Hombre-Iglesia una Dodécada, quedando el Pleroma valentiniano organizado en una triacóntada de eones  $(4+4+10+12=30)$ <sup>180</sup>. Por debajo se establece un Límite que marca una frontera entre el

---

<sup>178</sup> Véase diagramas 3, 7 y 8 en Anexos.

<sup>179</sup> García Bazán, *La gnosis eterna I*, 160-162.

<sup>180</sup> Cf. AH 1.1-2,4 (Ptolomeo); Pan 31.5,1-6,5; EpVal 24-31.

plano pleromático y el cosmos. A este Pleroma se añaden características específicas de cada texto, como es la especulación monádica del Padre, que insiste en la trascendencia de esta figura, situándolo en unicidad por encima del resto de la triacóntada pleromática y sin pareja, desde el que luego se extendería el resto del sistema<sup>181</sup>. En otras ocasiones tiene lugar la emanación de una nueva pareja que sumaría 32 eones (Cristo-Espíritu Santo), como es el caso del sistema de Ptolomeo del que informa Ireneo<sup>182</sup>. Como resultado del proceso emanativo, el último de los eones (Sabiduría) experimenta un lapso o caída, que conlleva en último término el surgimiento de la materia.

En la corriente valentiniana se desarrolla de formas variadas la narrativa del lapso del eón Sabiduría que, previamente a la formación del Pleroma mediante el conocimiento por parte del Padre, se adelanta en su “pasión” de acceso al Padre y experimenta una caída fuera del Pleroma sin poder reintegrarse a causa del Límite<sup>183</sup>, lo que la deja sumida en soledad e imperfección. La consecuencia del “lapso de Sabiduría” es el surgimiento del Demiurgo o cosmocrator, muchas veces denominado Aborto, y por ende la aparición del mundo material.

Entre los tratados valentinianos se aprecia una evolución en el “mito de Sofía” por el que esta figura experimenta un desdoblamiento en dos: Sabiduría superior y Sabiduría inferior (Achamot)<sup>184</sup>. Sabiduría superior puede reintegrarse en el Pleroma para mantener la perfección del número treinta, pero Achamot queda atrapada por la materialidad. Esta materia tiene origen en sus “pasiones”, que son identificadas con los cuatro elementos o descritas mediante una interpretación de las aguas primordiales del Génesis. Achamot queda contaminada por sus pasiones y necesitará que se complete todo el proceso escatológico para poder ser reintegrada en el plano espiritual al que pertenecía originalmente. Este desdoblamiento no es, sin embargo, sistemático y puede haber sido fruto de un desarrollo exegético posterior<sup>185</sup>. El descenso del eón Sabiduría fuera del Pleroma significa asimismo la necesidad de reintegración de ese componente divino, que queda atrapado en la materialidad y que condicionará la comprensión antropológica valentiniana.

Sabiduría superior es reintegrada mediante una narrativa del proceso soteriológico: el Pleroma envía al eón Salvador (Cristo/Jesús) para corregir el proceso creativo<sup>186</sup>. Los detalles de su acto redentor varían de un texto a otro, pues representa el paradigma del descenso del Salvador en el mundo del relato evangélico, dependiendo

---

<sup>181</sup> ExpVal 22-24; AH 1.11-12 con varios ejemplos.

<sup>182</sup> AH 1.2,5-6.

<sup>183</sup> TraTri 76,30; ExpVal 31,33; AH 3,1.

<sup>184</sup> EvFel 60,10-13; 1ASant 34,9-10; 36,5; AH 1.4,1.

<sup>185</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 263-268.

<sup>186</sup> Salvador surge como hijo de Sabiduría: AH 1.11,1; ExpVal 33,30; ExtTeod 32,2; o como fruto común del Pleroma: TraTri 86,24-35; Ref. VI 31,2; AH 1.2,5 (Ptolomeo).

## II. LAS FUENTES

también de la cristología desarrollada por cada autor valentiniano, mayoritariamente doceta. De forma general, el Salvador de los sistemas valentinos cumple la función de corregir el estado de feminidad, ajeno a un conyugio o pareja, en el que había quedado sumida Sabiduría, a la vez que revela la verdad divina a los cristianos espirituales o gnósticos. La ley de los conyugios en los sistemas valentinos se repite de manera continua, siendo así que el lenguaje y terminología de estos tratados se caracteriza por su explicitud en el género atribuido a las figuras divinas y a la concepción dicotómica entre lo masculino (perfecto) y lo femenino (imperfecto) que debe buscar siempre la unión de ambos, reflejo del estado en parejas de los eones del Pleroma<sup>187</sup>.

Esta narrativa es conocida como el “mito de Sabiduría” e identifica las enseñanzas valentinas entre las fuentes del cristianismo antiguo. Asimismo, supone el dogma que sostiene las prácticas rituales que llevaran a cabo los creyentes valentinos, ritos que remitirán al contenido mítico en sus fórmulas, vocabulario e invocaciones.

### 2.1.2. *Exposición valentiniana* y fragmentos litúrgicos (NHC XI 2)

El estado fragmentario del segundo tratado del código XI de Nag Hammadi no conserva ningún título, que de tenerlo habría estado al inicio, pero la cantidad de coincidencias con las noticias valentinas conocidas hasta entonces a través de las fuentes heresiológicas hizo que fuera denominado *Exposición valentiniana*<sup>188</sup>. La mala conservación del texto dificulta en muchas ocasiones estudiar con detalle sus enseñanzas, pero de entre todos los textos coptos valentinos, es el más relacionado con las noticias de tratados valentinos conservadas en la heresiología debido a su contenido cosmológico.

El tratado comienza con una especulación sobre el Inengendrado o Padre superior del sistema valentino en forma de una Mónada, insistiendo en su unicidad a pesar de la descripción de este a modo de conyugio con Silencio o en una Tétrada que no aparece en otros sistemas: Voluntad-Permanencia y Amor-Perseverancia. Sin embargo, debates pleromatológicos de este tipo debían haber existido ya desde mediados del siglo segundo, cuando Ireneo describe varios sistemas monádicos o de duplicidad de las Tétradas del Pleroma valentinos<sup>189</sup>. En esta primera sección,

---

<sup>187</sup> ExpVal 40,20; ExTeod 64; ExFel 58,12-15.

<sup>188</sup> Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos* (Madrid: Trotta, 2009), 253; Hedrick, ed., *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 89; Wolf-Peter Funk et al., *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. Marvin Meyer (New York: Harper Collins, 2007), 663; Geoffrey Stephen Smith, “Irenaeus, the Will of God, and Anti-Valentinian Polemics: A Closer Look at Against the Heresies 1.12.1”, en *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, ed. por Nicola Denzey Lewis et al. (Mohr Siebeck, 2013), 101.

<sup>189</sup> Ireneo, AH 1.11-12. Cf. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 232.

además, el autor hace constar que se trata de su propia interpretación del sistema<sup>190</sup>. A continuación, se inicia la descripción de los treinta eones del Pleroma, conocida en otras muchas fuentes, por lo que el autor pudo combinar más de una fuente valentiniana<sup>191</sup>.

El estado del texto mejora en la parte en la que describe el proceso creativo necesario para la reintegración de Sabiduría. Frente a otras exégesis, *Exposición valentiniana* es ejemplo de un modelo soteriológico donde el eón Cristo (denominado aquí 'Jesús') es descrito como hijo de Sabiduría<sup>192</sup>, con la función de crear al Demiurgo y distribuir las pasiones de su madre. El eón Jesús separa además las dos naturalezas que gobiernan la antropología de *Exposición valentiniana* entre espirituales y carnales. Por último, asciende junto con las simientes perfectas (ángeles) para establecerlas en el Pleroma a la espera de sus parejas inferiores (semillas). El motivo soteriológico valentiniano clásico de las parejas espirituales queda así establecido mediante la figura de Jesús, con el objetivo de alcanzar la androginia original en su reintegración en el Pleroma. El texto termina con una descripción de la escatología sobre la definitiva reintegración de Sabiduría caída, una vez que las parejas ángel-simiente se unan.

La antropología expresada en este texto queda establecida en dos naturalezas dependientes de las pasiones de Sabiduría, que son diferenciadas por Jesús en espirituales y carnales. A esta diferenciación se suma la creación por parte del Demiurgo de la morada de estos dos tipos de simientes, el hombre. La diferencia entre espirituales y carnales se describe como celestiales y terrenales, los de la derecha y los de la izquierda, terminología que existe en otras fuentes valentinianas, como *Extractos de Teódoto 72-73*. En *Tratado tripartito*, sin embargo, el significado de esta última dicotomía queda referido a las dos naturalezas no espirituales (psíquicos y materiales), como en el resto de las antropologías valentinianas tripartitas<sup>193</sup>. Por lo tanto, *Exposición valentiniana* contempla en la conjunción de las dos fuentes originales una soteriología dividida únicamente en dos naturalezas.

El texto se encuentra acompañado de cinco fragmentos litúrgicos que han sido titulados *Sobre la unción*, *Sobre el bautismo (A y B)* y *Sobre la eucaristía (A y B)*. Desde las primeras ediciones del texto<sup>194</sup>, los fragmentos se han vinculado a *Exposición valentiniana*

---

<sup>190</sup> ExpVal 24,30-34.

<sup>191</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 236.

<sup>192</sup> Cristo aparece como hijo de Sabiduría en su descenso en Ireneo, AH 1.11,1 y en ExtTeod 23,2.

<sup>193</sup> Paradigmáticamente en la Gran exposición de Ptolomeo (AH 1.1-7), también TraTri 98,11-21.

<sup>194</sup> Denominaciones de la edición de Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 265-267, que siguen las de Hedrick, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 142-51. En la traducción de Funk et al., *The Nag Hammadi Scriptures*, los fragmentos se titulan respectivamente: *On Anointing*, *On the First Baptism*, *On baptism* y los dos últimos *On the eucharist*. Cf. Painchaud y Kaler, "From the Prayer of the Apostle Paul": 445-469. Thomassen, en cambio, considera este origen conjunto improbable: en Einar Thomassen, "Valentinian Exposition with Valentinian Liturgical Readings, NHC XI,2", en *Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin

## II. LAS FUENTES

como parte integrante de esta, a pesar de que el escriba usó *paragraphi* o líneas de separación entre los seis textos, cuya función normalmente es la de separar tratados enteros. Además, el escriba intentó encuadrar los cinco fragmentos en cada página en función de su longitud, aportando independencia a los fragmentos litúrgicos: el primero, *Sobre la unción*, que es más breve, y el segundo, *Sobre el bautismo A*, más extenso, comparten dos páginas, pero los otros tres ocupan una página cada uno. A pesar de no ser fruto de una composición conjunta, el contenido dogmático de la *Exposición* y los fragmentos litúrgicos hace compatible una lectura conjunta de los seis textos.

### 2.1.3. *Extractos de Teódoto de Clemente de Alejandría (1-42 y 66-86)*

Los fragmentos conservados de los *Extractos de Teódoto de Clemente de Alejandría* constituyen una de las primeras fuentes heresiológicas sobre las enseñanzas valentinianas. Tres secciones de los *Extractos* (A. 1-28; B. 29-42 y D. 66-86) forman parte de una misma tradición o documento valentiniano conocido por Clemente, cuya autoría éste otorga a un autor perteneciente a la escuela oriental de Valentín<sup>195</sup>. En cambio, la tercera sección (C. 43-65) sigue de forma casi paralela la noticia sobre Ptolomeo aportada por Ireneo, lo que demuestra el acceso de Clemente a diferentes fuentes valentinianas. Las tres secciones principales (A, B y D) serán tratadas aquí como una sola debido a su coherencia interna, terminología y las menciones que Clemente hace a “los valentinianos” o a “Teódoto” a lo largo de las tres y que, sin embargo, no aparecen en la sección C<sup>196</sup>.

Las secciones A y B consisten en una reflexión sobre la cristología y protología valentinianas alejada de la complejidad de la noticia del sistema de Ptolomeo, ya que carece de la preocupación numérica sobre los treinta eones del Pleroma y tampoco desarrolla una tripartición del género humano<sup>197</sup>. Explica además la función soteriológica de Cristo/Jesús respecto al Pleroma y a la Iglesia de espirituales en el mundo material, desarrollando así la teoría de las sustancias espirituales preexistentes a los valentinianos. La sección D, por último, continúa con la función del Salvador y el

---

Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 665. Introducción al texto en Pagels et al., *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 89-90; Lundhaug, “Evidence of ‘Valentinian’ Ritual Practice?”, 756.

<sup>195</sup> Ya sea un solo documento el usado por Clemente o no, los fragmentos de las tres secciones confluyen en un mismo tipo de exégesis valentiniana diferente del de la sección C.

<sup>196</sup> Elaine H. Pagels, “Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus’ Treatise vs. the Excerpts from Theodotus”, *Harvard Theological Review* 67, 1 (1974): 35-53; Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, nota 164.

<sup>197</sup> La “Gran Exposición de Ptolomeo” (Ireneo, AH 1.1-7) fue el sistema clásico de la gnosis valentiniana hasta los hallazgos de Nag Hammadi, pero no todas las fuentes valentinianas reflejan el mismo sistema ni son siempre compatibles con él.

poder temporal de los astros, para terminar con las explicaciones rituales sobre la base de las enseñanzas anteriores, que están apoyadas en el desarrollo dogmático de las dos primeras secciones de los *Extractos*. La sección C, en cambio, consiste en la explicación de la creación del mundo material fruto de la pasión de Sofía y una profusa explicación de las tres naturalezas antropológicas valentinianas, también explicadas por Ireneo atribuyéndolas a los seguidores de Ptolomeo (AH I 5.5-6.2). Por lo tanto, esta sección debió ser colocada entre la B y la D para vincular la protología descrita con anterioridad con los extractos sobre la astrología (69-78) que inician la sección D<sup>198</sup>. Los *Extractos* coinciden con *Exposición valentiniana* en la antropología doble y también en la falta de desarrollo sobre la figura del Demiurgo en la creación humana y material.

En la descripción protológica y salvífica, concentrada en la sección A y parte de la B (1-36), los *Extractos* no explican el Pleroma valentiniano formado por treinta eones, aunque sí parece estar presente en las referencias de los fragmentos 29-30: *Inefable* sobre la mónada original, *Abismo* y *Silencio* para la pareja superior, de carácter inteligible; y también el eón caído (Sabiduría) es identificado como el “eón duodécimo”<sup>199</sup>. La originalidad de los *Extractos* radica en que constituyen la noticia más temprana de exégesis valentiniana sin sistema de treinta eones, en que la función de la figura de Sabiduría y las consecuencias fruto de su pasión condicionan la interpretación de la práctica bautismal presente en los fragmentos 76-81 de la sección D. La protología de Teódoto contempla la caída del último de los eones, Sabiduría<sup>200</sup>, pero que sufre la escisión de su componente masculino en forma de un hijo fruto de su recuerdo pleromático (Cristo)<sup>201</sup>, a diferencia de la duplicidad que experimenta en otros sistemas valentinianos<sup>202</sup>. Éste asciende de nuevo al Pleroma y lleva consigo las simientes masculinas o ángeles, fruto de la elección de Sabiduría<sup>203</sup>. En el plano inferior permanece la simiente imperfecta y femenina<sup>204</sup>, que deberá ser redimida mediante el acto ritual. Entre ellos queda establecido el Límite valentiniano, también denominado Cruz (fr. 22.4), que en el extracto 42.2 es descrito mediante la cristología común

<sup>198</sup> Otro cambio de orden en las fuentes de Clemente sería precisamente este fragmento de crítica a la astrología, siendo así que los fragmentos 68 y 79 irían seguidos en el documento original, según Thomassen, *The Spiritual Seed*, 136.

<sup>199</sup> ExtTeod 31,2. Véase diagrama 4 en Anexos.

<sup>200</sup> Es identificada con Silencio en ExtTeod 30, como la figura que osa acercarse al conocimiento del Inefable a destiempo, previo deseo de éste de ser conocido. Sin embargo, el relato continúa teniendo en cuenta a Sabiduría, no a Silencio, como protagonista de la caída y causante de la aparición de las sustancias.

<sup>201</sup> El mismo proceso se encuentra en ExpVal 32: Cristo se menciona tras la caída de Sabiduría en 31. El estado fragmentario del texto no permite conocer bien el proceso, pero Cristo asciende al Pleroma. En ExpVal 35, Jesús y Sabiduría son quienes preparan la creación, de forma parecida a lo explicado en los ExtTeod 23.

<sup>202</sup> Ireneo, AH 1.2,4.

<sup>203</sup> ExtTeod 21.1; también en TraTri 77,37-78,28.

<sup>204</sup> ExtTeod 22.35-36.

## II. LAS FUENTES

valentiniana: Cristo es la cabeza, el travesañó está formado por las simientes masculinas que le acompañan y en la parte inferior se encuentra Jesús. Por debajo del Límite quedan por lo tanto Sabiduría y Jesús en una suerte de Mediedad (también denominada Ogdóada, asimilada al plano por encima de los siete círculos planetarios)<sup>205</sup>, reservada para la Iglesia mundana que es identificada con los cristianos psíquicos o imperfectos de los fragmentos 39-42.

Las funciones de la Ogdóada en otras fuentes valentinianas son las de generar una nueva barrera entre el plano psíquico, imperfecto, y un plano en que los miembros del Pleroma esperan a ser plenamente reintegrados antes de la consumación final del mundo material. La Mediedad o Hebdómada, sin embargo, es el plano de actuación de los poderes arcónticos o celestes (frs. 69-78). Siguiendo la imagen de la cruz y siendo Jesús representante de la Iglesia psíquica, en los *Extractos* ésta cumple una función de apoyo o acompañamiento reflejo de las parejas pleromáticas de las simientes espirituales masculinas y femeninas y forma así parte de la providencia divina o *economía*.

Los fragmentos no pretenden seguir un orden estricto de la emanación desde la divinidad inefable hasta la creación del mundo material. Pero la historia salvífica de Teódoto se encuentra dividida en función de los dos Salvadores y sus descensos<sup>206</sup>:

1. Momento protológico de expansión del Inefable, pasión de Sabiduría y ascenso de su hijo Cristo al Pleroma. Diferenciación entre simientes masculinas y femeninas y potencias de la derecha y de la izquierda;
2. Cristo, hijo de Sabiduría, desciende para intermediar en la eventual reintegración de ésta. Se inicia la creación de las moradas corporales de las simientes femeninas por el Demiurgo – cuya función no está desarrollada – y la inclusión de las semillas femeninas en ellas, que se hallan en un estado de ensoñación (fr. 2);
3. Cristo desciende en Jesús y empieza la revelación que libera del sueño a las simientes. Da inicio al proceso de reintegración de las simientes femeninas mediante la redención de éstas al unirse a las masculinas, vinculadas a Cristo.

Mediante esta división, los iniciados valentinianos se encuentran en el momento de completar el Pleroma mediante la reunificación de los componentes femenino y masculino de las simientes fruto de la caída de Sabiduría (frs. 35 y 36). El descenso del Espíritu sobre Jesús en su bautismo en el Jordán y la redención que incluye su enseñanza inician la última fase de la providencia divina valentiniana. Antes de su llegada, las almas justas habían quedado establecidas en el “Lugar” (frs. 34 y 39), situado bajo el Límite junto a Sabiduría (Mediedad u Ogdóada), mientras las malvadas eran arrojadas

---

<sup>205</sup> Término presente también en EvFel (66,10-20), que lo critica fuertemente, en que quedan atrapados los psíquicos y que los espirituales deben esforzarse por evitar.

<sup>206</sup> Este esquema es común en las fuentes gnósticas en general, por ejemplo, en *Segundo Tratado del Gran Set*, texto además influido por ideas valentinianas como la del banquete (67,20).

a las tinieblas, pero esta diferenciación desaparece tras la venida del Salvador en la carne de Jesús. Se inicia entonces el proceso redentor de la simiente femenina fruto de Sabiduría por “los de la derecha” o ángeles pleromáticos y queda establecida únicamente la diferencia entre “los de la izquierda” y “los de la derecha” en el mundo y la soteriología. No se trata de una tripartición de tres naturalezas tras el descenso del Salvador y no se produce un relato antropológico complejo en la formación de estas tres naturalezas, como se aprecia en la exposición de Ptolomeo.

#### 2.1.4. La Gran Exposición sobre Ptolomeo (Ireneo, AH 1.1-7) y los *Extractos de Teódoto* (43-65)

Casi la mitad del primer libro del *Adversus Haereses* de Ireneo se ocupa de la exposición y refutación de un sistema valentiniano, con la mayor complejidad y extensión conocidas en la gnosis cristiana hasta el hallazgo de Nag Hammadi, aunque la mano del heresiólogo pudo cambiar algunas de sus características a la hora de incluirlo en su obra<sup>207</sup>. Ireneo atribuye este sistema protológico del Pleroma divino a los seguidores de un tal Ptolomeo, por la continua ambición de estos de “inventar algo nuevo” (AH 1.21,5). La información sobre Ptolomeo se reduce a su mención como discípulo de Valentín y a la noticia de Ref. 6.35,6, donde aparece junto a Heracleón como miembro de la rama itálica de los valentinianos. Según Ireneo, habría desarrollado una pleromatología más compleja que la de su maestro, pero no es posible saber si este mismo sistema sería efectivamente obra suya o de discípulos posteriores a él. La atribución a Ptolomeo de la *Carta a Flora* por Epifanio de Salamina (Pan 33,3-7) ofrece la posibilidad de hacer un ejercicio comparativo: a pesar de la diferente intención y forma de la *Carta*, da la impresión de que dicho sistema supuso un desarrollo posterior a las enseñanzas del propio Ptolomeo<sup>208</sup>.

La “Gran Exposición”<sup>209</sup> contiene un sistema valentiniano completo, incluyendo protología, antropología y soteriología valentiniana, similar a la doctrina de los fragmentos 43 a 65 de los *Extractos de Teódoto*<sup>210</sup>. El Pleroma de los treinta eones asume la forma clásica en parejas, sin desarrollo de una mónada superior a la pareja Padre-Silencio, sino que con ellos empieza la triacóntada de los eones. La exposición de Ireneo, sin embargo, debió contar con más de una fuente, pues menciona variantes

---

<sup>207</sup> Perkins, “Ireneus and the Gnostics”: 193–200; Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 82; Pagels, “Irenaeus, the ‘Canon of Truth,’”: 339–371; Smith, “Irenaeus, the Will of God”, 94–95.

<sup>208</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 119–122.

<sup>209</sup> Título otorgado por Françoise Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Paris, 1947).

<sup>210</sup> Pagels, “Conflicting Versions”, 35–37; Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, nota 164; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 29.

## II. LAS FUENTES

sobre la caída de Sabiduría y las funciones del Límite<sup>211</sup>. La que parece ser la fuente principal, sin embargo, cuenta con gran consistencia y con una serie de novedades respecto a otras pleromatologías, como es la aparición de una pareja añadida a la triacóntada: Cristo-Espíritu Santo.

Esta pareja de eones cuenta con la función pleromática del Intelecto de la confirmación de los eones por el conocimiento del Padre. La independencia del eón Cristo permite un desdoble de figuras en este sistema, con una concepción tripartita en la antropología y soteriología más marcada que en otros sistemas valentinianos, como el de los *Extractos de Teódoto*. Siguiendo la narrativa de este desdoble de la figura salvífica, el descenso de Sabiduría condiciona una tripartición en las naturalezas externas al Pleroma: la primera consustancial a él (espiritual), la segunda fruto de la conversión de Sabiduría (psíquica) y la tercera fruto de sus pasiones (material). Esta antropología se encuentra también presente en los *Extractos de Teódoto* paralelos, pero no en otras protologías donde la figura del Cristo pleromático no sufre un desdoble. El sistema de Ptolomeo busca una explicación al principio soteriológico fruto de su propia exégesis, que se encuentra dividido en tres capacidades distintas de salvación, en la que la intermedia (psíquica) goza de libre albedrío. La polarización de las otras dos naturalezas, espiritual consustancial al Pleroma y material ajena a él, dio lugar a la interpretación por parte de los heresiólogos de que los espirituales contarían con una salvación por naturaleza espiritual, que no depende de las obras o los pecados, como era el caso de los psíquicos.

La cristología de este sistema desdobra también las naturalezas del Salvador en el mundo, aunque manteniendo una estricta diferenciación de lo divino y lo material por la que Éste no adquiere un cuerpo carnal. El Salvador de Ptolomeo, sin embargo, se caracteriza por la adquisición de la naturaleza psíquica y otro “vestido” más, fruto de la providencia del Padre, que le hace tangible hasta la crucifixión. El eón Salvador desciende junto a una naturaleza espiritual aportada por Achamot en el cuerpo de Jesús y el Cristo psíquico, cuya presencia permite la interpretación de la resurrección de esta parte psíquica, que no carnal, del Jesús de los Evangelios y la doctrina de la resurrección de los cuerpos. Mediante el ascenso de las dos naturalezas (psíquica y espiritual) antes de la Pasión, Ptolomeo añade un componente soteriológico intermedio, relacionado con una visión positiva del Demiurgo. De hecho, en el momento del bautismo del Jesús tangible, el Demiurgo ve descender al eón Salvador en ese cuerpo, que se forma en el conocimiento de las realidades superiores.

El sistema que describe Ireneo, atribuido a algunos seguidores de Ptolomeo, se puede comparar con los fragmentos 43-65 de *ExtTeod*, siendo en ocasiones estos

---

<sup>211</sup> Thomassen, nota 73 señala la sección de AH 1.7,2. El autor de ExpVal 27 también se hace eco de debates sobre el Límite.

fragmentos más claros en el contenido dogmático que el sistema debía contener en origen<sup>212</sup>. La diferencia principal puede apreciarse en la descripción de la soteriología por Ireneo, que radicaliza las diferencias entre las personas espirituales y las psíquicas, y la atribución de una doctrina de salvación por naturaleza a estos valentinianos. Los tratados valentinianos contemplan una división entre naturalezas en la formación del ser humano y su distribución escatológica, pero la salvación de los espirituales se encuentra condicionada por la adquisición del conocimiento del Dios superior en el mundo y la participación en los misterios de cada grupo. La escatología de los fragmentos describe un momento de estabilización del sistema por el que toda la naturaleza espiritual en el mundo es reunida y unificada a la altura de la Ogdóada, junto con Achamot, repitiendo la confirmación de los eones que había tenido lugar durante la protología en el conocimiento del Padre. En segundo lugar, Achamot y los espirituales ascienden formando parejas con el eón Salvador y sus ángeles respectivamente, en una de las bases dogmáticas valentinianas más comunes de las *sicigías* o ley de las parejas, a lo que se puede referir la expresión de Ireneo sobre el “misterio del conyugio” (AH 1.6,3). Por último, el Demiurgo, de naturaleza psíquica pero formado en el conocimiento del Padre, queda establecido junto con el resto de las almas psíquicas ante el Pleroma, sustituyendo a Achamot en la Ogdóada.

### 2.1.5. *Tratado tripartito* (NHC I 5)

El *Tratado tripartito* es el texto copto que mejor conserva un sistema valentiniano, con una explicación dogmática completa que proporciona el contexto dogmático que soporta la sección dedicada a la liturgia al final del documento. El título se debe a las ediciones modernas debido a la separación del texto por el escriba mediante líneas decorativas en tres partes, que se corresponden con tres preocupaciones del autor: el proceso protológico desde el Padre hasta los arcontes, la creación de la humanidad y las formas de salvación de las diferentes naturalezas humanas<sup>213</sup>.

Existe una relación entre la protología y cristología de *Tratado tripartito* y las de *Extractos de Teódoto*, a pesar de ser el primero muy posterior en su composición, dado que en *TraTri* se evidencia el debate neoplatónico con la obra de Plotino y Orígenes acerca de las concepciones emanativas de la divinidad. El tratado gnóstico podría ser obra de un solo autor, fechado en torno al 267, que responde a las enseñanzas de algunas de las *Enéadas* de Plotino, como la III y la V, mientras la *Enéada* II (“Contra los gnósticos”), al ser de las últimas, estaría reflejando el conocimiento por parte de Plotino

<sup>212</sup> Cf. Pagels, “Conflicting Versions”, 44-45.

<sup>213</sup> Einar Thomassen, “The Tripartite Tractate, NHC I,5”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 57.

## II. LAS FUENTES

de las teorías presentes en *Tratado tripartito*<sup>214</sup>. Su autor es heredero de diversas fuentes o tradiciones dentro de la corriente valentiniana que utiliza en la definición de su propio dogma, evitando que entren en conflicto, armonizando ideas más antiguas con otras más recientes. Por ejemplo, la gran preocupación que muestra por la salvación de los psíquicos, aquí denominados “de la derecha”, a diferencia de textos anteriores, como ExtTeod, debe ser fruto de un contexto social y religioso de debate y definiciones dogmáticas propios del siglo III. Por otro lado, la comprensión monista de la divinidad parece más antigua, como en la noticia de Ireneo (AH 1.11,1) atribuida por éste al propio Valentín, o la falta de referencia alguna a la triacóntada del Pleroma<sup>215</sup>. En cambio, el Pleroma está formado por una tríada preexistente Padre-Hijo-Iglesia, mientras los eones, denominados *logoi*, no diferenciados ni numerados, siguen formando parte de la divinidad en su calidad de paradigma de la Iglesia de los espirituales en el mundo. Ni siquiera el eón que cumple el papel de Sabiduría es nombrado de otra forma que como Logos<sup>216</sup>.

A pesar de las semejanzas entre *Tratado tripartito* y los *Extractos de Teódoto*, en el primero existe una separación entre tres naturalezas humanas que en los *Extractos* estaba reducida a dos. La comunidad gnóstica es un reflejo de la Iglesia de los eones en el Pleroma, descrita como una comunidad de cualidades divinas que entonan himnos en honor del Padre, insistiendo en la ayuda mutua de los miembros en tanto que son uno solo en la raíz divina. Por otro lado, la actitud del autor hacia los psíquicos es de las más benevolentes de todo el corpus gnóstico, presentándolos como plenos participantes del proceso escatológico de reintegración pleromática, aunque con diferencias internas. En el proceso emanativo desde la separación del eón caído, los poderes material y psíquico (izquierda y derecha) inician un conflicto organizados en dos órdenes arcónticos, que es detenido por la revelación del Padre, y partir de entonces los poderes psíquicos son vinculados a la capacidad de conversión. El autor refuerza así la idea de la buena disposición que esta naturaleza demuestra hacia las realidades superiores. El autor insiste en la providencia divina y la necesidad escatológica de todo el sistema arcóntico y material para la reintegración de la sustancia espiritual, mostrando una actitud positiva hacia la experiencia corporal del espiritual y las relaciones de éste con los representantes de la sustancia psíquica. Las relaciones entre espirituales y psíquicos

---

<sup>214</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 57; 60; 171. También ExtTeod 25,1 describe la utilización del término *logoi* para los eones. García Bazán, “La Sofía gnóstica”: 9; Dubois, “Le docétisme”: 290 considera el *Tratado Tripartito* de finales del siglo II o principios del III. Quizá el Aquilino mencionado por Porfirio en *Vida de Plotino XVI* fuera el autor. Véase Francisco García Bazán, “Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag-Hammadi”, *Revista Bíblica* 43, 4 (1981): 245.

<sup>215</sup> Thomassen considera que la descripción del Pleroma mediante los treinta eones no sería propio de Valentín, sino de algún discípulo suyo: Thomassen, *The Spiritual Seed*, 187-188. Cf. Einar Thomassen, ‘The Structure of the Trascendent World in the Tripartite Tractate’, *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), 358-75.

<sup>216</sup> Siguiendo la misma concepción de los eones que en ExtTeod 25.

llegan a establecer una protología que justifica su participación en la salvación en el reposo, técnicamente exclusiva de la naturaleza espiritual: «los que el Logos produjo de acuerdo con el modelo de lo que es anterior y que es de su pensamiento, cuando pensó al eminente y pidió salvarse, alcanzan la salvación, sin ser rechazados. Se salvarán totalmente a causa del pensamiento salvífico»<sup>217</sup>. Sin embargo, la sustancia psíquica en el mundo goza de una división interna fruto de la conversión del Logos y la narrativa de los órdenes arcónticos en lucha: una parte de los psíquicos serán herederos de la disposición positiva de conversión y recuerdo del Padre por parte del Logos (los “llamados”), mientras otra parte gozará del libre albedrío para elegir entre una disposición hacia el poder y la humildad y el cumplimiento de la ley (los “mezclados”). Esta actitud podría reflejar las buenas relaciones sociales entre los miembros de la Iglesia espiritual del autor del texto y otros cristianos que no formaran parte plena de la comunidad<sup>218</sup>.

La soteriología participativa del elemento psíquico se desarrolla mediante la encarnación del Salvador que, a pesar de su concepción espiritual, adquiere un cuerpo tangible con el objetivo de salvar a aquellos que carecieran de elemento espiritual bajo una soteriología en la que la figura redentora es un “salvador salvado”. En la soteriología valentiniana de algunos textos, como ExtTeod o TraTri, el Salvador no es exclusivamente espiritual, sino que en su descenso al mundo material su parte espiritual necesita ser redimida tanto como su parte psíquica, en cuanto que toma parte de ambas sustancias en los seres humanos.

La soteriología del *Tratado Tripartito* sitúa a los ángeles preexistentes de los valentinianos en un plano superior al de psíquicos y materiales<sup>219</sup>, ante el que los miembros de la Iglesia en la carne serán reunidos siguiendo las parejas entre semilla femenina y ángel masculino de otras fuentes valentinianas. La simiente espiritual desciende junto con el Salvador en cuerpos materiales, pero su origen divino les otorga la capacidad de reintegración en la unidad pleromática, denominada “redención”<sup>220</sup>. El proceso soteriológico se produce en el mundo ya que, como fue previsto por el Padre, la Iglesia espiritual necesitaría de una suerte de escuela para que sus miembros (alma,

---

<sup>217</sup> Véase la formación de las “imágenes” por parte del Logos en el diagrama del texto (fig. 6) en referencia a TraTri 119,28-33.

<sup>218</sup> Einar Thomassen, “Saved by Nature? The Question of Human Races and Soteriological Determinism in Valentinianism”, en *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, ed. por Christoph Marksches y Johannes Van Oort (Berlin: Peeters, 2013), 148-49.

<sup>219</sup> TraTri 92,22-94,10 describe a este eón, superior al de los poderes de la derecha y al de los poderes de la izquierda, con el término **ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ**, entre otros, traducido como “desposada” en la traducción de Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 185; “bride” en las ediciones inglesas de Hedrick, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 260; y Thomassen, “The Tripartite Tractate”, 81. Este mismo término aparece en 122,15 refiriéndose a la cámara nupcial frente a la que esperan “los de la Llamada” o psíquicos.

<sup>220</sup> TraTri 117,23.

## II. LAS FUENTES

cuerpo) sean formados y finalmente redimidos como un conjunto en un solo lugar con sus ángeles respectivos. El autor describe este proceso mediante dicotomías comunes, como conocimiento/ignorancia o libertad/esclavitud. El bautismo de cada uno de los iniciados, por lo tanto, es sólo una parte del proceso completo de reintegración de la sustancia espiritual.

En una última fase del proceso reintegrador serán los eones del Todo los que reciban el conocimiento del Padre, perfeccionados en el Nombre que representaba el Hijo en su plano pleromático. La providencia divina que rige la soteriología del *Tratado tripartito*, por lo tanto, se desarrolla en el ambiente medio o neoplatónico desde una sola mónada que emana, sin por ello sufrir merma, en su reflejo de forma múltiple: 1) el Padre en el Hijo, que es uno como el Padre y a su vez muchos nombres; 2) el Hijo en la Iglesia de los eones, que cuenta con la multiplicidad característica de su forma emanada aunque preexistente junto a las otras dos figuras del Pleroma. Con el surgimiento de la “escuela” o elemento material, gobernado conjuntamente por los poderes arcónticos de la izquierda y de la derecha<sup>221</sup>, este tipo de soteriología valentiniana permite la reunificación de lo múltiple en la unicidad original. Y este acontecimiento se representa por el bautismo de los miembros del grupo valentiniano en la última sección del texto, de contenido litúrgico y escatológico<sup>222</sup>.

### 2.1.6. *Evangelio de la verdad* (NHC I 3)

Dos noticias en los textos heresiológicos atribuyen a los valentinianos el uso de un evangelio propio. Ireneo (AH 3.11,9) lo llama “Evangelio de la verdad” y el Pseudo-Tertuliano (*Adv. Omn. Haer.* 4.6) lo atribuye al propio Valentín. El inicio de este texto del corpus de Nag Hammadi<sup>223</sup> hizo que fuera denominado por los investigadores con el título de Ireneo. Las enseñanzas valentinianas que recoge forman parte del núcleo dogmático presente en otras muchas obras de esta corriente y su comparación con los fragmentos de Valentín dan muestras de una comprensión de la divinidad similares. Su atribución al propio Valentín ha sido cuestión de debate en la historiografía, pero la

---

<sup>221</sup> TraTri 97,27-99,19.

<sup>222</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 185 sobre TraTri 123,21-22.

<sup>223</sup> “El Evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido de parte del Padre de la Verdad el don de conocerlo” (*EvVer* 16,31-34). Se conservan fragmentos del texto en el códice XII.

redacción del texto debió tener lugar en su época o inmediatamente después, a mediados del siglo II<sup>224</sup> en la zona de Siria, Antioquía o Edesa<sup>225</sup>.

Las enseñanzas contenidas en este texto se relacionan con otras desarrolladas por los autores valentinianos, como es el concepto de la revelación paterna a los eones para solventar la deficiencia producida (el Error, que puede identificarse con el Demiurgo y el proceso de creación material) o la preexistencia del gnóstico en el plano divino que asegura su salvación. Resulta llamativa la presencia de algunas parábolas presentes en otros textos valentinianos, como la de los vasos rotos o llenos en *Evangelio de Felipe* o la descripción de la revelación de los eones por medio de letras, cuyo mayor exponente aparece en el sistema atribuido a Marcos por Ireneo (AH 1.14-15). La cristología no preocupa en exceso al autor, quien en cambio insiste más en la función reveladora del Salvador que en su naturaleza. La narración del desprendimiento de los vestidos y el revestimiento incorruptible recuerda a visiones docetas de la escena de la crucifixión desarrolladas en otros textos valentinianos.

El autor ha experimentado previamente a la redacción del texto el conocimiento de la divinidad, hecho que describe como necesario para el resto de pneumáticos a los que va dirigida la obra. La perfección, el preconocimiento y la idea de regreso a donde pertenecían en un primer lugar gracias a la predicación de Jesús son características de aquellos que se salvarán y alcanzarán el reposo en el Pleroma: sólo una parte de la humanidad, mientras que otra quedará fuera por su origen en el Error, ajeno al Padre.

La soteriología está condicionada por la doctrina del Nombre divino, donde los “llamados” por el Padre gozan de su providencia y adquirirán el reposo; el Nombre supone su despertar de un estado deficiente, de la misma manera que ocurre en la revelación del Padre a los eones del Pleroma. Por su parte, el Hijo es el Nombre del Padre revelado en la plenitud de los eones y en el mundo, donde Cristo entrega la unción a los perfectos como sello de este Nombre, con el objetivo de la reunificación pleromática en el reposo del Padre.

---

<sup>224</sup> Henry-Charles Puech y Gilles Quispel, “Les écrits gnostiques du Codex Jung”, *Vigiliae Christianae* 8, (1954): 25-28; W. Dunn, “What Does ‘Gospel of Truth’ Mean?”, *Vigiliae Christianae* 15, 2 (1961): 160-164; Birger A. Pearson, “Anti-Heretical Warnings in Codex IX of Nag Hammadi”, en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, ed. por Martin Krause, James M. Robinson y Frederik Wisse (Leiden: Brill, 1975), 145-154; Birger A. Pearson, “Gnostic Interpretation of the Old Testament in the ‘Testimony of Truth’ (NHC IX, 3)”, *The Harvard Theological Review* 73, 1 (1980): 311-319; Harold W. Attridge y George W. MacRae, “The Gospel of Truth”, en *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, ed. por Harold W. Attridge (Leiden: Brill, 1985), 65-66; Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (J.C.B. Mohr, 1992), 239-247; Anne Kreps, “The Passion of the Book: The Gospel of Truth as Valentinian Scriptural Practice”, *Journal of Early Christian Studies* 24, 3 (2016): 311-335. Más seguro en su afirmación sobre la autoría de Valentín se muestra Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 152-153.

<sup>225</sup> Eduard Iricinschi, “If You Got It, Flaunt It”, en *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 254.

### 2.1.7. *Primer apocalipsis de Santiago* (NHC V 3, CT 2)

Se conservan dos copias de este texto, una en el códice V de Nag Hammadi y otra, en mejor estado, en el códice de Al-Minya o Tchacos, hallado en 2006<sup>226</sup>. El texto “Apocalipsis de Santiago” en la copia de Nag Hammadi, igual que el texto siguiente,<sup>227</sup> pero la copia del códice Tchacos fue titulada simplemente “Santiago”<sup>228</sup>. El texto no puede ser incluido en el género apocalíptico, ya que se trata de un diálogo de revelación que ha sufrido influencias y adiciones diversas<sup>229</sup>. A pesar de su relación con otras tradiciones gnósticas, como la de *Sabiduría de Jesucristo*, el primer diálogo de revelación atribuido a Santiago expone doctrinas de contenido gnóstico, aunque no específicamente valentiniano<sup>230</sup>. Sin embargo, las fórmulas de ascenso que incluye remiten a las noticias sobre la redención en Ireneo (AH 1.21,5)<sup>231</sup>, por lo pertenece a las fuentes valentinianas.

El tratado continúa la explicación de los ascensos gnósticos iniciada en el códice V por *Eugnosto*, pero esta vez en la figura de Santiago, que es instruido por Jesús sobre la redención y sobre cómo escapar del poder de los arcontes. El diálogo se divide en dos partes, antes y después de la resurrección. En la primera, Jesús dialoga con Santiago sobre la verdadera naturaleza espiritual de ambos y de aquellos a los que se ha revelado en calidad de imagen de El que es. La cristología diferencia la naturaleza espiritual y la toma de una imagen perceptible para llevar a cabo la revelación y la pérdida del olvido a la que están sometidos los espirituales en la creación material, tanto antes como después de la resurrección<sup>232</sup>. Jesús anuncia la redención de Santiago para poder escapar de los poderes arcónticos, aquí diferenciados entre doce arcontes superiores y setenta y dos inferiores<sup>233</sup>. Tras la resurrección tiene lugar la instrucción de Santiago en el proceso de la redención de su parte espiritual, mientras el cuerpo sufre martirio. Las fórmulas de la experiencia salvífica contenidas en ambas copias de 1ASant<sup>234</sup> presentan un gran

<sup>226</sup> Fernando Bermejo Rubio, *El Evangelio de Judas*, 25–33.

<sup>227</sup> Charles W. Hedrick, “The (Second) Apocalypse of James”, en *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, ed. por Douglas M. Parrott (Leiden: Brill, 1979), 105.

<sup>228</sup> Dylan M. Burns, “Apocalypses among Gnostics and Manichaeans”, en *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. por John J. Collins (New York: Oxford New York, 2014), 361.

<sup>229</sup> Einar Thomassen, “The Valentinian Materials in James (NHC V,3 and CT,2)”, en *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, ed. por Nicola Denzey Lewis et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 81; 84.

<sup>230</sup> Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 84; Veilleux y Funk, “Deux Apocalypses de Jacques (NH V, 3 et 4)”, 731; Thomassen, “The Valentinian Materials”, 89–90.

<sup>231</sup> Thomassen, *Ibidem*, 79.

<sup>232</sup> En CT 17,20 Santiago abraza a Jesús resucitado a la vez que este niega haber sufrido.

<sup>233</sup> 1ASant NHC V 25-26; CT 12-13.

<sup>234</sup> Madeleine Scopello, “Secrets et révélations dans le Codex Tchacos”, en *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. por

paralelismo con las descritas por Ireneo en el capítulo 21,5 del *Adversus Haereses*, que contempla una división entre Sabiduría superior (Madre de los espirituales) y Achamot (madre de los arcontes).

La última sección del texto incluye un diálogo sobre la transmisión de la revelación<sup>235</sup> a siete discípulas de Jesús (Salomé, María, Marta, Arsínoe, Safira, Susana y Juana) y el regreso de Santiago entre el resto de los apóstoles, identificados con los arcontes superiores. La intervención de los poderes materiales queda diferenciada de los intermedios o psíquicos, que no toman parte directa en el martirio de Santiago y aparecen de una forma relativamente positiva, como ocurre en otros textos gnósticos relacionados con la tradición valentiniana de las tres naturalezas. Sin embargo, no aparecen como tales sino mediante la identificación de poderes arcónticos o planetarios.

### 2.1.8. *Evangelio de Felipe* (NHC II 3)

El códice II de Nag Hammadi está formado por textos de una gran heterogeneidad. El tercero de ellos es el único valentiniano, pero es asimismo uno de los tratados con características más netamente valentinianas de todo el corpus. La copia copta incluye este título que, sin embargo, pudo ser un añadido posterior en función del único nombre de un apóstol que aparece en él (73,8)<sup>236</sup>. El texto posee una coherencia dogmática que es fruto de un solo autor o tipo de exégesis gnóstica<sup>237</sup>, pero consiste en un conjunto de enseñanzas sin un orden estricto que ha dado lugar a una gran cantidad de investigaciones y propuestas<sup>238</sup>.

---

Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner (Leiden: Brill, 2012), 151–52.

<sup>235</sup> Véase la nota al texto en Veilleux y Funk, “Deux Apocalypses de Jacques (NH V, 3 et 4)”, 757.

<sup>236</sup> Wesley W. Isenberg, “The Gospel According to Philip”, en *Nag Hammadi Codex II, 2-7 Together with XIII 2\**, *Brit. Lib. Or. 4926(1) y P. Oxy. 1, 654, 655. Volume 1*, ed. por Bentley Layton (Leiden: Brill, 1898), 131; Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro, eds., *Hechos Apócrifos de Los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004), 17. Epifanio cita un pasaje de un “Evangelio de Felipe” (Pan 26.13,2-3), que no consta en la versión conservada en Nag Hammadi.

<sup>237</sup> Jacques E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe: Introduction, texte, traduction, commentaire* (Paris: Cariscrypt, 1988).; Jorunn Jacobsen Buckley, “A Cult-Mystery in the ‘Gospel of Philip’”, *Journal of Biblical Literature* 99, 4 (1980): 569–81; Jeffrey S. Siker, “Gnostic Views on Jews and Christians in the Gospel of Philip”, *Novum Testamentum* 31, 3 (1989): 275–88; Segelberg, “The Coptic-Gnostic Gospel”: 189–200.

<sup>238</sup> Schenke planteó en su primera traducción del texto que se tratara de una colección de logia, al estilo del texto que le precede en el códice, el *EvTom*: Hans-Martin Schenke, *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3)* (Berlin: Akademie Verlag, 1997); Isenberg, “The Gospel According to Philip”, 133-134; Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden: Brill, 2005), 196; Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* (Madrid: Trotta, 2009), 18–19; Hugo Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* (Leiden: Brill, 2010), 8–15 propone una composición diversa en griego y copto según secciones.

## II. LAS FUENTES

La terminología es puramente valentiniana, mencionando a la Sabiduría superior y Achamot (60,10-15) y describiendo la Mediedad (66,10-18) como plano intermedio que los perfectos espirituales deben evitar. La vinculación de este texto con otras noticias valentinianas se aprecia en el uso de alegorías conocidas, como la de los vasos (63,5-11), o el nombre de Achamot para la Sabiduría inferior<sup>239</sup>. A pesar de la valoración negativa de lo psíquico, que contrasta con la actitud más positiva, por ejemplo, en *Tratado tripartito*, EvFel comparte con este una cristología no puramente doceta, donde el Salvador toma también un cuerpo tangible de parte del plano psíquico<sup>240</sup>. Es testigo de la doctrina del salvador salvado, como ExtTeod y TraTri, por la que el Salvador toma parte en la creación y necesita ejercitar el proceso de redención e integración paradigmático para el resto de la sustancia espiritual en la materia<sup>241</sup>.

La importancia de EvFel radica en ser el texto valentiniano con más referencias a prácticas rituales, siendo su principal preocupación el dogma soteriológico de salvación espiritual restrictivo de los perfectos que forman parte del grupo religioso del autor. Posee una intención didáctica en su reiteración de dicotomías explicativas que van profundizando en su complejidad a medida que avanza el texto. Aunque el discurso no es lineal, pues salta de un tema a otro, volviendo sobre otros anteriores en ocasiones, las enseñanzas en materia de salvación gnóstica son el núcleo de las preocupaciones del autor.

En el *Evangelio de Felipe* se explicitan cinco términos relacionados con la práctica ritual valentiniana: bautismo, unción, eucaristía, redención y cámara nupcial (67,27-30). La soteriología del texto describe la necesidad de la práctica bautismal, pero, a la vez, sostiene su imperfección frente a la unción, que completa el rito y perfecciona al iniciado en la línea dicotómica del texto, de esclavo a libre, de hebreo a cristiano, de cristiano a Cristo (74,12). Por otro lado, es el texto que menciona en más ocasiones la expresión “cámara nupcial” en un contexto litúrgico, junto al que además utiliza un lenguaje sexual como unión o “matrimonio espiritual” (64,31). La posibilidad de que la cámara nupcial conllevara prácticas sexuales o fuera un tipo de matrimonio dentro de la comunidad gnóstica ha sido discutido, teniendo en cuenta el lenguaje sexual utilizado y las referencias corporales presentes<sup>242</sup>. Pero el texto continúa la doctrina clásica valentiniana de la reunificación de la sustancia espiritual en la forma del iniciado gnóstico junto a su ángel pleromático en la “cámara nupcial” o Pleroma, mediante la formación de este en el conocimiento de la divinidad y la naturaleza verdadera del

---

<sup>239</sup> AH 21,5 y 4,1-7,2 respectivamente.

<sup>240</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 90-91.

<sup>241</sup> Ibid., 95.

<sup>242</sup> Para la defensa de una interpretación procreativa de la cámara nupcial, véase DeConick, “The True Mysteries”, 247; DeConick, “The Great Mystery of Marriage”: 307-342; Pagels, “Ritual in the Gospel of Philip”: 280-292.

Salvador. En la línea didáctica del dogma valentiniano recogido aquí, los oyentes son instados a realizar un rito que les permita adquirir la redención con el objetivo de evitar quedar atrapados en la Mediedad mediante la formación en la revelación esotérica que posee el grupo y en contraposición con otras formas litúrgicas imperfectas.

Estos rituales serán estudiados en el capítulo 3.

## 2.2. Corriente setiana

Las prácticas rituales estudiadas en esta Tesis doctoral se concentran en el corpus setiano definido por Schenke y Turner, por lo que la clasificación de los textos de esta tradición tenderá a usar más profusamente este término. Sin embargo, se tendrán también en cuenta las características denominadas “ofitas” en la obra de Rasimus<sup>243</sup>.

Algunos heresiólogos conocieron tratados pertenecientes a la corriente gnóstica setiana, como Ireneo (AH 1.29) o el autor de la *Refutatio*, cuyo libro 5 alberga tratados atribuidos a grupos de setianos, naasenos y peratas y el *Libro de Baruc* atribuido a un tal Justino gnóstico<sup>244</sup>. Sin embargo, no fue hasta el hallazgo de Nag Hammadi cuando se hizo patente la importancia de esta corriente en el cristianismo de los primeros siglos. A diferencia de los valentinianos, no es posible identificar nombres de autores setianos en las fuentes heresiológicas ni en los documentos de Nag Hammadi. Los textos que han sido tradicionalmente considerados setianos contienen características visibles en el *Apócrifo de Juan*, un texto que combina características de diversas tradiciones, compendiando algunos motivos de la mitología barbelita, setita y ofita diferenciadas en la historiografía<sup>245</sup>. Los textos de la corriente setiana o “gnosis clásica”, desde un punto de vista más amplio<sup>246</sup>, en muchas ocasiones demuestran combinar características de una u otra mitología a la hora de desarrollar sus sistemas desde la divinidad última a la creación del mundo. En general, la protología de las primeras emanaciones divinas, la organización de éstas, la terminología y la antropología son fruto de una exégesis judía muy anterior que han sido posteriormente cristianizadas que dio lugar a esfuerzos en reconstruir una anterior “gnosis judaica”<sup>247</sup>.

---

<sup>243</sup> Cf. T. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 54-56.

<sup>244</sup> Naasenos (*Ref.* 5.6,3-9,12); peratas (*Ref.* 5.12-17); setianos (*Ref.* 5.19-22) y Justino (*Ref.* 5.23-28). El sistema tripartito de los peratas, por ejemplo, es similar al que está presente en *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1).

<sup>245</sup> Turner, “Typologies”; Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 62.

<sup>246</sup> Pearson, *Ancient Gnosticism*, 51-52.

<sup>247</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 21-32; Nils A. Dahl, “The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt”, en *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, ed. por M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Z. Werblowsky (Leiden: Brill, 1981), 689-712; MacRae, “The Jewish Background”: 86-101; Alan F. Segal, “Judaism, Christianity and Gnosticism”, en *Anti-Judaism in Early Christianity Vol. 2, Separation and Polemic*, ed. por Stephen G. Wilson (Waterloo: Wilfrid Laurier University

## II. LAS FUENTES

La primera categorización de los textos setianos y sus características fue realizada por Schenke<sup>248</sup>, quien estableció una serie de características vinculadas a lo que luego sería diferenciado como la mitología denominada “barbelita” o “barbelognóstica”, y la mitología “setita” fruto de una exégesis veterotestamentaria que da importancia capital a la herencia recibida por Set y su generación en el mundo material. Además, Turner añadió a estas dos nociones la práctica del rito bautismal de los Cinco Sellos y de experiencias extáticas de ascenso al plano divino<sup>249</sup>. Las fuentes setianas son, según Schenke, la siguientes:

- *Apócrifo de Juan* (NHC II 1; III 1; IV 1; CB 8502 2)
- *Hipóstasis de los arcontes* (NHC II 4)
- *Evangelio de los Egipcios* (NHC III 2; IV 2)
- *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5)
- *Melquisedec* (NHC IX 1)
- *Pensamiento de Norea* (NHC IX 2)
- *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII)
- *Zostriano* (NHC VIII 1)
- *Alógenes* (NHC XI 3)
- *Marsanes* (NHC X)
- *Tres estelas de Set* (NHC VII 5)
- *Tratado sin título* (CB 4)
- Ireneo, AH 1.29 (“Barbelognósticos”)
- Epifano, Pan 26, 39 y 40 (“Gnósticos libertinos”, “Setianos” y “Arcónticos”)

### 2.2.1. Exégesis de la gnosis setiana o “clásica”

A pesar de los esfuerzos por categorizar un *corpus* setiano, los textos incluidos en él no muestran una total uniformidad. Las características identificadas por Schenke (la protología de Barbeló y la narración de la generación de Set) no siempre aparecen en conjunto y, cuando lo hacen, suele primar una de ellas, mientras la otra sólo ha influenciado ligeramente a la fuente. Así ocurre con el EvJud, donde la protología barbelita es central, y al contrario con ApAd, donde el mito setita gobierna el texto. Por otro lado, Turner ha investigado otros cuatro textos, que denomina “tratados setianos platonizantes”, cuya relación con la especulación neoplatónica de Plotino les otorga una identidad propia dentro de la cosmología barbelognóstica: *Zostriano*, *Alógenes*, *Marsanes* y *Tres estelas de Set*<sup>250</sup> vinculados a la mitología setiana, pero que han desarrollado

---

Press, 1986), 133-161.

<sup>248</sup> Schenke, “The Phenomenon and Significance”, 588-616.

<sup>249</sup> John D. Turner, “Ritual in Gnosticism”, *SBL Book of Seminar Papers*, 1994, 136-81; *Idem*, “The Gnostic Threefold Path”: 324-351.

<sup>250</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*; *Id.*, “Gnosticism and Platonism”, 425-459.

prácticas contemplativas más allá de las prácticas bautismales presentes en algunos de los textos setianos.

La mitología “barbelita” o “barbelognóstica” describe una tríada divina (Padre-Madre/Barbeló-Hijo/Cristo/Autógenes), acompañada de cuatro luminares (Armozel, Oroiael, Daveité y Eleleth o sus derivados), que organizan el plano divino superior, con sus correspondientes asistentes, multiplicaciones y matizaciones propias de cada texto. A pesar de esto, la protología de Barbeló aparece de forma bastante estable en textos como ApocJn, Zos, All, EvEg y PenTri, aunque cada uno de ellos desarrolla de forma diversa el plano inmediatamente inferior, identificado con el de los cielos planetarios, que suele aparecer sujeto a la combinación de fuentes y tradiciones distintas<sup>251</sup>. A este sistema mitológico aparece estrechamente relacionada la expresión ritual del bautismo en los Cinco Sellos, que constituirá el tema principal de investigación del ritual en las fuentes setianas.

Este sistema pleromático se acompaña en ocasiones de una antropología y soteriología dependiente de la figura de Set, tercer hijo de Adán y Eva y receptor del conocimiento de sus padres acerca del plano divino superior, bien desarrollado en ApocJn e HipArc. La “simiente de Set”, establecida en el mundo material, conforma la naturaleza espiritual de los setianos y los vincula con la exégesis veterotestamentaria del Paraíso y el Diluvio. Esta mitología “setita” presenta a Set como el revelador de la verdad del plano divino superior a su simiente y la narración del mito aparece dividida en tres descensos de Set al mundo material para la salvación de los espirituales. En las fuentes gnósticas este mito aparece ya habiendo sufrido una clara cristianización que identifica el tercer descenso de Set con Jesús<sup>252</sup>.

Por otro lado, Rasimus identifica una serie de características que denomina “ofitas”, en referencia a la noticia de Ireneo sobre los ofitas (AH 1.30) y a la información acerca del “Diagrama de los ofitas” que describe Orígenes, cuyas características muestran similitudes<sup>253</sup>. Rasimus identifica estas características diferenciándolas de la especulación de la divinidad propia del mito de Barbeló y del de la generación de Set, aunque estas características estaban ya presentes en algunos textos tradicionalmente incluidos en el corpus setiano (ApocJn, HipArc, *Pan.* 26). En el caso de la protología “ofita”, Rasimus identifica una descripción de las realidades superiores en forma de péntada, a diferencia de la tríada barbelita, y una exégesis específica de Gn 1-3, así como la repetición casi idéntica de los nombres de los siete arcontes de Yaldabaot<sup>254</sup>. A esta

---

<sup>251</sup> Véase diagramas 15, 16 y 17 en Anexos.

<sup>252</sup> Véase diagrama 18 en Anexos.

<sup>253</sup> Orígenes, CCelso 6.24-38. Véase el primer capítulo de Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 9-62.

<sup>254</sup> *Ibidem*, 41-54. Véase diagramas 20 y 21 en Anexos.

## II. LAS FUENTES

tradición atribuye también prácticas de ascenso entre los cielos planetarios que usarían fórmulas como las que remite Orígenes acerca del Diagrama de los ofitas.

### 2.2.2. *Apócrifo de Juan* (NHC II 1; III 1; IV 1; BC 2)

El *Apócrifo* o *Libro secreto de Juan* (ApocJn) es el tratado del cual se conservan más copias en el corpus gnóstico. Su popularidad en la Antigüedad lo hizo objeto de múltiples redacciones, adiciones y desarrollos literarios. De ellas son testigos las dos versiones casi idénticas denominadas “largas” por contener más materiales añadidos (NHC II 1 y IV 1), mientras las versiones “breves” (NHC III 1 y BC 8502,2) presentan mayores diferencias entre sí en la traducción y tratamiento del texto<sup>255</sup>. Existe, además, otra versión más reducida y antigua copiada por Ireneo, que permite datar una primera redacción del texto al menos en la segunda mitad del siglo II<sup>256</sup>.

ApocJn se presenta como una revelación de Jesús a Juan, que constituye el núcleo del texto y es probablemente su sección más antigua: un tratado protológico de exégesis veterotestamentaria en el que las figuras divinas siguen el proceso de emanación desde la tríada paterna al mito del lapso de Sabiduría y la creación demiúrgica. Este relato se repite en las cuatro copias coptas con escasas diferencias y adiciones puntuales, con la particularidad de mostrar el mito de Sabiduría con mayores divergencias respecto a la noticia de Ireneo. En las versiones largas, además, destacan los añadidos de una extensa sección antropológica que el autor atribuye a un *Libro de Zoroastro*<sup>257</sup> y el denominado “Himno a la Suprema Inteligencia”, un tratado esotérico fruto de la exégesis del prólogo del Evangelio de Juan del que depende también *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII)<sup>258</sup>.

Frente a la descripción del Padre mediante la teología negativa, la de la segunda figura de la tríada divina, la Madre (o Barbeló, pensamiento del Padre), se desarrolla en forma de distintos poderes que solicita para sí misma y que dan lugar en conjunto el Hombre Primordial o Péntada divina, que se presenta como parte comprensible del Padre. Frente a él se sitúa el Unigénito o Hijo, que es ungido o perfeccionado en aras del proceso de emanación progresiva del plano espiritual. Este está organizado a través de los cuatro luminares, figuras presentes en gran cantidad de textos setianos heredadas de la tradición judía<sup>259</sup>, que marcan la distribución del Adán primordial, Set y su

---

<sup>255</sup> Waldstein y Wisse, eds., *The Apocryphon of John*, 1–8.

<sup>256</sup> AH 1.29. Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, nota 351.

<sup>257</sup> ApocJn II 19,11.

<sup>258</sup> ApocJn II 30,13-31,33. Piñero et al., *Textos gnósticos I*, nota 51, 257; Turner, “The Gnostic Threefold Path”, 324–351; John D. Turner, “Sethian Gnosticism: A Literary History”, en *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, ed. por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson (Wipf and Stock Publishers, 1986), 55–86.

<sup>259</sup> Sergio La Porta, “Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth”, en *The Nag Hammadi Library After Fifty*

simiente antes de su presencia en el mundo material. Los rodea una docena de eones, el último de los cuales ese identifica como Sabiduría, por la que surgen Yaldabaot y del resto de arcontes.

Se inicia con un diálogo antropológico sobre el origen de las distintas naturalezas humanas entre Jesús y Juan, siguiendo una tradición arcóntica presente en *Hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo*, fruto de una combinación de rasgos mitológicos ofitas sobre la protología típicamente barbelita<sup>260</sup>. Continúa una soteriología propia de cada una de las naturalezas, que desarrolla la noción setiana de la “raza” o “generación” de personas cuya naturaleza pertenece al plano divino, denominada “raza incommovible”. Esta es fruto de la inclusión del elemento espiritual mediante el soplo de vida de Yaldabaot (II 19,13-20,9) en Adán y su posterior descendencia en Set, que hace que su descendencia sea superior al arconte o cosmócrator.

La raza de hombres espiritual requiere una salvación posterior, que tiene lugar mediante el ritual de los “Cinco Sellos” en la sección himnica final, donde se describe el proceso que experimenta la suprema Inteligencia divina (*ennoia*) descendiendo a lo material y ascendiendo de nuevo. El himno es fruto de una exégesis del prólogo del evangelio de Juan y la especulación del Pensamiento del Padre en forma de tres descensos, que se encuentra también en *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII). Estos tres descensos describen el proceso de emanación divina, la caída o momento defectuoso del estado de perfección en que el Pensamiento se encontraba y, por último, su descenso como Salvador-revelador para los integrantes de la “raza incommovible”. Esta sección contiene las únicas alusiones a prácticas bautismales setianas<sup>261</sup>, esto es los Cinco Sellos otorgados por el Pensamiento en su tercer descenso, cerrando el tratado y sin profundizar en ellas.

### 2.2.3. *Evangelio de los egipcios o Libro sagrado del gran Espíritu Invisible* (NHC III 2; IV 2)

Se conservan dos copias casi idénticas del texto titulado *Libro sagrado del gran Espíritu Invisible* (III 69,15-17) en la biblioteca de Nag Hammadi, situadas inmediatamente después de ApocJn. Pese al estado fragmentario de ambas copias, la mayor parte del texto ha podido reconstruirse mediante su combinación<sup>262</sup>. El título

---

Years (Leiden: Brill, 1997), 188–207.

<sup>260</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 10-11.

<sup>261</sup> John D. Turner, “To See the Light: A Gnostic Appropriation of Jewish Priestly Practice and Sapiential and Apocalyptic Visionary Lore”, en *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination on Mediterranean Antiquity*, ed. por R. M. Berchman (Atlanta, GA: Scholars Press, 1998), 65-68.

<sup>262</sup> Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2*, 1.

## II. LAS FUENTES

con el que se conoce habitualmente, *Evangelio de los egipcios*, se debe a Doresse<sup>263</sup>, ya que el texto se inicia con “El libro sagrado de los egipcios...” (IV 50,1-2). Un evangelio *según los egipcios* era ya conocido en la tradición heresiológica<sup>264</sup>, pero no ha podido establecerse una relación entre las copias de Nag Hammadi y estas menciones.

El texto conservado contiene una revelación de la protología previa a la llegada de la generación de Set en el mundo y la futura salvación de esta generación, incluyéndose así en la tradición setiana presente en Nag Hammadi, con una relación estrecha con la protogonía de ApocJn y con *Apocalipsis de Adán*. El EvEg tiene un amplio contenido protológico y litúrgico de tradición bautismal vinculada a la literatura sapiencial y apocalíptica judía pero que ha sido cristianizada<sup>265</sup>. Aún carece de influencia neoplatónica, lo que permite datarlo a finales del siglo II en su forma actual, aunque conteniendo materiales más antiguos<sup>266</sup>. A pesar de la conjunción de tradiciones y temas, estos han sido armonizados en una descripción del plano divino, el origen de la generación de Set, la función soteriológica de este y, por último, una sección himnica de uso litúrgico que menciona a las figuras presentes en el resto del texto. Estas tienden a organizarse por medio de tríadas divinas que se superponen en el proceso emanativo del Espíritu Invisible hasta el descenso de la simiente de Set en la deficiencia<sup>267</sup>. También se organizan en forma de péntadas, quizá un motivo anterior<sup>268</sup>, que sustenta las fórmulas bautismales sobre las que se asienta la expresión de los *Cinco Sellos*, identificada en el plano superior por el Espíritu Invisible/Barbeló/Infante Trimasculino/Youel/Esefec. La función de Set como paradigma soteriológico se identifica con Cristo en la ascensión de un cuerpo material (IV 74,10-15), “Jesús el viviente”, que establece el bautismo en cinco inmersiones (IV 78,10-79,3), para propiciar el ascenso a través de los cielos arcónticos (trece en este caso, como en ApAd), utilizando el motivo del fortalecimiento y la armadura, presentes en otros textos de la misma tradición<sup>269</sup>. Las expresiones por las que Jesús es revestido por Set, las descripciones de investidura en la luz del Espíritu Invisible y este fortalecimiento es lo que ha llevado a denominar a este ritual en ocasiones “investidura”<sup>270</sup>.

---

<sup>263</sup> Jean Doresse, “Trois livres gnostiques inédits: Évangile des Égyptiens, Épître d’Eugnoste, Sagesse de Jésus Christ”, *Vigiliae Christianae* 2 (1948): 137-43.

<sup>264</sup> Clemente, *Strom.* 3.13,93; *Ref.* 5.7,9; Orígenes, *HomLc* 1.2; Epifanio, *Pan.* 62.2,4.

<sup>265</sup> Turner, “To See the Light”, 72-74.

<sup>266</sup> Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 38; Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II* (Madrid: Trotta, 2009), 105; Turner, “Sethian Gnosticism: A Literary History”, 73.

<sup>267</sup> John D. Turner, “The Holy Book of the Great Invisible Spirit”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer (New York: Harper Collins, 2007), 248.

<sup>268</sup> Turner, “Sethian Gnosticism”, 73.

<sup>269</sup> Por ejemplo, Zos 130,8-10.

<sup>270</sup> Término acuñado por Turner, “Ritual in Gnosticism”, 107-109.

El contenido litúrgico del texto ha llamado la atención de la bibliografía desde su edición hasta el presente<sup>271</sup>, dada su extensión respecto a otras referencias litúrgicas en el corpus gnóstico en general y setiano en particular. Se trata de una práctica bautismal, con secciones himnicas que acompañarían al rito del iniciado y fórmulas para ser repetidas con el objetivo de lograr la ascensión hacia la divinidad. Se discute si este rito conllevaría un acto físico o si consistiría en experiencias contemplativas, en cuyo caso el lenguaje bautismal tendría una función metafórica<sup>272</sup>. De los textos setianos que mencionan prácticas rituales, EvEg es el que presenta menos influencias neoplatónicas; su datación es anterior a muchos de ellos, por lo que es una fuente muy importante para el estudio del desarrollo litúrgico de la exégesis gnóstica.

#### 2.2.4. *Pensamiento Trimorfo* (NHC XIII)

La única copia de este tratado fue incluida en el códice II de Nag Hammadi en la antigüedad, perteneciendo originalmente a otro códice distinto, de ahí su nomenclatura como único texto del “Códice XIII” de Nag Hammadi<sup>273</sup>. Pese a su especificidad, PensTri debió tener su germen en el himno a la Suprema Inteligencia conservado en la versión larga de ApocJn (NHC II 1, 30.13-31.33), a su vez fruto de una exégesis del prólogo del Evangelio de Juan<sup>274</sup> siguiendo motivos propios de la gnosis setiana y en estrecha relación con la protología barbelita del EvEg<sup>275</sup>. El estilo literario es híbrido y se relaciona con fórmulas isíacas e himnicas, como las de *Trueno, mente perfecta* (NHC VI 2). El texto se divide en tres partes, al estilo de *Tres estelas de Set* (NHC VII 5), donde cada una cuenta con su propio título: «El discurso de la Proténnoia», «Sobre el destino» y «El discurso de la aparición». Cada una de las partes describe uno de los descensos del Pensamiento divino (*Pronoia*), que se corresponden con la revelación transmitida por cada una de las personas de la tríada divina gnóstica (Padre-

<sup>271</sup> Además de los estudios de Turner ya mencionados, véase Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*; Anne Pasquier, “Invocation et glorification du nom divin dans le Livre Sacré du grand Esprit Invisible ou Évangile Égyptien (NHC III,2; NHC IV,2)”, en *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. por Christian H. Bull (Leiden: Brill, 2012), 119–31.

<sup>272</sup> Turner, “Baptismal Vision”, 204–216; Turner, “To See the Light”, 78.

<sup>273</sup> Las páginas que contienen a PensTri fueron halladas en el códice II, con el que tiene parecidos como la falta de paginación del papiro, por lo que ambos pudieron ser copiados en la misma escuela de escribas. En la última página de PensTri se copió el inicio de OrM, por lo que este texto le seguiría en el códice al que perteneciera originalmente. Cfr. John D. Turner, “Nag Hammadi Codex XIII”, en *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. por Charles W. Hedrick (Leiden: Brill, 1990), 359–63.

<sup>274</sup> Su datación es, por lo tanto, posterior a la del himno de ApocJn. Cfr. Michael Waldstein, “The Providence Monologue in the ‘Apocryphon of John’ and the Johannine Prologue”, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 369–402.

<sup>275</sup> Turner, “Sethian Gnosticism”, 70; Turner, “Typologies of the Sethian”, 190–191.

## II. LAS FUENTES

Madre-Hijo). Los tres descensos proporcionan el mito que sustenta la historia salvífica del componente divino en el mundo y su futura reintegración en el Espíritu Invisible.

El primer descenso de Pensamiento se produce en forma del Hijo, pues el Pensamiento paterno se revela a sí mismo al resto del Pleroma como voz en silencio (Intelecto paterno de otros textos) y permite el proceso creativo. El Hijo, como figura inteligible del Padre, produce cuatro eones, identificados con los nombres de los cuatro luminares de tradición setiana (Armozel, Oroiael, Daveité y Elelet) y sus asistentes. En la figura de Elelet tiene lugar la deficiencia pleromática que supone el surgimiento del arconte Yaldabaot, Saclas o Samael. Siguiendo la narrativa presente en *ApocJn* o *HipArc*, éste se vanagloria de su poder ante el resto de los arcontes a pesar de su ignorancia.

La arrogancia de Yaldabaot provoca el segundo descenso del Pensamiento paterno, esta vez en forma de discurso articulado identificado con Sabiduría, que revela las realidades superiores a los arcontes, provocándoles turbación<sup>276</sup>. Dicha revelación incluye al Hombre Primordial, identificado en *ApocJn* con la péntada de Barbeló. El segundo descenso revela a éste como un reflejo en las aguas primordiales, que los arcontes tomarán como modelo en la creación del hombre. El himno no hace una descripción de la antropología más allá de las referencias al origen espiritual del iniciado gnóstico y carece de la exégesis bíblica que está presente en otros muchos textos de la tradición setiana. El contenido antropológico, sin embargo, se reconoce en las referencias y exclamaciones a los receptores del texto, los “Hijos del Pensamiento” (44,30).

El tercer descenso tiene lugar como Salvador, palabra reveladora del Hijo o Intelecto paterno en el mundo material para dar inicio al proceso reintegrador del componente espiritual hacia el Padre. Esta reintegración tendrá lugar gracias a la revelación misteriosa proporcionada por el Salvador a los gnósticos de los “Cinco Sellos”, compuestos por cinco fases o acciones (48): investidura, bautismo, entronización, glorificación y recibimiento por parte de una serie de figuras divinas que acompañan a cada uno de los Cinco Sellos. Esta revelación permite que el Salvador sea reintegrado en el plano pleromático, diferenciándose de la túnica que le recubría, el cuerpo de Jesús (50,12-18).

Las tres revelaciones tienen un propósito didáctico para la formación de quienes fueran a tomar parte del rito de los Cinco Sellos. A pesar de la dependencia de PensTri de la versión larga de *ApocJn* en el himno final, en éste sólo se menciona una vez la expresión “Cinco Sellos”, por lo que PensTri demuestra un contexto exegético y ritual más avanzado que *ApocJn*. Además, conserva una mitología barbelita anterior como la de EvEg, pero a diferencia de éste se trata de una composición plenamente cristiana<sup>277</sup>.

---

<sup>276</sup> Por ejemplo, en *HipArc* 87,3 “¡Erras, Samael!”.

<sup>277</sup> Paul-Hubert Poirier, “La Pensée Première à la triple forme (NH XIII,1)”, en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque*

Por lo tanto, la práctica ritual ha sufrido un gran desarrollo desde su expresión en el EvEg y supone por ello una fuente importante para el conocimiento de las prácticas bautismales relacionadas con la expresión de los Cinco Sellos y de los actos que tendrían lugar en este tipo de práctica salvífica por parte de los iniciados gnósticos herederos de la tradición setiana.

### 2.2.5. Textos neoplatónicos

Cuatro textos de Nag Hammadi han sido calificados por Turner como “textos setianos platonizantes”<sup>278</sup>: *Zostriano* (VIII 1), *Alógenes* (XI 3), *Marsanes* (X) y *Tres estelas de Set* (VII 5). Su contenido doctrinal pertenece a la mitología barbelita, con la inclusión de Barbeló como figura materna o pensamiento divino, la emisión de Autógenes y la mención de los cuatro luminares que le acompañan, entre otras características, pero los cuatro textos son de una cronología más tardía que otros de la corriente setiana debido a su influencia desde la escuela de Plotino. Porfirio, discípulo de este, indica que textos dedicados a “Zoroastro o Marsanes” habían circulado en su escuela a través de algunos amigos cristianos (*Vida de Plotino* 16). Aunque no se puede identificar esta alusión con los textos a los que aquí nos estamos refiriendo, alguna versión de éstos debió publicarse en esta época, y se los data, en efecto, en el último tercio del siglo III<sup>279</sup>. Los cuatro textos describen una experiencia de ascenso por parte de un iniciado, que en el caso de *Marsanes*, *Alógenes* y *Zostriano* se trata de sus homónimos protagonistas<sup>280</sup>. Al atravesar los planos material y psíquico, los vestidos imperfectos de cuerpo y alma se abandonan<sup>281</sup> y el espíritu del iniciado entra en el plano superior, donde le son reveladas las realidades de la tríada divina y los misterios relacionados con el rito de los Cinco Sellos por parte de figuras divinas como Youel o Esefec.

Los cuatro textos platonizantes son herederos de la terminología del mito barbelita presente en textos como EvEg o ApocJn. En el caso de *Marsanes*, está influido por el lenguaje pitagórico, lo cual no es tan perceptible en el resto de los textos setianos platonizantes, y divide en trece el total de planos que atraviesa (véase diagrama 17). Su estado fragmentario, sin embargo, no permite conocer muchos detalles de la especulación filosófica que contiene. En cambio, *Alógenes* comienza el relato desde el mismo momento en que entra en el plano divino superior del Autogénito, cuando se

---

de Nag Hammadi, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1621.

<sup>278</sup> Cfr. Turner, “Gnosticism and Platonism”.

<sup>279</sup> Turner, “Sethian Gnosticism”.

<sup>280</sup> Ruth Majercik, “Porphyry and Gnosticism”, *The Classical Quarterly* 55, 1 (2005): 277–92; Francisco García Bazán, *Plotino y la Gnosis: Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo* (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981).

<sup>281</sup> Turner, “Ritual in Gnosticism”, 108 sobre el ascenso del alma en *Alógenes*.

## II. LAS FUENTES

inicia la revelación de las realidades eónicas más trascendentales<sup>282</sup>. De los cuatro textos sólo Zos conserva el lenguaje bautismal propio de la corriente barbelita, mientras en los otros tres las referencias rituales eluden el lenguaje acuático en una creciente espiritualización del mito y la doctrina setiana, pero en todos ellos se describe la experiencia extática de adquisición de un mayor estado de perfección espiritual.

### 2.2.5.1. *Zostriano* (NHC VIII 1)

Es el texto de mayor extensión del corpus de Nag Hammadi. Se data en medio de la polémica antignóstica de Plotino, antes de su muerte en el 270<sup>283</sup>, debido a la presencia de temas y descripciones de la divinidad propias de la escuela neoplatónica y asimismo en contraste con ellas<sup>284</sup>. Entre los puntos de influencia del neoplatonismo se encuentra la descripción de la divinidad por medio de una teología negativa y la unimultiplicidad de la capacidad emanativa de la divinidad<sup>285</sup>. En cambio, la concepción cristiana en general y gnóstica en particular de la materia como algo negativo contrasta con la actitud de Plotino hacia la creación, criticando el mito de Sabiduría en el pensamiento gnóstico en su *Contra los gnósticos* (II,9) como causante de la creación y el deseo. Si bien no es posible dilucidar si se trataba de este mismo texto o uno similar aquel al que Plotino critica, el papel de los textos neoplatónicos setianos en la especulación de la escuela de Plotino fue lo suficientemente importante como para ocupar su lugar en las *Enéadas* de Porfirio.

El contenido setiano y cristiano de Zos está relacionado con el mito barbelita en su concepción de la tríada divina, consistente en Espíritu Invisible-Pensamiento/Barbeló-Intelecto/Hijo, y en la presencia de las cuatro luminarias de otros textos, como EvEg. En un ascenso contemplativo hacia el Espíritu Invisible, Zostriano abandona su cuerpo carnal y experimenta la revelación del espacio trascendental de la divinidad por medio de una serie de bautismos celebrados por las diferentes figuras que le acompañan, como la virgen masculina Youel. Zostriano es bautizado varias veces a medida que asciende los diferentes eones de Barbeló: Autogénito, Protomanifestado y Oculto. En el Autogénito es bautizado en cuatro ocasiones correspondientes con los cuatro luminas y una quinta vez, cuando es también ungido, en un estado de traslado de un eón a otro aún más trascendental. El papiro con la descripción de los eones Protomanifestado y Oculto se encuentra en estado muy fragmentario, pero es posible discernir cómo el ejercicio contemplativo del protagonista aumenta a medida que

---

<sup>282</sup> Burns, "Apophatic Strategies": 161-179.

<sup>283</sup> Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, 279; Turner, "Sethian Gnosticism: A Literary History", 72.

<sup>284</sup> Cf. Majercik, "Porphyry and Gnosticism".

<sup>285</sup> Jesús Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II* (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 484.

asciende por ellos. En el punto más alto del ascenso queda inaccesible el Espíritu Invisible, al cual no es posible acceder debido a su total trascendentalidad. Una vez Zostriano es ungido y perfeccionado, inicia su descenso hasta su cuerpo material de nuevo, fortaleciéndolo, y pudiendo formar a nuevos individuos para que experimenten la gnosis.

El ritual descrito en el texto es el de los “Cinco Sellos” de la tradición barbelognóstica, citados tanto en el *Evangelio de los egipcios* en un contexto bautismal como en el Himno a la Suprema Inteligencia inserto en la versión larga del *Apócrifo de Juan* (NHC II 1). El desarrollo filosófico de *Zostriano* – y también de *Alógenes* –, sin embargo, presenta el rito más como un ejercicio espiritual que litúrgico, en el que el iniciado gnóstico es capaz de experimentar la gnosis hacia el Espíritu Invisible en lugar de seguir una práctica de inmersiones bautismales. En cambio, los denominados “bautismos” que experimenta Zostriano marcan el paso de un plano al siguiente en un proceso de perfeccionamiento cada vez más espiritualizado. A pesar de la reutilización de contenidos barbelognósticos, la cronología más tardía de este texto respecto a otros cuya cristianización era patente, como EvEg, hace que su contexto litúrgico, social y filosófico sea muy diferente al de los otros textos que aluden a los Cinco Sellos<sup>286</sup>.

El ritual de los Cinco Sellos será estudiado en el capítulo 4.

### 2.3. Textos polémicos

Cuatro textos coptos destacan por su fuerte carácter polémico respecto a otras concepciones cristianas contemporáneas a ellos: *Segundo tratado del gran Set*, *Apocalipsis de Pedro*, *Testimonio de la verdad* y *Evangelio de Judas*<sup>287</sup>. En todos aparece además un debate sobre la liturgia y la adecuación de las prácticas bautismales y eucarísticas de las comunidades receptoras de los textos respecto a las de otros cristianos, especialmente los de la gran Iglesia. Otros textos gnósticos incluyen secciones polémicas sobre el dogma o la propia exégesis gnóstica, como, por ejemplo, las diversas interpretaciones de las funciones del Límite pleromático entre los valentinianos<sup>288</sup>. Estos cuatro textos nos interesan aquí por su atención a las cuestiones litúrgicas, aunque su adscripción a una corriente gnóstica concreta siga siendo discutida. El *Evangelio de Judas* fue incluido

---

<sup>286</sup> Madeleine Scopello, “The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII 1) and the Book of the Secrets of Enoch”, *Vigiliae Christianae* 34, 4 (1980): 376–85; Alastair H. B. Logan, “The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered”, *Vigiliae Christianae* 51, 2 (1997): 188–206.

<sup>287</sup> Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2013), 108–116.

<sup>288</sup> *Epístola dogmática* (Epifanio, *Pan.* 31,5-6) y ExpVal 27 evidencia la existencia de debates sobre las funciones del Límite valentiniano.

## II. LAS FUENTES

enseguida dentro del corpus setiano debido a su sección cosmológica<sup>289</sup>, cuyos términos se encuentran imbuidos de la mitología barbelognóstica. Sin embargo, el *Segundo tratado del gran Set* y el *Apocalipsis de Pedro* no está tan claro que sean setianos<sup>290</sup> y el *Testimonio de la verdad* presenta un carácter sincrético, a la vez que critica a diversidad de grupos, como los valentinianos y los simonianos.

### 2.3.1. *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5)

El ApAd ha sido tradicionalmente integrado dentro de la corriente setiana por el protagonismo otorgado a Set, quien recibe una revelación de su padre Adán acerca de las realidades del plano superior que pudo conocer antes de descender al mundo material. El texto presenta algunos motivos de la mitología barbelita como la mención a los asistentes bautismales “Mijeu, Mijar y Mnesinus”, presentes también en el EvEg, PensTri y Zos. Sin embargo, la mitología que gobierna este texto es la setita, el mito por el que Set como Salvador desciende en varias ocasiones a lo largo de la historia salvífica con el objetivo de reintegrar a su simiente en el mundo, la “generación de Set” con la que se identifica el grupo gnóstico<sup>291</sup>. El ApAd ha podido sufrir sucesivas adiciones y reescrituras. Presenta escasas características cristianas, aunque en su estado redaccional actual se desprende una identificación entre el Salvador, aquí denominado “Iluminador” y Jesús<sup>292</sup>.

El ApAd presenta dificultades de traducción e interpretación<sup>293</sup>, pero en la sección final del texto puede apreciarse una polémica sobre la práctica del bautismo en la que aparecen los asistentes al bautismo, Mijeu, Mijar y Mnesinus, en medio de una crítica hacia el uso del agua viva. Además, los distintos descensos protagonizados por el “Iluminador” en este texto asimilan el mundo material con el agua, en una posible referencia al agua como elemento material primordial que podrá apreciarse también en otros textos polémicos.

---

<sup>289</sup> John D. Turner, “The Pseudo-Sethianism of the Gospel of Judas”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 44, 3 (2008): 571-604.

<sup>290</sup> Gregory J. Riley, “Second Treatise of the Great Seth”, en *Nag Hammadi Codex VII*, ed. por Birger A. Pearson (Leiden: Brill, 1996), 130-133. También Pearson, *Ancient Gnosticism*, 239-244.

<sup>291</sup> EvEg III 63,1-8; IV 74,17-22.

<sup>292</sup> Cfr. Turner, “To See the Light”, 75-76; Marvin Meyer, “The Revelation of Adam”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer (New York: Harper Collins, 2007), 351 nota 38.

<sup>293</sup> Cfr. Françoise Morard, “Apocalypse d’Adam”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 802-803.

### 2.3.2. Segundo tratado del gran Set (NHC VI 2)

A pesar del título, 2Set no menciona a Set ni a su generación, pero sí a la típicamente valentiniana cámara nupcial. En el texto destacan: en primer lugar, una concepción de la naturaleza del Salvador para la que el autor se valió de la reinterpretación de Mc 15:21 atribuida por Ireneo a Basílides; en segundo lugar, un enfrentamiento más agresivo por este autor de lo que aparece en otras fuentes gnósticas a la tradición del Antiguo Testamento, a la que se suma Juan Bautista, pues se contraponen a la revelación que tiene lugar con la llegada del Salvador. El autor compuso un texto polémico unitario, pero con un tipo de retórica<sup>294</sup> que elude un tratamiento sistemático de las enseñanzas protológicas o un orden cronológico de la historia salvífica de la generación de los espirituales. En su lugar, insiste en las ideas y conceptos polémicos que le preocupan frente a los de otros grupos con los que su comunidad tuviera contacto. Algunos textos valentinianos, como IntCon o TraRes, dan muestras de una relación fluida entre sus ideas gnósticas y las de grupos de cristianos vinculados a la gran Iglesia, pero el autor de 2Set, como en los otros tres textos aquí reseñados, muestra de forma muy negativa a los otros cristianos, como los arcontes o los profetas judíos, mientras incide en la especificidad de su naturaleza, cuyo origen y destino son diferentes y superiores. Él usa términos comunes de los valentinianos, como el de la cámara nupcial, para describir el ascenso salvífico que los “hijos de la luz” – término con el que se refiere a su comunidad – deben experimentar mediante el conocimiento esotérico revelado, con una interpretación propia del bautismo y su capacidad como medio para alcanzar este objetivo. La presencia de este vocabulario y de otras características del texto han sido interpretadas por Painchaud como muestra del sincretismo del autor, que desarrolla sus enseñanzas a partir de una base valentiniana tanto en su soteriología como escatología<sup>295</sup>. En la presente Tesis tendremos en cuenta la forma como la protología setiana condiciona a su vez a la soteriología y a la práctica ritual de 2Set, que parece rechazar el bautismo y que, a pesar de no ser tratada sistemáticamente, subyace al texto en todo momento.

### 2.3.3. Apocalipsis de Pedro (NHC VII 3)

Los dos textos con menos características setianas, ApPe y TestV, también cuentan con un contenido polémico con respecto a la liturgia y especialmente contra el bautismo, com en 2Set y EvJud. ApPe es un diálogo de revelación de Jesús a Pedro sin

---

<sup>294</sup> Louis Painchaud, “Le cadre scolaire des traités de l’ame et le Deuxième traité du Grand Seth (CG VII,2)”, en *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, ed. por M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Zwi Werblowsky (Leiden: Brill, 1981), 779-87.

<sup>295</sup> Louis Painchaud, “Deuxième traité du Grand Seth (NH VII,2)”, en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1107.

## II. LAS FUENTES

contenido cosmológico y una cristología atribuida a la exégesis basilidiana (81,3-82,3) que lo relaciona con los dos textos anteriores. Critica a aquellos que veneran a un hombre muerto en la cruz y rechaza la interpretación paulina del bautismo (74,13-16) como 2Set. Las comunidad gnóstica a la que va dirigido se presenta en total contraste contra otros cristianos, a los que considera equivocados y que identifica con la gran Iglesia, pues sus críticas se dirigen directamente contra aquellos que se llaman “obispos y diáconos” (79,29).

### 2.3.4. *Testimonio de la verdad* (NHC IX 3)

En la misma línea de crítica a grupos de cristianos de la gran Iglesia se sitúa el autor de TestV<sup>296</sup>, que incluye también en su rechazo a grupos como los valentinianos y simonianos, a Basílides y a su hijo Isidoro. La extensa sección “heresiológica” del texto (55,1-60,4)<sup>297</sup> se encuentra en un estado muy fragmentario y sólo algunos de los nombres han podido ser reconstruidos, pero todos ellos serían considerados enemigos de las enseñanzas comprendidas en la primera parte del tratado: una actitud marcadamente ascética que desprecia las relaciones sexuales y el matrimonio (38,27-39,19) y el rechazo a la práctica bautismal acuática (69,7-32). El autor manifiesta, como 2Set, un profundo rechazo a la tradición judía y a la Ley, que está orientada al deseo sexual y la procreación (29,6-30,18). TestV se aleja del resto de textos gnósticos en la descripción de la adquisición de un cuerpo material por parte de Jesús en su paso por el vientre de María (45,6-22), aunque la diferenciación entre ambas naturalezas quede siempre patente.

### 2.3.5. *Evangelio de Judas* (CT 3)

Critica los rituales de otros cristianos, asemejándolos a los sacrificios paganos. Destaca la sección dedicada a la eucaristía, pero la mención al bautismo parece referirse a una explicación que Jesús haría de este a Judas en una sección conservada muy fragmentariamente en el código. Como en el resto de los textos polémicos incluidos en esta sección, la preocupación en la liturgia y la validez de la iniciación mística mediante la *gnosis* en lugar de otras fórmulas más aparentes y, por lo tanto, inferiores, permiten estudiar un tipo de actitudes rituales no tan comunes en el resto del cristianismo y en el resto de las fuentes gnósticas. En este caso, el debate sobre el

---

<sup>296</sup> Para una propuesta de identificación del autor, véase Birger A. Pearson, “The Testimony of the Truth, NHC IX,3”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 616, que le identifica con el Julio Casiano mencionado por Clemente de Alejandría en *Strom.* 3.86-95.

<sup>297</sup> Pearson, “Anti-Heretical Warnings”, 145-154.

bautismo será un punto muy importante para poder relacionarlo con otras noticias heresiológicas que propongan un rechazo al bautismo, como los arcónticos de Epifanio (*Pan.* 40).

Estos rituales serán estudiados en el capítulo 5.

### 3. OTROS TEXTOS COPTOS Y GRIEGOS

Entre los textos de Nag Hammadi, algunos son difícilmente catalogables como gnósticos, a pesar de haber sido copiados junto a otros cuyas características son consideradas propiamente “gnósticas”. En algunos de ellos se evidencia la influencia gnóstica, platónica o incluso maniquea, mientras otros pertenecen a otras tradiciones, pero pueden ser interpretables bajo un punto de vista gnóstico (así, el fragmento de la *República 588A-589B* de Platón en NHC VI 5) o no han podido ser catalogados dentro de una corriente gnóstica, como *El pensamiento de nuestro gran poder* (NHC VI 4)<sup>298</sup>. Así es el caso de *El trueno: mente perfecta* (NHC VI 2), un himno que presenta las dos formas de la Sabiduría gnóstica como dicotomías siguiendo el estilo de los himnos isíacos<sup>299</sup>. Más cercano a la gnosis está *Sobre el origen del mundo* (NHC II 5), relacionado con el texto que le precede, *Hipóstasis de los arcontes*, que, no obstante, ha sufrido adiciones de fuentes muy variadas, desde gnósticas (repetición de listas de arcontes, funciones de Sabaot) a judías (interpretación de la creación en siete días, trono de Yahvé).

Por su parte, *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1) refleja la polémica antibautismal de la que se hacen eco también los dos textos que le siguen en el código VII (2Set y ApocP), pero se aleja de la cosmología del resto de textos de Nag Hammadi y presenta, en su lugar, un sistema de tres principios similar a los transmitidos en la *Refutatio*, atribuidos en esta última a grupos denominados “naasenos” (5.7,2-9,9), “peratas” (5.12,1-17,13) y “setianos” (5.19,1-22,1)<sup>300</sup>.

Algunos textos del corpus copto no pueden ser considerados estrictamente gnósticos, contando en ocasiones con influencias tan sutiles o superficiales que sus enseñanzas no entrarían en conflicto con las de la gran Iglesia de los siglos II y III.

---

<sup>298</sup> El hecho de que probablemente se haya compuesto de diferentes fuentes y los problemas de traducción que presenta lo convierten en un texto muy difícil de clasificar. Véanse Frederik Wisse y Francis E. Williams, “The Concept of Our Great Power”, en *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, ed. por Douglas M. Parrott (Leiden: Brill, 1979), 291-92; Jean-Pierre Mahé, Michel Desjardins y Michel Roberge, “L’entendement de notre Grande Puissance (NH VI,4)”, en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 905-906.

<sup>299</sup> Layton, “The Riddle of the Thunder (NHC VI,2)” en W. Hedrick-Hodgson Jr. (eds.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, 37-54.

<sup>300</sup> En *Ref.* 5.22,1 se menciona una “Paráfrasis de Set”, atribuida a los setianos, que podría estar relacionada con este texto. Pearson, *Ancient Gnosticism*, 203.

## II. LAS FUENTES

Destacan por su conservación de tradiciones más antiguas el *Evangelio de Tomás* (NHC II 2), ejemplo de un primer estadio de colección de Dichos de Jesús al que se le irían añadiendo otros populares o de exégesis gnóstica<sup>301</sup>, y el *Diálogo del Salvador* (NHC III 5), cuya evolución en forma de diálogo presenta una forma intermedia en el proceso de redacción de estas colecciones de Dichos, luego visible en el evangelio de Juan. Casos similares son la *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2; CT 1) y el *Libro de Tomás el atleta* (NHC II 7), cuyo contenido gnóstico se ve supeditado a la importancia de la ascesis en el proceso de adquisición de la verdad revelada por el Salvador.

Ideas valentinianas más moderadas influyeron en el vocabulario y la exégesis de algunos textos, como *Exposición sobre el alma* (NHC II 6), *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2)<sup>302</sup> y *Evangelio de María* (CB 8502 1)<sup>303</sup>, mientras otros se encuadran en un contexto similar al de los Hechos apócrifos de los apóstoles, como *Hechos de Pedro y los doce apóstoles* (NHC VI 1) e *Hija de Pedro* (CB 8502 4). Asimismo, es posible identificar secciones de origen gnóstico en los propios Hechos apócrifos de los apóstoles que han llegado a integrarse fruto de la transmisión de la literatura apócrifa, como el *Himno a la hija de la luz* (HchTom 6-8) o el *Himno de la danza* (HchJn 94-102). Destaca entre ellos el *Himno de la perla* (HchTom 108-113), extensa pieza de representación de un viaje por parte de un iniciado del mundo material al divino en busca de la perla que representa la gnosis<sup>304</sup>.

Por otro lado, de forma paralela al desarrollo del fenómeno gnóstico cristiano, el hermetismo creció en la espiritualidad mediterránea oriental. La espiritualidad de los textos herméticos se encuentra en ocasiones relacionada con la gnóstica, como en la representación de la experiencia mística promovida por la relación entre maestro y

---

<sup>301</sup> Cfr. Piñero et al., *Textos gnósticos II*, 66-67 sobre el posible contenido valentiniano de algunos dichos. Ante la enorme cantidad de estudios dedicados al *Evangelio de Tomás*, baste mencionar: Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, ed. por Johannes van Oort y Einar Thomassen (Brill, 2013); Jorunn Jacobsen Buckley, "An Interpretation of Logion 114 in 'The Gospel of Thomas'", *Novum Testamentum* 27, 3 (1985): 245-72; Stephen Gero, "The Infancy 'Gospel of Thomas': A Study of the Textual and Literary Problems", *Novum Testamentum* 13, 1 (1971): 46-80; Robert M Grant, "Notes on the Gospel of Thomas", *Vigiliae Christianae* 13, 1 (1959): 170-80; Andrea Annese, "The Temple in the Gospel of Thomas. An Interpretive Perspective on Some Words Attributed to Jesus", en *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)*, ed. por Adriana Destro y Mauro Pesce (Brepols Publishers, 2017), 227-45; Andrea Annese, "The Sources of the Gospel of Thomas: Methodological Issues and the Case of the Pauline Epistles (With a Focus on Th 17 // 1 Cor 2:9)", *Annali di storia dell'esegesi* 35, 2 (2018): 323-50.

<sup>302</sup> David Brakke, "Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the Apocryphon of James", *Journal of Early Christian Studies* 7, 2 (2007): 203.

<sup>303</sup> Dieter Lührmann, "Die Griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463", *Novum Testamentum* 30, 4 (1988): 321-338.

<sup>304</sup> Israel Muñoz, "El 'Himno de La Perla' en el contexto de la literatura cistiana primitiva II. Análisis y primeras conclusiones de HT 111.63-113.97", en *Eulogía. Estudios sobre el cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, ed. por Pablo de Paz Amérigo e Ignacio Sanz Extremeño (Madrid: Guillermo Escolar, 2018), 117-132.

discípulo, al punto de que el escriba del heterogéneo códice VI incluyó también tres textos ya conocidos en el *Corpus Hermeticum*, aunque las copias de Nag Hammadi son las más antiguas conservadas: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, *Plegaria de acción de gracias y Asclepio* o *Discurso perfecto*<sup>305</sup>. Sin embargo, en el hermetismo destaca la concepción positiva de la materialidad y de la procreación, lo que lo aleja de la gnosis cristiana que tiende a rechazar la materialidad.

#### 4. FUENTES ARQUEOLÓGICAS

La invisibilidad de los grupos gnósticos en la arqueología se ve condicionada tanto por la escasez de restos arqueológicos cristianos en general durante los siglos II y III<sup>306</sup> como por las dificultades de individualización de los diferentes grupos cristianos en cuanto a su materialidad. Así, los restos arqueológicos atribuibles a grupos gnósticos son, cuanto menos, dudosos.

Los restos arqueológicos relacionados con la gnosis cristiana se concentran casi de forma exclusiva en Roma. Entre los frescos del Hipogeo de los Aurelios se encuentra una cámara profusamente decorada, que Carcopino ya relacionó con la exégesis gnóstica de ofitas o naasenos y que otros autores, como Dodds, Logan y Montserrat Torrents, han seguido considerando así<sup>307</sup>. El hipogeo está datado entre la primera mitad del siglo III y la época de Galieno (253-260)<sup>308</sup> y se caracteriza por un enorme sincretismo, que incluye en sus representaciones desde la creación de Adán a imágenes de la Odisea. Logan también plantea su relación con la noticia de los naasenos de la *Refutatio* del Pseudo-Hipólito (5.6,3-11,1) para la interpretación de los frescos, cuyos usuarios se habrían valido de diferentes tradiciones para representar momentos del mito gnóstico, como el ascenso del alma o el papel de Sabiduría en la creación de la materia. La presencia de figuras femeninas, además, ha sido interpretada como una muestra de la importancia de estas como fuente de conocimiento de la divinidad común en la exégesis gnóstica<sup>309</sup>. Si la tesis de Logan fuera cierta, el hipogeo podría haber sido

<sup>305</sup> Juan García Font, *Asclepio: Discurso iniciático*. Introducción, traducción y notas (Barcelona: MRA, 1998).

<sup>306</sup> Véase el mapa interactivo de baptisterios: *Early Christian Baptisteries: Online Interactive Map*. 2018. [En línea]. D. Zbiral, S. Ristow, A. Mertel y H. Hořínková. Disponible en: <http://hde.geogr.muni.cz/baptisteries/>, adaptación del catálogo realizado por S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1998.

<sup>307</sup> Jérôme Carcopino, *De Pythagore aux apôtres* (París, 1956), 116; Eric Robertson Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de La experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Cristiandad, 1975), 136; Alastair H. B. Logan, *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult* (T & T Clark, 2006), 94-115; José Montserrat Torrents, "El universo masculino de los naasenos", *Faventia* 2, 1 (1980): 7-13; Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 24-26.

<sup>308</sup> Mark Jeffrey Johnson, "Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?", *Journal of Early Christian Studies* 5, 1 (1997): 54; Ranuccio Bianchi Bandinelli, Mario Torelli, y Juan Calatrava, *Etruria-Roma: el arte de la Antigüedad clásica* (Akal Ediciones, 2000), 122.

<sup>309</sup> Manuel Guerra y Gómez, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el Cristianismo de los primeros*

## II. LAS FUENTES

el lugar de la celebración de prácticas litúrgicas, como bautismos, unciones o comidas en honor de los muertos<sup>310</sup>.

Dos inscripciones en griego halladas en Roma en la Vía Latina, una de ellas *in situ*<sup>311</sup>, podrían ser valentinianas. Han sido estudiadas por Lampe, quien les atribuye un contenido ritual<sup>312</sup> y más recientemente por Snyder, quien mantiene su adscripción valentiniana, con una posible alusión a la tétrada inengendrada del Pleroma valentiniano<sup>313</sup>. La segunda inscripción está dedicada a una mujer, Flavia Sophé, y en ella se menciona la “cámara nupcial”, así como el eón Gracia, que recuerda a la noticia de los marcosianos de Ireneo (AH 1.13,2-3)<sup>314</sup>. Ambas inscripciones serán estudiadas más adelante, en relación con el ritual funerario gnóstico y su relación con la terminología de textos como *Evangelio de Felipe* o algunas de las redenciones mencionadas por Ireneo (AH 1.21).

Dos amuletos con representación de arcontes han sido tradicionalmente relacionados con la exégesis gnóstica, especialmente con la noticia del diagrama ofítico de Orígenes y sus arcontes teriomorfos (CCelso 6.30-31). El primero es conocido como “gema Brummer” y presenta una figura con cabeza de león y los nombres de los siete arcontes que aparecen en algunas fuentes setianas<sup>315</sup>. El segundo muestra a Adán y Eva tomando el fruto de la serpiente en el Paraíso y en el anverso una serpiente cósmica dividida en doce secciones<sup>316</sup>. A pesar de que estas imágenes y nombres no son exclusivas de los gnósticos, se les ha identificado como tales<sup>317</sup>.

---

siglos) (Instituto Teológico San Ildefonso, 1987), 480-81, propone que sea María Magdalena la representada en los frescos.

<sup>310</sup> Logan, *The Gnostics*, 102.

<sup>311</sup> H. Gregory Snyder, “The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophie Inscription: New Results”, *Vigiliae Christianae* 68 (2014): 14.

<sup>312</sup> Peter Lampe, “An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini”, *Studia Theologica* 49, 1 (1995): 79-92.

<sup>313</sup> H. Gregory Snyder, “A Second-Century Christian Inscription from the Via Latina”, *Journal of Early Christian Studies* 19, 2 (2011): 178.

<sup>314</sup> Snyder, “The Discovery and Interpretation”: 49-54.

<sup>315</sup> Campbell Bonner, “An Amulet of the Ophite Gnostics”, *Hesperia Supplements* 8 (1949): 43-46; Roy Kotansky y Jeffrey Spier, “The ‘Horned Hunter’ on a Lost Gnostic Gem”, *The Harvard Theological Review* 88, 3 (1995): 328. Para la relación de los nombres arcónticos, véase Tuomas Rasimus, “Michael in Ophite Creation Mythology”, en *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, ed. por Lance Jenott y Sarit Kattan Gribetz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 110.

<sup>316</sup> Erwin R. Goodenough, “A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period”, *The Oxford History of Ancient Egypt* 1, 1 (1958): 71-80; Charles H. Kahn, Daniel E. Gershenson y Morton Smith, “Further Notes on ‘A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period’”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1, 2 (1958): 73-81.

<sup>317</sup> Pearson, *Ancient Gnosticism*, 47-48.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Los grupos gnósticos valentinianos celebraron prácticas iniciáticas de tipo bautismal, como en el resto del cristianismo, pero dotándolas de una interpretación específica que produjo diferencias terminológicas y, en ocasiones, en la propia práctica. A través de las fuentes directas y heresiológicas es posible reconstruir el rito principal de estas comunidades en la forma de una inmersión bautismal a la que seguiría la unción del iniciado y sería finalizada mediante una eucaristía bautismal. A estos gestos se añadiría en ocasiones la entrega de un beso de paz. Pero en las fuentes valentinianas esta práctica bautismal, que no se encuentra alejada del bautismo cristiano en general, aparece referida comúnmente como “redención”. Este es el caso de la recensión llevada a cabo por Ireneo en el capítulo 21 del primer libro de *Adversus haereses*, donde el heresiólogo se concentra en refutar la práctica de los valentinianos. En su descripción, sin embargo, se percibe un tipo de práctica bautismal donde la crítica recaerá no tanto en la praxis como en la interpretación dogmática atribuida a los distintos actos rituales.

El rito de la redención remite al mito gnóstico que presenta a los miembros del grupo valentiniano como componentes divinos caídos en el mundo de la entidad divina superior, el Padre, diferenciado del dios creador del Génesis o Demiurgo. El objetivo del rito consiste en el ascenso reintegrador del espíritu del gnóstico en el plano superior o Pleroma en la forma de un matrimonio espiritual que reúne a este espíritu, al que se atribuye un género femenino, es decir, imperfecto en su estado mundano, con un ángel pleromático masculino. Consiste en un proceso ascendente, que se inicia en el mundo material, atraviesa los cielos planetarios gobernados por el Demiurgo y culmina en la visión del Padre. Este mismo camino será luego recorrido por el alma del iniciado tras la muerte, cuando la reintegración en el Padre se hace efectiva. La función del rito, por tanto, es la del prelude del hecho escatológico. En este proceso, el iniciado y los presentes alzan invocaciones que acompañan a rito. La concepción de la reunificación del espíritu del iniciado con el ángel pleromático remite al “mito de Sabiduría” explicado en el capítulo 2, el cual termina con la celebración de un matrimonio paradigmático establecido por la Sabiduría desprendida del Pleroma y el eón Salvador o Cristo que la reintegra en el Pleroma. Debido al lenguaje nupcial suscitado por esta concepción de la perfección mediante la reunificación de lo femenino con lo masculino, en algunos casos el rito iniciático de la redención ha sido denominado “cámara nupcial”.

En este capítulo empezaremos por analizar la más antigua noticia de las prácticas rituales valentinianas, proporcionada por Ireneo de Lyon y a las que atribuye el nombre de “redención”. En segundo lugar, nos acercaremos a las menciones que a dicha práctica

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

encontramos en las fuentes directas valentinianas, centrándonos en aquellas que demuestran otorgar una mayor importancia al acto de la inmersión bautismal. Por último, nos centraremos en el acto de la unción, que goza de especial importancia en algunas fuentes, especialmente en el caso del *Evangelio de Felipe*, que supone el texto con un lenguaje nupcial más pronunciado y la fuente principal para analizar la redención bajo el nombre de la “cámara nupcial”. Veremos que, a pesar de las connotaciones sexuales del término y del debate historiográfico suscitado por él, la cámara nupcial consiste en un rito iniciático bautismal del tipo del resto de redenciones atribuidas a diferentes grupos valentinianos por Ireneo. El fenómeno de la gnosis cristiana se caracteriza por su gran variedad, fruto de su exégesis alegórica, y el dogma valentiniano muestra diversos desarrollos en las fuentes conservadas. La expresión ritual de este dogma será, por lo tanto, igualmente variada.

Las primeras referencias se encuentran en Ireneo, en *Adversus Haereses* 1.21 y en los *Extractos de Teodoto* conservados por Clemente de Alejandría. Entre las fuentes coptas, las que contienen más información a este respecto son el *Tratado tripartito*, los fragmentos litúrgicos que acompañan a la *Exposición valentiniana* y el *Evangelio de Felipe*. Las estudiaremos aquí en este orden.

#### 1. LAS REDENCIONES EN IRENEO (*ADVERSUS HAERESIS* 1.21)<sup>318</sup>

Según Ireneo, los valentinianos celebran el ritual de la “redención” (*apolytrois*) para lograr la salvación. Ireneo describe las prácticas propiamente bautismales en las que la redención se celebra mediante una inmersión acuática, fórmulas de iniciación y ascenso del alma<sup>319</sup>; además, la redención aparece relacionada en ocasiones con la cámara nupcial. Estas prácticas son, para él, comunes a los distintos grupos de valentinianos que conoce en cuanto al contenido, si bien no tanto en su forma.

Hasta fechas recientes, la historiografía identificaba el ritual descrito por Ireneo con el de los marcosianos<sup>320</sup>, pero en la actualidad se cree que referencia a diversos

---

<sup>318</sup> Seguimos aquí la numeración en siete noticias de redenciones valentinianas identificada por Thomassen, *The Spiritual Seed*, haciendo referencia a lo largo del análisis de cada una a la base dogmática que las sustenta, a la que remite Ireneo, de prácticas rituales a las siete iniciales.

<sup>319</sup> Cfr. Einar Thomassen, “Saved by Nature? The Question of Human Races and Soteriological Determinism in Valentinianism”, en *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, ed. por Christoph Markschies y Johannes Van Oort (Berlin: Peeters, 2013), 146.

<sup>320</sup> Titulaban el capítulo 21 “Diversité des rites de «rédemption» en usage chez les Marcosiens” Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, eds., *Contre les hérésies. Irénée de Lyon; Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau* (Paris: Du Cerf: Les Éditions du Cerf, 1965), 295. Cfr. W. A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *A History of Religions* 13, 3 (1974): 189; Wisse, “The Nag Hammadi Library and the Heresiologists”: 212.

## LAS REDENCIONES EN IRENEO

grupos<sup>321</sup>. La vinculación con los marcosianos se debe a que su descripción sigue al relato sobre Marcos el Mago (13,1-7), donde Ireneo ya menciona la redención (13,6). A la descripción sobre el líder valentiniano sigue un extenso tratado que Ireneo atribuye al propio Marcos (14,1-15,3)<sup>322</sup>. La sección completa atribuida a los marcosianos incluía luego algunos comentarios polémicos contra sus seguidores, como exégesis alegóricas de las Escrituras (16,1-2; 18-20) y un pequeño tratado demiúrgico (17). Pero la noticia sobre Marcos se limita a la sección entre 13,1 y 16,2, como quedó demostrado desde la Tesis de Förster<sup>323</sup>, y el capítulo 21 es independiente de ella. La siguiente tabla analiza los capítulos sobre Marcos, las redenciones y la información incluida ente ellos:

13.1	Presentación de Marcos				
13.2	"Eucaristía" profética				
13.3-5	Seducción de mujeres, fórmulas redención				
13.6	Inmoralidad por la <i>redención</i> , fórmulas, cámara nupcial				
13.7	Situación en el Ródano				
14-15.3	Tratado numérico sobre el Silencio de Marcos				
15.4-5	Quejas de Ireneo				
15.6	Versos antimarcosianos				
16.1-2 1/2	Colección de exégesis				
16.2 2/2	Quejas de Ireneo				
17	Tratado cosmológico (Demiurgo)				
18-19	Colección de exégesis del AT				
20	Colección de exégesis del NT				
21.1	Presentación de las redenciones:				
21.2	Necesidad de la redención para la reintegración previa formación				
	Bautismo	instituido por el Jesús visible	remisión de los pecados	psíquico	Juan
	Redención	Cristo que descendió en él	perfección	espiritual	Cristo
	Exégesis de los hijos de Zebedeo y Pablo				
21.3	1. CÁMARA NUPCIAL relacionada con 13.6				
	2. BAUTISMO acuático con fórmula extraña				
	3. Fórmula con palabras hebraicas				
	4. Diálogo iniciador-iniciado con fórmulas hebraicas. UNCIÓN final				
21.4	5. Rechazo de bautismo acuático, UNCIÓN para la redención				
	6. Rechazo de las sustancias materiales: la redención es el conocimiento de la Grandeza				
	Catequesis suficiente para la redención del hombre interior				
21.5	7. Redención de los agonizantes con UNCIÓN, invocaciones				
	Hacerse invisible para los arcontes. El alma queda a la altura del Demiurgo y el cuerpo parece				
	Mención de Achamot y doble Sabiduría expresa				

Figura 6. Marcos y las redenciones en Ireneo, AH 1.13-21

La descripción de los ritos en Ireneo responde a una intención polémica, con un lenguaje exagerado. No obstante, su información es quizás fiable, en cuanto que

<sup>321</sup> Jean-Daniel Dubois y Flavia Ruani, "Interprétation d'une formule barbare chez les gnostiques valentiniens d'après le 'Contre les hérésies' d'Irénee, I, 21,3", en *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner (Leiden: Brill, 2012), 41.

<sup>322</sup> "The Sigé of Marcus" en Thomassen, *The Spiritual Seed*, 241.

<sup>323</sup> Iren., AH 1.13,6 y 16,2. Cfr. Förster, *Marcus Magus*.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

pudo haberla obtenido de los tratados cosmológicos sobre los que sustentó, en capítulos anteriores, su argumento sobre el caos doctrinal de los valentinianos. Aparte de la extensa copia de los sistemas de los seguidores de Ptolomeo (1-8) y de los de Marcos (13-14), Ireneo incluye otras muchas noticias de sistemas valentinianos. En los capítulos 11 y 12 se mencionan varias protogonías y sistemas con un desarrollo monádico del estilo del presente en ExpVal (22,1-31), que Ireneo atribuye a Valentín, Segundo, Ptolomeo, algunos seguidores de Ptolomeo y un “distinguido maestro”. Las distintas protogonías debieron surgir de un debate entre autores valentinianos que llevó a una mayor trascendencia de la divinidad, instaurando por encima esta mónada asexual. Ireneo no desarrolla estas noticias y se ha planteado que este capítulo pertenezca a otra fuente heresiológica<sup>324</sup> de la que él bebe. Pero inmediatamente después (12,4) enumera una serie de interpretaciones sobre el origen del eón Salvador, algunas de las cuales están presentes en la literatura valentiniana<sup>325</sup>. De esta manera, observamos que Ireneo acumula en ocasiones información temática sobre la doctrina de los valentinianos a modo de *excursus* de la lista de herejes que sigue su tratado. Acentúa así la diversidad de enseñanzas que demuestran sus contrarios con el objetivo de rechazar cualquier credibilidad que pudieran atribuirles los creyentes de la gran Iglesia a la que su obra va dirigida. Ireneo utiliza la información ritual de los valentinianos con el mismo objetivo acumulándola en el capítulo 21. A lo largo de todo el libro primero del *Adversus Haereses*, se observa que Ireneo ha accedido a distintos tratados gnósticos, de los que habría extraído la información de las formas distintas de liturgia entre ellos. Parece también que cuenta con más información sobre las formas de redención de las que expone en la obra. Las razones para no haberlas incluido pueden ir desde el parecido entre unas y otras (las fórmulas parecen repetirse, como él mismo dice) hasta la falta de información de algunos de los grupos valentinianos.

Kalvesmaki notaba que en el prefacio al libro segundo Ireneo resumía el contenido del primero en el mismo orden, a excepción de las redenciones, a las que deja en último lugar. Esto le hizo pensar que el heresiólogo se habría centrado exclusivamente en las diferentes redenciones de las que tiene noticia en un momento dado de la redacción de su obra, dotando al capítulo con consistencia suficiente como para ser concebido de forma más o menos independiente a la lista de herejes que compone el núcleo de la obra heresiológica<sup>326</sup>. Sin embargo, Dubois y Ruani consideran que la variedad de redenciones presentadas es simplemente fruto de la intención

---

<sup>324</sup> Cfr. Wisse, “The Nag Hammadi Library”, 213; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 23.

<sup>325</sup> Una opción es que tenga su origen en la Dodécada, interpretación que podría estar relacionada con el eón Deseado pareja de Sabiduría (Iren. AH 1.1,2; 2,2) o la asimilación de la narrativa de la pareja pleromática de Sabiduría con la pareja (Salvador) que la reincorpora en el Pleroma.

<sup>326</sup> Joel Kalvesmaki, “The Original Sequence of Irenaeus, Against Heresies 1: Another Suggestion”, *Journal of Early Christian Studies* 15, 3 (2007): 407-417.

polémica del autor dado que también afirma que los valentinianos seguían la misma práctica de catequesis y liturgia que los cristianos de la gran Iglesia. Por esta razón, lo que Ireneo describe como diferentes ritos consistiría en varios aspectos de un solo rito, pero exagerados para presentarlos independientes<sup>327</sup>. No obstante, la diversidad doctrinal y de prácticas litúrgicas presente en las fuentes coptas permite contemplar las siete redenciones de Ireneo efectivamente como siete noticias de ceremonias rituales diferentes<sup>328</sup>.

Ireneo resume así la redención y su relación con el bautismo:

“La tradición en torno a su redención ha acabado siendo invisible e incomprensible, sin duda porque es la madre de cosas incomprensibles e invisibles. Dado que experimenta fluctuaciones, no se puede explicar sencillamente en pocas palabras. Cada cual asume la tradición sobre este tema como le parece, de modo que hay tantas «redenciones» como místicos maestros en esta doctrina. En el lugar oportuno mostraremos, al refutarlas, que estas fantasmagorías han sido introducidas por Satán para negar el bautismo de la regeneración en Dios y para la destrucción de toda la fe.” (AH 1.21,1)

“En torno a su redención, esto es lo que ha llegado hasta nosotros. Pero como en lo tocante a doctrina y tradición difieren unos de los otros, y dado que los tenidos por más modernos entre ellos emprenden nuevos descubrimientos cada día e inventan cosas que a nadie se le habían ocurrido, es difícil describir todas sus opiniones.” (21,5)

Ireneo establece una relación entre el bautismo de los cristianos de la gran Iglesia y la redención de los herejes valentinianos, confrontando la validez soteriológica de ambos. Aparte de la ironía de Ireneo con respecto de las alegorías valentinianas de la divinidad, se evidencia la teología negativa, propia de la exégesis gnósticas de corte platónico, de los planos superiores de lo divino que aporta el contenido dogmático de las redenciones. Sigue Ireneo en su descripción:

“Dicen que la redención es necesaria para los que han alcanzado el perfecto conocimiento, a fin de ser regenerados en la potencia suprema. De otra manera es imposible entrar en el Pleroma, puesto que la redención es la que conduce a la profundidad del abismo.

El bautismo instituido por el Jesús visible era remisión de los pecados, mientras que la redención del Cristo que descendió sobre él está ordenada a la perfección. Afirman que el bautismo es psíquico, mientras que la redención es espiritual; aquél fue anunciado por Juan para penitencia, ésta fue traída por Cristo para perfección.

A esto hace referencia el pasaje: «Tengo que ser bautizado con otro bautismo, y me urge llegar a él» (Lc 12:50). Dicen también que el Señor ofreció esta redención a los hijos de Zebedeo (Mt 20:22) cuando su madre solicitó para ellos sentarse con él a la derecha y a la izquierda en el reino: «¿Podéis ser bautizados con el bautismo con que voy a ser yo bautizado?».

<sup>327</sup> Dubois y Ruani, “Interprétation d’une formule barbare”, 42.

<sup>328</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 360–414.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Igualmente, Pablo se refiere muchas veces con toda claridad a la redención en Cristo Jesús, que es la que ellos transmiten de modo variado y discordante.” (AH 1.21,2)

El fragmento refleja algunas de las enseñanzas valentinianas que Ireneo había venido tratando hasta este punto de la obra: exégesis alegórica de la tradición bíblica, docetismo diferenciando a un Jesús tangible y a un Cristo pleromático y prevalencia de un conocimiento esotérico que toma forma en la redención, que tiene una función purificadora y soteriológica. El conocimiento interpretativo de la redención forma parte de una enseñanza esotérica previa al acto ritual que se pone en práctica mediante las fórmulas o gestos descritos en adelante.

En la introducción a las redenciones, Ireneo explica la soteriológica básica y común al gnosticismo cristiano, en la que el mito paradigmático del Cristo con origen en el Pleroma considera la redención del espíritu superior a la inmersión acuática tangible del bautismo de Jesús. Este bautismo sobre un mero cuerpo tangible es el centro de la polémica bautismal valentiniana: desde una cristología doceta, el valor se atribuye no al cuerpo bautizado sino al Espíritu Santo que desciende en él. Por esta razón considera Ireneo que la redención valentiniana busca la negación del bautismo de Juan sobre Jesús que los cristianos de la gran Iglesia celebran. A este tipo de cristología responden las revisiones sobre la inmersión o el papel de la unción en los ritos practicados por los valentinianos, como podrá observarse en cada una de las siete redenciones. Ireneo puede estar exagerando el carácter elitista de la redención y la diversidad de prácticas valentinianas, pero la interpretación esotérica que perfecciona el sentido purificador del bautismo también toma la forma de una jerarquización de actos rituales (inmersión acuática, unción, ejercicios contemplativos) en las fuentes valentinianas.

#### 1.1.Cámara nupcial, matrimonio espiritual

AH 1.21,3 R1	“Algunos de ellos preparan una cámara nupcial ( <i>nymfôna</i> ) y celebran una iniciación misterica con cierto tipo de invocaciones para los iniciados y llaman a esto boda espiritual ( <i>pneumatikôn gâmon</i> ) a semejanza de los conyugios de los seres superiores.”
--------------------	---

La primera redención de las siete del capítulo 21 de Ireneo se refiere a la “cámara nupcial”, expresión que se atribuye a los valentinianos y sobre el que volveremos más adelante. El término aparece en tres ocasiones en el *Adversus Haereses* (1.7,1; 13,6 y 21,3), la primera asimilándolo al Pleroma y en las otras dos relacionado con la celebración de una redención. Ireneo acusa a los seguidores de Marcos de poseer un conocimiento superior al de los apóstoles y el Creador, y acusándolos de haber engañado a muchas mujeres. Se declaran a sí mismos perfectos y:

<p>AH 1.13,6</p>	<p>“[...] Por ello se conducen con toda libertad, sin temer absolutamente nada, pues gracias a la redención son inaprehensibles e invisibles para el juez. Si les echa mano, presentándose con su redención, dicen ante él: «¡Oh acompañante de Dios y de la mística y eterna Silencio, en la que las Grandezas contemplan siempre el rostro del Padre. [sic] Ellas se sirven de tu guía y de tu caudillaje, y así subliman sus formas. Concibiendo en su imaginación a las tales, aquella (Sabiduría) audaz, gracias a la bondad del Pre-Padre, nos emitió a nosotros, las imágenes, cuando tenía en su mente, como en un sueño, las realidades superiores; he aquí que el juez está cerca y el heraldo me ordena defenderme. Pero tú, que conoces lo concerniente a nosotros dos, rinde cuentas al juez por ambos, por cuanto somos una sola cosa». Apenas la Madre ha escuchado estas cosas, les impone el yelmo homérico de Hades para hacerse invisible y escapar del juez, y seguidamente las eleva y las introduce en la cámara nupcial (<i>nymfóna</i>) y las entrega a sus esposos.”</p>
----------------------	---

Las invocaciones que mencionaba Ireneo al principio de 21,3 podrían ser del mismo tipo que las incluidas en este fragmento. El rito aquí representa la reintegración espiritual del iniciado por medio de esas invocaciones que usaría frente al “juez”, identificado en las fuentes con el Demiurgo o Dios creador del Génesis, límite último de los poderes que gobiernan el plano material. El mito gnóstico que sitúa el espíritu del iniciado en el plano superior obliga a una purificación de la materia en la que se ve envuelto, de la misma forma que ocurría en el mito con Sabiduría lapsa y su reintegración por el eón Salvador. Por ello la invocación se dirige a la “Madre”, la Sabiduría, que en el mito valentiniano siembra los espíritus en los cuerpos creados por el Demiurgo<sup>329</sup>. Las acciones descritas en esta fórmula se refieren a momentos conocidos en el mito valentiniano: la Madre (Sabiduría), como concedora de las realidades superiores, pero que se encuentra aún en el exterior del Límite, ejerce la función intermediaria del plano psíquico al espiritual de ayuda al iniciado. El mito está presente en la invocación, pues remite a la preexistencia de los espíritus por voluntad del Pre-Padre emitidos como imágenes a través de Sabiduría. Ante la intervención del Demiurgo que busca ejercer su influencia material sobre el espíritu del gnóstico, éste demuestra mediante la invocación un conocimiento de las realidades superiores que el juez o Demiurgo ignora, demostrando su superioridad. En el momento de la confrontación, el espíritu del gnóstico cuenta con un acompañante, el heraldo, que puede ser identificado con su espíritu o componente divino, y adquiere el yelmo homérico por Sabiduría, permitiéndole superar al Demiurgo, es decir, el iniciado recibe por parte de la figura consubstancial a él, Sabiduría, la capacidad espiritual de ascender

<sup>329</sup> Iren. AH 1.5,6.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

al Pleroma. Es en este momento en el que tendría lugar la redención del espíritu: atraviesa el Límite y se reincorpora en la cámara nupcial, aquí identificable con el Pleroma de los eones valentinianos. En él, además, se encuentran los ángeles pleromáticos, contrapartida masculina del espíritu (*pneuma*) descrita en diversas fuentes valentinianas<sup>330</sup> que encauza el estado perfecto de unidad masculino-femenina.

El uso del término, sin embargo, es muy distinto en ambos fragmentos. En la escueta referencia del capítulo 21, Ireneo se refiere a la preparación de una cámara nupcial con un sentido material, donde se celebraría la iniciación misteriosa, “a semejanza de los conyugios superiores” en referencia a las parejas eónicas del Pleroma valentiniano. También Clemente de Alejandría describe el ritual valentiniano como una representación de su mito protológico<sup>331</sup>. En 13,6, la cámara nupcial carece de connotaciones materiales y se refiere, como es común en las fuentes coptas, al espacio del Pleroma donde el espíritu del iniciado se reintegra con el Pre-Padre.

Aunque parece que Ireneo no se está refiriendo a la misma liturgia en un fragmento y otro, en los dos aparece el término de la “cámara nupcial” y el dogma que lo sustenta es además compatible. La única diferencia entre ambos fragmentos es el contexto en el que se encuentran, pues mientras la primera redención está inserta en la enumeración del capítulo 21, las fórmulas litúrgicas de 13,6 están usadas por Ireneo en su sección polémica sobre la inmoralidad de los seguidores de Marcos.

Mientras que en la fórmula litúrgica la cámara nupcial forma parte de la invocación y representa una metáfora del Pleroma donde tiene lugar la redención del espíritu del iniciado, Ireneo menciona la cámara nupcial con un sentido polémico, que elude el carácter espiritual del rito, perceptible en cambio en la invocación de 13,6. La preparación de un espacio donde se celebraría el rito no es incompatible con su carácter espiritual y no material e Ireneo puede estar refiriéndose, en efecto, a una cámara donde tuvieran lugar las invocaciones iniciáticas. Aunque la intención polémica le hace centrarse más en el aspecto material que en el metafórico. No obstante, llama la atención que no utilice las connotaciones sexuales atribuidas a la cámara nupcial, a pesar de ser este el momento de su obra en que acusa a los marcosianos de engañar a mujeres.

Esta primera redención no aporta ninguna referencia a un acto acuático o bautismo, pero no sabemos si esto se debe a su brevedad o porque Ireneo carecía de información acerca de los actos que rodeaban a la redención angélica que teatraliza la fórmula. Pero la descripción de las siguientes redenciones evidencia que Ireneo considera la cámara nupcial como un rito del mismo carácter bautismal que el resto. El lenguaje nupcial del himno no deja lugar a dudas sobre su carácter espiritual. Aunque

---

<sup>330</sup> Cfr. EvFel 58,14; 65,25; ExpVal 39.

<sup>331</sup> Clem. *Strom.* 3.1,1; 3.4,29.

no menciona la unción, parece que la información remitida por Ireneo es incompleta, primero por la brevedad de la mención a la cámara nupcial y segundo por el estilo, en primera persona de la redención (en 13,6), que no describe los actos físicos llevados a cabo. Ahora, ¿cabría la posibilidad de que el “yelmo homérico” otorgado por la Madre previa entrada a la cámara nupcial hiciera referencia a la recepción del sello o unción por parte del iniciado? Desgraciadamente, esta pregunta no puede ser respondida con certeza.

## 1.2.Redención bautismal

AH 1.21,3 R2	“Otros van al agua y bautizan, diciendo: «En el nombre del desconocido Padre del Todo, en la Verdad madre de todos, en el que descendió sobre Jesús, en la unión, redención y comunión de las potencias».”
--------------------	---

La segunda fórmula que transmite Ireneo se refiere al bautismo de agua valentiniano. En la Figura 6, hemos calificado esta redención como “fórmula extraña”. Efectivamente, la inclusión de una “Verdad madre de todos” carece de paralelo en las fuentes valentinianas, aunque es conocido “Padre del Todo” en referencia al Intelecto o Unigénito emitido por el Pre-Padre o Padre Inefable. Se le denomina así en su calidad de generador o revelador sobre el resto de los eones del Pleroma, pues como Intelecto paterno es capaz de comprenderlo y otorgar el conocimiento de éste al Todo o Pleroma, mientras el Pre-Padre se mantiene apartado en su total trascendencia. Pero el hecho de que sea definido como “desconocido” permite la adscripción del término, no a la primera emisión, sino a la figura paterna superior.

Sin embargo, la Verdad, a pesar de ser pareja del Intelecto en las fuentes valentinianas, no aparece nunca denominada como “Madre del todo”. Para los valentinianos, la Verdad es la revelación otorgada por el Pre-Padre al Intelecto, el conocimiento de sí mismo que llega luego a los eones y que, mediante el lenguaje alegórico, toma la forma de una figura pleromática. Intelecto y Verdad juntos reflejan a la pareja superior Pre-Padre y Silencio con la que forman la primera Tétrada o Tétrada inengendrada. Hasta donde he podido comprobar, sólo se relacionan ambos términos en la fórmula trina que inicia 2Set, en la que se proclama a la Grandeza (Padre) y a la Verdad madre de todos, siendo el narrador el mismo Cristo o Salvador<sup>332</sup>. A pesar de la influencia valentiniana presente en la soteriología del texto, el contenido protológico de 2Set está alejado del mito valentiniano, con referencias a Barbeló y Yaldabaot propias de la corriente setiana, mientras que las referencias valentinianas son muy escasas y

<sup>332</sup> Sí aparece “en la Verdad, Madre de todas (las cosas) y de todos vosotros” al inicio de 2Set (40,13):  $\bar{\nu}\bar{\zeta}\rho\alpha\iota\ \bar{\zeta}\bar{\nu}\ \bar{\omicron}\bar{\eta}\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\ \bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\ \bar{\tau}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\ \bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\ \bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\iota}\ \bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\omicron}\bar{\gamma}\ \bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\omicron}\ \bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\nu}\ \bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\tau}\bar{\nu}$  (traducción propia).

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

están restringidas a la soteriología del texto, por lo que no podemos aventurar una relación entre la fórmula de esta redención y la mención a la Verdad en 2Set.

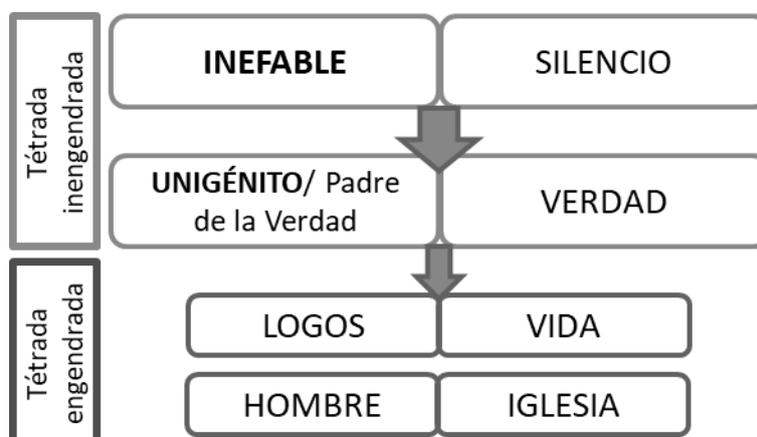


Figura 7. Ogdóada superior de ExpVal

En las fuentes valentinianas que ha utilizado Ireneo para componer este capítulo de las redenciones, el término “Madre” se aplica a la Sabiduría inferior como generadora imperfecta del Demiurgo y del resto de los ignorantes arcontes y no se relaciona con esta fórmula por su naturaleza lapsa. A la vez, también Sabiduría superior es denominada “Madre” en tanto que proporciona el conocimiento del Padre a la simiente espiritual en el mundo (los gnósticos)<sup>333</sup>, instaurándose como madre de los espirituales en el mundo material<sup>334</sup>. Es importante tener en cuenta que en el pensamiento gnóstico se refleja la concepción contemporánea según la cual la capacidad generativa masculina es siempre perfecta<sup>335</sup>, mientras la capacidad generativa femenina es siempre imperfecta si carece de su pareja masculina, como es el caso del “aborto” de Sabiduría caída<sup>336</sup>. La expresión de la paternidad tiene un contenido positivo del que carece la maternidad, ya que ésta se relaciona con la materialidad, mientras que la aplicación del término “madre” se aplica a las figuras inferiores de la protología gnóstica como Sabiduría, ya sea en su estado reintegrado o no en el Pleroma y no se utiliza para figuras aparentemente femeninas que forman parte del plano perfecto, como Silencio o Verdad. La invocación a Sabiduría como Madre aparece en la redención de 13,6 en calidad de garante del yelmo homérico que dotaba al iniciado de la capacidad de atravesar el plano dominado por el Demiurgo, y no es la única redención de Ireneo en la que Sabiduría toma parte en el proceso reintegrador del iniciado durante el rito.

<sup>333</sup> En referencia a la Sabiduría superior: Iren., AH 1.2,5 en el sistema de Ptolomeo; 11,1 sobre Valentín.

<sup>334</sup> Dubois y Ruani, “Interprétation d’une formule barbare”, 44-45.

<sup>335</sup> La masculinización necesaria de María en EvTom 114; fr. 5 de Heracleón (Orígenes, *Com. Jn.* 6.20-21); las figuras en principio femeninas, como Barbeló o Youel, se denominan “virgen masculina” (EvEg III 49,30; IV 56) en referencia a su estado perfecto.

<sup>336</sup> Iren. AH 1.4,1.

Por último, la tercera persona de la fórmula se refiere a la interpretación doceta valentiniana en la que el Cristo pleromático desciende sobre el cuerpo tangible de Jesús, resultando en la expresión contenida en la fórmula: la unión, la redención y la comunión de las potencias (*dinámeon*). La fórmula remite al proceso escatológico de reintegración de lo divino al estado de perfección previo al proceso emanativo del Padre inefable por el que las simientes se reúnen con su ángel pleromático (unión masculino-femenina), son redimidos de su estado material y el Pleroma en su conjunto experimenta la comunión final con el Padre.

Por lo tanto, la fórmula puede consistir en una referencia a cada uno de los planos de la cosmovisión gnóstica en sentido descendente. Primero, el desconocido Padre, origen del iniciado y también su objetivo salvífico. Segundo, Sabiduría, quien es garante de la verdad para los espirituales y además su madre en el mundo, por lo que es referida como “Verdad madre de todos” y está situada entre el Pleroma y el mundo material. Por último, el plano material convendría en la mención de Jesús, vestido del Salvador en el mundo.

### 1.3. Primera fórmula hebraica

Ireneo recoge dos fórmulas hebraicas que serían usadas durante la redención valentiniana, que atribuye a dos grupos (“los hay que” y “otros” en AH 1.21,3) y cuya traducción, en principio, remite el propio Ireneo. Sin embargo, ya Graffin en la edición del texto en 1965 nota una gran diferencia entre la reconstrucción de las fórmulas al siríaco y la traducción de Ireneo<sup>337</sup>. Thomassen indica que Ireneo confundió sus notas a la hora de ordenar las fórmulas y las traducciones que él atribuye a los herejes<sup>338</sup>. En su reciente publicación, Dubois y Ruani proponen una reconstrucción y traducción de las dos fórmulas hebraicas, de manera que es posible establecer una relación entre ambas, a pesar de la división establecida por Ireneo. En este apartado conservaremos en un primer momento la división del heresiólogo y la numeración de Thomassen para analizarlas y más adelante establecer cuál es la relación entre las fórmulas rituales valentinianas conservadas en AH 1.21,3.

En las fuentes coptas valentinianas no se conoce el uso de fórmulas en hebreo que pudieran ser utilizadas durante la celebración del rito, y resulta extraño que dos grupos distintos conocidos por Ireneo hicieran uso de este lenguaje, siendo más probable que ambas fórmulas pertenecieran a un mismo tipo de exégesis valentiniana.

---

<sup>337</sup> Rousseau y Doutreleau, *Contre les hérésies*, 270. Thomassen se muestra cauto frente a su traducción, *ibid.*, nota 61.

<sup>338</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 367.

### III. EL RITO BAPTISMAL VALENTINIANO

El hecho de que Ireneo las incluya dentro de las redenciones indica que tuvo acceso a fuentes hoy no conocidas.

En la tabla siguiente se recoge el texto de Ireneo de la primera fórmula hebraica, que numeramos según las siete redenciones definidas por Thomassen: redención 3<sup>339</sup>. Entre corchetes aparece la traducción propia de la reconstrucción propuesta por Dubois y Ruani, en francés en su artículo<sup>340</sup>:

AH 1.21,3 R3a	“Los hay que pronuncian unas palabras hebraicas para impresionar más a los iniciados: «Basemá, jamassé, baaianoorá mistadía ruadá costá babofor calajzei» <sup>341</sup> [Por el Nombre de todas las potencias, por medio de la Vida Luminosa del Espíritu de Verdad se proyecta sobre todos los gobernantes] <sup>342</sup> ”
3b	cuya traducción es la siguiente: «Invoco al que está por encima de toda potencia del Padre, el llamado luz, espíritu y vida, porque reinaste en el cuerpo»”

Dubois y Ruani establecen un paralelismo entre la reconstrucción de la fórmula siríaca (R3a) y la anterior (R2): «En el nombre del desconocido Padre del Todo, en la Verdad madre de todos, en el que descendió sobre Jesús, en la unión, redención y comunión de las potencias». La mayor diferencia entre ambas fórmulas consiste en la mención a las potencias (los eones del Pleroma), cuya razón atribuyen al carácter exotérico de R2 al estilo de la *Carta a Flora*<sup>343</sup>. Sin embargo, en la fórmula R2 la expresión final “unión, redención y comunión de las potencias” se referiría al proceso redentor experimentado por los propios eones del Pleroma una vez acceden al conocimiento del Padre. En cambio, en la fórmula 3a, la Verdad o revelación se proyecta sobre los gobernantes del cosmos o poderes materiales. La estructura es, en efecto, igual, pero los planos a los que 2 y 3a se refieren son el pleromático y el cósmico respectivamente. Por su parte, la traducción de Ireneo presenta una forma en primera persona que invoca al Cristo pleromático.

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>340</sup> Dubois y Ruani, “Interprétation d’une formule barbare”, 48-50; 55-57.

<sup>341</sup> Transliterado por Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 193.

<sup>342</sup> Traducción propia desde Dubois y Ruani, “Interprétation d’une formule barbare”, 51: “Par el Nom tout-puissant, par le moyen de la Vie Lumière l’Esprit de Vérité est projeté vers tous les gouverneurs”.

<sup>343</sup> *Ibid.*

### 1.4. Segunda fórmula hebraica

AH 1.21,3 R4a	Otros se refieren a la redención en los siguientes términos: «El nombre escondido a toda divinidad, dominación y verdad, del que revistió Jesús el Nazareno en las regiones de la luz del Cristo que vive por el Espíritu Santo, en orden a la redención angélica, el nombre de la restauración:
4b	<i>Messia ufaregna mempsai men jaldaian: masomé daea acfar nepseu oua Iesu Nazaria</i> <sup>344</sup> [Yo recibo la unción ( <i>messia</i> ) y me libero por mí mismo de todo juez designado demonio. Que yo renuncio a su alma, ¡oh, Jesús de Nazaret!] <sup>345</sup>
4c	He aquí la traducción: «No divido el espíritu, el corazón y la potencia supercelestial misericorde de Cristo; pueda yo gozar de tu nombre, Salvador de verdad»
4d	Esta frase [4c] la pronuncian los iniciadores, mientras el iniciado responde: «He sido robustecido, he sido redimido y redimiré mi alma de este siglo y de todas las cosas que le pertenecen, en el nombre de Iaó, que redimió su alma en la redención en Cristo, el que vive»
4e	Y los presentes añaden: «Paz para todos aquellos sobre los que ha reposado este nombre».
4f	Después ungen al iniciado con óleo balsámico, pues dicen que este ungüento es figura del perfume que se expande sobre todos los eones.”

Vinculada con la interpretación de los gobernantes y la invocación de 3, la fórmula 4a solicita la ayuda del Nombre desconocido para los poderes cósmicos, pero al que el iniciado puede acceder en su calidad de espiritual. El objetivo es la *redención angélica*, la *restauración* del estado divino perfecto previo a la caída de Sabiduría del mito gnóstico, al que el iniciado aspira a volver mediante la unión de su espíritu femenino con su ángel pleromático masculino, como se explica en la Gran Exposición de Ptolomeo (véase fig. 8). El componente masculino, perfecto, que había sido emitido junto al eón Salvador permanece en el Pleroma a la espera del proceso escatológico iniciado con su descenso en el cuerpo de Jesús. Mientras tanto, las simientes emitidas por Sabiduría se encuentran atrapadas bajo el poder de los poderes cósmicos hasta su redención. También la formulación conjunta de Cristo y Espíritu Santo en este fragmento recuerda a la emisión conjunta que ambos eones tienen desde el Unigénito en la Gran Exposición (2,5) y la injerencia de ambos en la reintegración de Sabiduría (4,1)<sup>346</sup>.

<sup>344</sup> Transliterado por Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 194.

<sup>345</sup> Traducción propia desde Dubois y Ruani, “Interprétation d’une formule barbare”, 57: “Je reçois l’onction et je me déliure par moi-même de tout juge nommé démon. Que je renonce à son âme, ô Jésus de Nazareth!”.

<sup>346</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 372.

### III. EL RITO BAPTISMAL VALENTINIANO

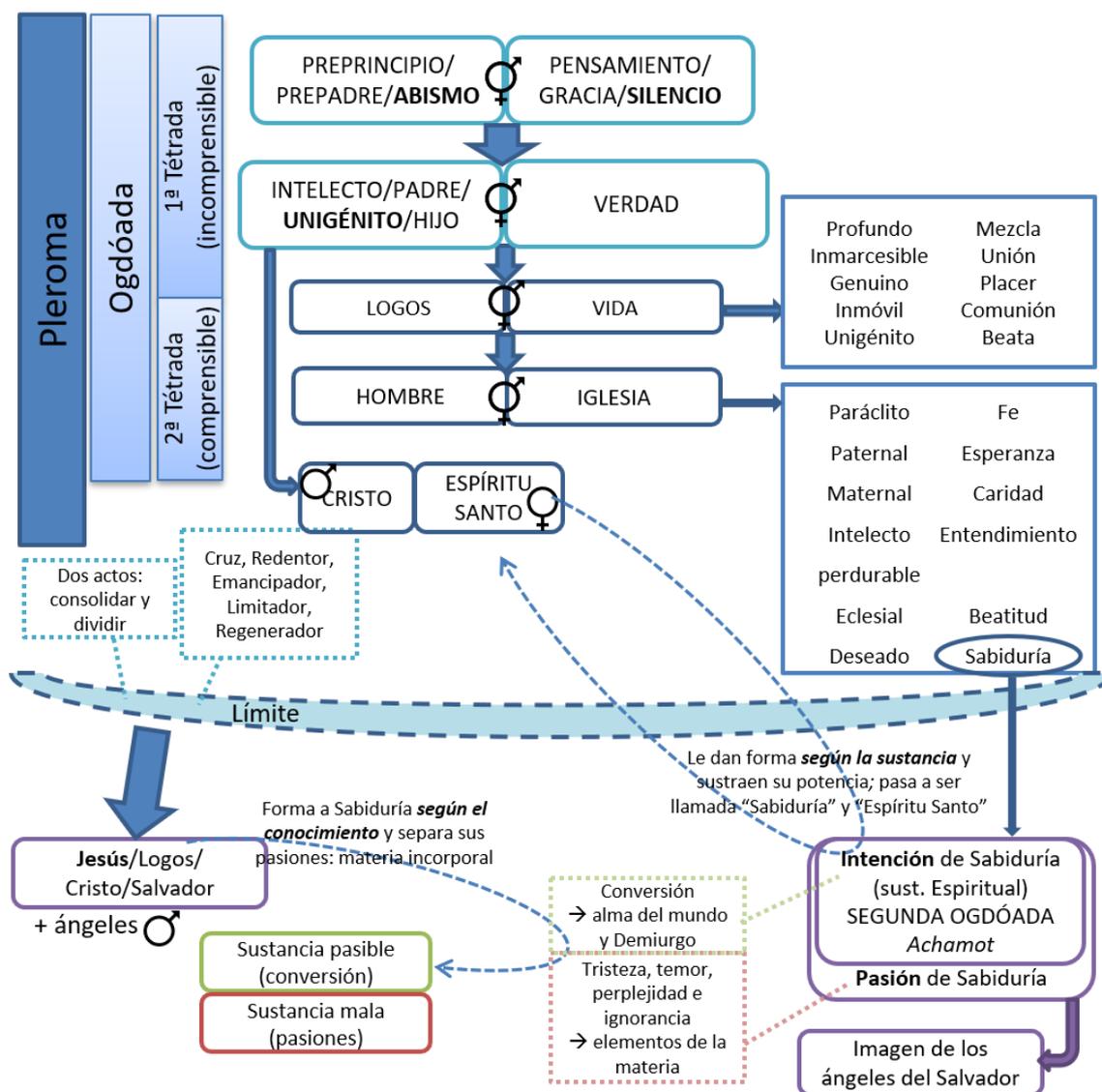


Figura 8. Protología de la Gran Exposición de Ireneo. AH 1.1-7

Las fórmulas remitidas por Ireneo en 3b y 4a se corresponden con el primer estadio del iniciado, imperfecto, que está dispuesto a avanzar pero que requiere la acción de un agente externo y superior a él, al que invoca: Cristo, que protagonizaba el mito-paradigma sobre el que se asienta el rito, o Jesús de Nazaret, el que lo recibe. La reconstrucción de la fórmula hebrea en 4b celebra el objetivo del iniciado de liberarse del poder cósmico con la unción, pero inmediatamente después, 4c solicita de nuevo la intervención del Salvador<sup>347</sup>. Las fórmulas son incongruentes con el orden de la celebración del rito. El desorden se acrecienta por la atribución de 4c, de contenido oscuro, a los “iniciadores” que officiarían el rito cuando la petición de ayuda a Cristo es digna de la persona que participa en él. Ireneo presenta la fórmula de 4c como una traducción de 4b, pero en base a su contenido una vez reconstruido, es muy probable

<sup>347</sup> *Ibid.*, 368.

que la fórmula se encuentre descolocada. Cabe la posibilidad de que 4a fuera pronunciado por los iniciadores, en cuyo caso tanto 4b como 4c habrían sido introducidas por Ireneo entre 4a y 4d, quizá debido a la presencia de “Jesús el Nazareno” y “*Iesu Nazaria*” en las invocaciones 4a y 4b.

Las fórmulas 4d y 4e celebran el resultado del rito, primero quien recibe la redención y luego el resto de los asistentes. El resultado se produce “en el nombre de *Iaó*”, nombre místico de la divinidad que aparece en la Gran Exposición (AH 1.4,1) pronunciado por el Límite en el momento de confirmación y separación de Sabiduría<sup>348</sup>. Si seguimos la escena del tratado cosmológico que comprende la Gran Exposición (véase fig. 8), esta representa para el rito el paradigma pleromático del estado femenino, imperfecto y contaminado por sus pasiones de Sabiduría. Es el mismo estado del iniciado en tanto que semilla espiritual atrapada en el cuerpo y el mundo material al comienzo de la celebración ritual. La fórmula que celebra en 4d la redención del alma lo hace en referencia al acto por el que el Límite redime a Sabiduría en su reunión con su pareja masculina, Cristo. De la misma forma, la separación de la parte espiritual del iniciado permite a Sabiduría unirse a su pareja pleromática (ángel) mientras su alma queda redimida, como Sabiduría Ahamot quedaba redimida en la Ogdóada gracias a la palabra pronunciada por el Límite.

El rito descrito por Ireneo termina con la unción del iniciado en una metáfora conocida en otras fuentes valentinianas sobre el perfume de los eones y la unción del Hijo por el Padre en el mito protológico<sup>349</sup>. Entonces, ¿se refiere la fórmula hebrea 4b a la unción final de 4f? Si 4b y 4c pertenecían a la misma fuente que el resto, el fragmento tendría sentido en el lugar escogido por Ireneo: una declaración de recepción de la unción (4b) previa celebración de este mismo hecho (4d). Sin embargo, con su inclusión en medio de la redención 4a-d-f el gesto de la unción aparece repetido y surgen además problemas en su orden, por lo que es más probable que 4b y 4c hayan sido insertos y correspondan a otra práctica conocida por Ireneo.

---

<sup>348</sup> Si *Iaó* es una referencia a Jesús, como propone Thomassen, la fórmula atañe tanto a la revelación del fruto común del Pleroma por el Límite como a la redención de Jesús en el bautismo. Cfr. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 372.

<sup>349</sup> EvVer 33,33-34,34; TraTri 71,35-72,28; EvFel 82,20. En Iren. AH 1.21,4,1: “[...] aroma de incorrupción que le dejaron (a Sabiduría) el Cristo y el Espíritu Santo”, frase que precede a la pronunciación de *Iaó* por el Límite. Cfr. Einar Thomassen, “Temple and Sacerdotal Imagery in Valentinian Gnosticism”, en *La question de la “sacerdotalisation” dans le Judaïsme synagogal, le Christianisme et le Rabbanisme. Colloque International Université Laval, Québec, Canada. 18 au 20 septembre 2014*, ed. por Simon C. Mimouni y Louis Painchaud (Brepols, 2018), 375-376.

### 1.5.Unción de aceite y agua

AH 1.21,4 R5	“Otros dicen que es superfluo bautizarse. Mezclan aceite y agua y los vierten sobre la cabeza de los iniciados, con fórmulas por el estilo de las que hemos reproducido, y afirman que esto es la redención. También ellos ungen con bálsamo.”
--------------------	--

La quinta noticia de Ireneo es escueta y aporta escasa información a lo que ya había indicado hasta el momento sobre las redenciones valentinianas. A diferencia de las noticias anteriores, Ireneo no repite las fórmulas vinculadas a esta práctica, pero la característica más llamativa de la R5 es el rechazo al bautismo que Ireneo atribuye a estos valentinianos, que contrasta con la relación entre bautismo y redención que había establecido al principio del capítulo 21. En las fuentes directas valentinianas no aparece nunca el rechazo a la práctica del bautismo, si bien este debate sí está presente en otras fuentes gnósticas, pero relacionadas con la exégesis setiana<sup>350</sup>. Si aceptamos la veracidad de la noticia, este tipo de redención sustituiría el bautismo por la unción con aceite y agua, pero la mención del bálsamo hace pensar más bien en una unción que finalizaría el acto, al estilo de las redenciones anteriores y que se menciona en otras fuentes, como EvFel. En este caso, Ireneo podría haber exagerado su información y presentar a algunos herejes que no sólo desarrollaran su redención para negar la veracidad del bautismo, sino que incluso rechazarían la práctica del bautismo.

### 1.6.Redención espiritual sin uso de sustancias materiales

Las dos últimas redenciones que describe Ireneo presentan características que remiten a las tres naturalezas humanas presentes en algunas fuentes valentinianas, la Gran Exposición de Ptolomeo o el TraTri. En estas dos redenciones (R6 y R7), además, adquiere importancia el plano de los cielos planetarios gobernado por el Demiurgo o Mediedad, es decir, la sección intermedia entre el mundo material y el Pleroma y que supone a la vez una salvación intermedia para los cristianos no gnósticos<sup>351</sup>. Las fórmulas anteriores atendían a la integración del iniciado en el Pleroma, sin atribuir ninguna función a este plano intermedio que los espirituales deben atravesar primero.

La sexta redención tiene el mismo objetivo polémico de la quinta, rechazando el bautismo, en este caso sin uso alguno de sustancias en la celebración:

<sup>350</sup> TestV, ParSem y 2Set rechazan el uso del bautismo.

<sup>351</sup> EvFel 66,7-21; ExtTeod 62-65.

<p>AH 1.21,4 R6</p>	<p>“Los hay que rechazan todo esto y afirman que no es necesario celebrar el misterio de la secreta e invisible potencia por medio de criaturas visibles y corruptibles, ni el misterio de las cosas inconcebibles e incorpóreas por medio de criaturas sensibles y corpóreas. La perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la grandeza indecible. Puesto que la deficiencia y la pasión han existido por la ignorancia, por medio del conocimiento es destruida toda substancia proveniente de aquélla, de tal modo que es la gnosis redención del hombre interior. Pero no la conciben corporal, pues el cuerpo es corruptible, ni psíquicamente, puesto que el alma procede de la deficiencia y es como la casa del espíritu; por tanto, también la redención tiene que ser espiritual. El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento, y a los tales les basta con el conocimiento de todas las cosas. Ésta es la verdadera redención.”</p>
-----------------------------	---

La redención aquí descrita se refiere a la enseñanza esotérica adquirida por el iniciado durante su formación dentro del grupo, *gnosis* que redimiría automáticamente al espíritu de los miembros del grupo. En otros pasajes anteriores, Ireneo había criticado la teología negativa y las expresiones que considera grandilocuentes en la exégesis gnóstica<sup>352</sup>, por lo que esta fórmula es entendida por el heresiólogo como una muestra más de la actitud de los herejes a los que critica. Sin embargo, más allá de la polémica sostenida por Ireneo, esta fórmula remite a un mito valentiniano más complejo que las anteriores, pues diferencia las tres naturalezas del mito valentiniano (espiritual, psíquica y material) al mencionar la redención del “hombre interior”, al alma y a la carne<sup>353</sup>. Hasta este momento, las prácticas compendiadas en el capítulo 21 hacían referencia al mito gnóstico, pero no a la soteriología de cada una de las naturalezas, que no eran mencionadas en las fórmulas. En el caso de la R6, se explicita claramente que sólo la naturaleza espiritual es capaz de adquirir la redención, excluyendo la posibilidad de que el alma y el cuerpo que rodean el espíritu del iniciado gnóstico sean redimidos. En las fórmulas anteriores aparecía la separación entre el cuerpo y la semilla espiritual que se unía al ángel pleromático, pero no se mencionaba plano intermedio alguno, ni nada más allá de la necesidad de atravesar el plano del Demiurgo.

Según Ireneo, a la redención de este grupo no la acompañaría acto ritual alguno, sino que se conseguiría por la mera posesión del conocimiento. Sin embargo, es improbable que un grupo religioso con enseñanzas esotéricas carezca de un rito de iniciación que permita alcanzar la perfección. Es posible que Ireneo, en su intención polémica, esté exagerando el sentido espiritual que tiene la noción de redención entre los valentinianos.

<sup>352</sup> En AH 1.11,4, por ejemplo, se explaya haciendo una burla con un sistema inventado por él mismo sobre el poder superior denominándolo “Calabaza”.

<sup>353</sup> Este “hombre interior” aparece también en una fórmula pronunciada por Marcos en Iren. AH 1.13,3.

### 1.7.Unción de los agonizantes

<p>AH 1.21,5 R7a</p>	<p>“Los hay que redimen a los agonizantes en el momento de la defunción, ungiendo su cabeza con óleo y agua, o bien con el ya mencionado unguento y agua, junto con las invocaciones ya reproducidas, para hacerlos inaprehensibles e invisibles a los principados y a las potestades, y para que su hombre interior ascienda al reino de lo invisible, mientras su cuerpo queda en el mundo creado y su alma es entregada al Demiurgo. Y les instruyen para que, una vez muertos, al llegar ante las potestades, digan: «Soy un hijo procedente del Padre, del Padre preexistente, un hijo en el preexistente. Vine a ver todas las cosas, las que me son propias y las que me son extrañas – no extrañas del todo, sino que son de Achamot, que es hembra y ha hecho estas cosas por sí misma, ya que desciende por raza del preexistente – y regreso a lo que me es propio, de donde vine.»</p>
<p>7b</p>	<p>Y sostienen que con estas palabras escapará de las potestades. Llegado a los que están junto al Demiurgo, les dice: «Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros. Si vuestra madre ignora su raíz, yo me conozco a mí mismo y sé de dónde soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola. Yo invoco a su Madre.» Al escuchar estas palabras, los que están en torno al Demiurgo quedan enormemente confundidos y recapacitan sobre su raíz y la raza de la Madre, mientras él va a su propio lugar, tras romper su cadena, es decir, el alma.”</p>

Esta última noticia describe el ascenso del iniciado hasta el plano del juez o Demiurgo conocido en el resto de las redenciones, momento en el que solicita la ayuda de la Madre para ascender al Pleroma. El espíritu del iniciado es capaz de superar a las potencias que acompañan al Demiurgo gracias al conocimiento de sí mismo y de la divinidad superior que él posee y ellos desconocen. Ireneo remite a diversos aspectos del mito valentiniano, que había explicado en capítulos anteriores: la distribución de las tres naturalezas que forman al iniciado en el mundo (cuerpo, alma y espíritu) se reparten en cada uno de sus planos correspondientes (el cuerpo perece, el alma es entregada al Demiurgo y el espíritu sigue su camino hacia el Pleroma), como lo había descrito en la Gran Exposición (7,5) y aparece también en el paralelo ExtTeod 63<sup>354</sup>. Se invoca a Sabiduría como Achamot en tanto que Madre del Demiurgo y sus acompañantes, fruto de su caída (5,1), y como Madre de los espirituales, que, acompañada por el Salvador y por lo tanto completa del elemento masculino, es capaz de generarles perfectos (4,5) (véase diagrama 4).

<sup>354</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 413.

En las fórmulas presentadas por Ireneo en las noticias 2, 3 y 4, la figura a la que se solicitaba ayuda era al Salvador/Cristo/Jesús aun mencionado en conjunto con el Padre o Sabiduría en las fórmulas trinas. En la redención 7, sin embargo, es Sabiduría superior quien acompaña al ejercicio de ascenso, siendo a la vez enfrentada a su inferior Sabiduría Achamot, como en la redención descrita en medio de la noticia de los marcosianos (13,6). En esta parte de su obra, Ireneo explica el comportamiento licencioso que usaban los marcosianos para engañar y corromper mujeres y omite el momento en que tendría lugar el encuentro entre el seguidor de Marcos y el juez. ¿Sería una fórmula conocida para ser utilizada en el momento de morir, como dice Ireneo en 21,5, o una celebración ritual en vida del iniciado que le permitía ejercer el comportamiento inmoral descrito por Ireneo? La diferencia entre ambas noticias radica en que la de 13,6 no establece distinción entre el alma y el espíritu, remitiendo a un estado en el que, de existir tal diferenciación en el dogma que sustenta la fórmula, el espíritu se encuentra en un estado de perfección dispuesto a ser reintegrado en la cámara nupcial o Pleroma junto a su contrapartida masculina o ángel pleromático. En cambio, las fórmulas de 21,5 sitúan al iniciado en un estadio anterior, en el que la separación entre alma y espíritu está teniendo lugar cuando el iniciado se enfrenta al Demiurgo y las potencias que le acompañan. Si ambas noticias fueran combinadas, el orden “cronológico” de los sucesos que tienen lugar en el ascenso del iniciado sería el siguiente:

1. (21,5) Desprendimiento del cuerpo en la muerte;
2. (21,5) Enfrentamiento del iniciado con el Demiurgo. Demostración de un mayor conocimiento;
3. (21,5) Entrega del alma al Demiurgo: liberación de las cadenas del espíritu;
4. (21,5 → 13,6) Solicitud de ayuda a la Madre o Sabiduría superior;
5. (13,6) Entrega del yelmo homérico al espíritu. El Demiurgo es vencido;
6. (13,6) Entrada en la cámara nupcial. Unión con el ángel pleromático.

Las referencias a distintos momentos del acto salvífico y el uso de terminología distinta en las dos fórmulas hacen que no pueda darse la relación entre las dos noticias, a pesar de la común invocación a Sabiduría<sup>355</sup>. Sabiduría superior había sido redimida en su reintegración junto con el eón Salvador fruto del Pleroma y puede ejercer de ayuda al iniciado en su ascenso a modo de intermediaria en 13,6, en lugar del reflejo paradigmático que sería la figura de Cristo. En 21,5, sin embargo, el iniciado se concentra en superar la ignorancia del Demiurgo y su Madre con el conocimiento de los espirituales y la Madre de su Madre.

---

<sup>355</sup> Cfr. Förster, *Marcus Magus*, 154.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Pero para el análisis de la redención 7 contamos con otra fuente con la que puede ser contrastada, mientras que el resto de las redenciones, a pesar de compartir el contenido dogmático de otras fuentes valentinianas, no son conocidas fuera de la noticia de Ireneo. Las fórmulas de 21,5 aparecen de forma muy similar en las copias conservadas del *Primer apocalipsis de Santiago* (NHC V 3 33,1-35,25; CT 2 19,22-22,13). La edición de Shoedel ya identificaba el paralelo<sup>356</sup>, pero tras el hallazgo del Códice Tchacos los fragmentos perdidos pudieron reconstruirse al combinarse las dos versiones, casi idénticas<sup>357</sup>:

Y Jesús le dijo: «Mira, te manifestaré tu redención. Cuando te hayan aprehendido, soportarás estos sufrimientos. Una muchedumbre se armará contra ti para prenderte a causa de tu palabra con autoridad. Particularmente tres de ellos te prenderán, los que residen allí sentados en un mismo lugar como recaudadores, quienes no sólo exigen contribución por los pecados, sino que también arrastran y arrebatan las almas. Si caes en su poder, uno de ellos, el que es su vigilante, te dirá: ‘¿Quién eres tú y de dónde eres?’. Le responderás: ‘Soy un hijo y soy del Padre’. Te dirá: ‘¿Qué clase de hijo eres y a qué padre perteneces?’ Y le dirás: ‘Soy del Padre que es preexistente, y de un Hijo que existe en el Preexistente’. Y te dirá: ‘¿De dónde vienes?’. Y le dirás: ‘Del Preexistente’. Y [te] preguntará: ‘¿Por qué has venido?’. Contestarás: ‘He venido por todo lo que es mío y por lo que no es mío’. Y dirá: ‘¿Por qué has venido a estas cosas, que no son tuyas?’. Le dirás: ‘No me son totalmente ajenas, sino que son de Achamot, que es la Mujer y las ha creado para ella misma. Y ha producido estas cosas cuando alumbró a esta generación que procede del Preexistente. No son, pues, cosas ajenas, sino que son mías. Son mías indudablemente, porque la que es su dueña pertenece al Preexistente. Pero son cosas ajenas en tanto que el Preexistente no ha tenido comunicación con ella cuando las generó’. Cuando igualmente te diga: ‘¿A dónde irás ahora?’, le dirás: ‘Iré a los que son míos. Al lugar desde donde he venido. Y si dices esto, te salvarás de todos ellos. Si, empero, caes en las manos de [estos] tres guardas, [que] prenden las almas en este lugar, habrá sin duda una gran contienda, si les dices a éstos lo siguiente: ‘Yo soy un vaso que es más precioso que Achamot, la mujer que os generó. Y si vuestra madre ignora su propia raíz, ¿cuándo llegaréis a estar sobrios? Pero yo he invocado a la incorruptible Sabiduría, que existe en el [Padre], que es la madre de Achamot, pero su pareja [no había] obrado correctamente [junto con] su consorte. Os produjo sin varón, estando sola (y) en la ignorancia de su Madre, ya que pensaba que existía ella sola. Pero yo clamaré a su Madre’. Y entonces todos ellos se turbarán y censurarán su raíz y la generación de su madre. Tú, [empero], ascenderás hacia las que son tus raíces, los lazos que son tus lazos.» (1ASant, CT 2 19,22-22,13)<sup>358</sup>

<sup>356</sup> Schoedel, “The (First) Apocalypse of James”, 66–67.

<sup>357</sup> Kasser y Wurst, *The Gospel of Judas*, 115–161.

<sup>358</sup> Piñero, *Textos gnósticos III*, 342-343 correspondiente a la versión del Códice Tchacos, más completa que la versión de NHC V 3.

El 1ASant ha sufrido numerosas adiciones o ha podido ser formado a partir de distintas fuentes<sup>359</sup>, pero este fragmento paralelo a la redención de Ireneo muestra una serie de preguntas y respuestas mucho más desarrolladas y con más detalles, como la presencia de los tres recibidores en lugar de la referencia a las potestades en general de la R7, por lo que es posible que la versión de Ireneo sea más antigua y haya sufrido reelaboraciones posteriores<sup>360</sup>, añadidas en el proceso de difusión del texto. Las relaciones de estas fórmulas con otras tradiciones, como la órfica, han sido resaltadas en algunos estudios,<sup>361</sup> que señalan el carácter ecléctico del texto. Por ello el análisis que realizamos aquí se reducirá a la sección paralela a las fórmulas de AH 1.21,5.

La mayor diferencia entre AH 1.21,5 y 1ASant es la interrupción de las primeras frases de 7a por las preguntas de los recaudadores (ΤΕΛΩΝΗC) en el viaje de ascenso del iniciado, que acentúan la distancia entre el concededor espiritual y las potencias ignorantes, una forma dialogada que puede responder al proceso de difusión de un texto originalmente más sencillo. Además, la versión de Ireneo se refiere a las “potestades” y a “los que están junto al Demiurgo” sin indicar un número concreto, que en 1ASant eran específicamente tres. No se conserva el original griego de Ireneo de esta sección, y su versión latina dice: *Alii sunt qui mortuos redimunt ad finem defunctionis*, por lo que no es posible saber si el heresiólogo utilizó también el término griego *apolytroxis* al referirse a la R7. Por su parte, 1ASant tampoco conserva el término griego, sino que utiliza la traducción copta de “redención”, **ϣωτε** (NHC V 3 33,1; CT 19,23)<sup>362</sup>.

Las fórmulas de 21,5 carecen del sentido iniciático que está presente en las demás redenciones<sup>363</sup>, por lo que cabe la posibilidad de que el uso de éstas pudiera ser una enseñanza esotérica con una función diferente a los ritos de carácter bautismal. La inclusión de este rito por Ireneo puede responder a dos hechos: bien a su intención polémica de acumular tantos ritos como conociera para insistir en la inconsistencia de los herejes o bien a su similitud con las anteriores al tratarse de una fórmula de ascensión al Pleroma. Las diferencias que presentan estas fórmulas frente al resto pueden revelar una función distinta a la iniciática o de perfeccionamiento del iniciado frente a, por ejemplo, las fórmulas hebraicas (2, 3, 4) o la redención mediante el exclusivo conocimiento (6). Sin embargo, 1ASant presenta estas dos fórmulas como

---

<sup>359</sup> Thomassen, “The Valentinian Materials”, 81, 84; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 406-414.

<sup>360</sup> Thomassen, “The Valentinian Materials”, 83, propone que la versión de Ireneo es la más fiel al original.

<sup>361</sup> Stephen L. Young, “The Marcasian Redemption: Mythmaking, the Afterlife, and Early Christian Religiosity”, *Journal of Early Christian History* 6, 2 (2017): 77-110; Thomassen, “The Valentinian Materials”, 86-88.

<sup>362</sup> También aparece en la crítica que realiza el autor de TestV contra los valentinianos (55,3).

<sup>363</sup> Thomassen, “The Valentinian Materials”, 85.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

parte de la formación de Jesús a su hermano Santiago para que adquiriera la redención, sin indicar ninguna función relativa a la muerte del que las pronuncia.

En ocasiones, se ha identificado a esta última redención como la versión más clara de la redención valentiniana, atribuyendo el significado de extremaunción que Ireneo asimila a la R7 al ritual de la redención valentiniano en general, como celebrado de igual forma en todos los grupos<sup>364</sup>. Pero que esta noticia de Ireneo fuera entregada al moribundo no es incompatible con la celebración de ritos iniciáticos por los valentinianos que respondieran al mismo ejercicio de ascenso desde el mundo material al Pleroma por parte del iniciado valentiniano, como ha sido descrito en el resto de redenciones contenidas en el capítulo 21 de Ireneo y como será visible en otras fuentes directas analizadas en este capítulo.

Algunas de las redenciones recogidas por Ireneo podían haber pertenecido a los tratados cosmológicos a los que tuvo acceso, y precisamente por su intención polémica el autor las habría reservado a un capítulo completo que añadió al final de la primera parte de su obra (AH 1.1-22), antes de seguir con los antepasados de los valentinianos (AH 1.23-28)<sup>365</sup>.

#### 1.8. Propuesta de reconstrucción y categorización de las “redenciones” según Ireneo

La primera de las redenciones plantea la relación entre esta práctica y la expresión de la cámara nupcial presente en otras fuentes valentinianas. Su sinonimia con el Pleroma tanto en los sistemas valentinianos conocidos por Ireneo como en fuentes directas valentinianas apuntan que se trata de un lenguaje metafórico, a pesar de la intención de Ireneo de introducir connotaciones materiales o sexuales en la celebración del rito cuando hace mención de que los valentinianos preparan una cámara nupcial para la celebración de sus ritos. El significado del término se tratará más adelante a la luz del resto de menciones en las fuentes directas valentinianas.

La segunda de las redenciones se presenta como una fórmula trina para la celebración de una inmersión bautismal con términos desconocidos en otras fuentes valentinianas, pero cuya interpretación puede realizarse a la luz de las líneas generales del mito gnóstico en su corriente valentiniana. Aun así, la corta extensión del fragmento limita la interpretación dogmática y la expresión ritual a las que pudiera hacer referencia.

En el análisis de las redenciones con fórmulas hebraicas (3 y 4), quedaron a un lado de la explicación las fórmulas 4b y 4c, pues se consideraron fruto del desorden de

---

<sup>364</sup> Young, “The Marcasian Redemption”; Denzey Lewis, “Apolytrosis as Ritual”: 525–561.

<sup>365</sup> Véase la fig. 3 sobre las posibles fuentes de Ireneo en el capítulo segundo.

las notas de Ireneo. Recapitulando, la redención 4 parece incompleta, pero termina con la unción del iniciado con un óleo balsámico. La redención 4 (en sus secciones a, d y e), contaminada por las fórmulas de 4b y 4c, resulta difícil de reconstruir, pero se pueden identificar características en relación con la Gran Exposición de los seguidores de Ptolomeo y una unción final conocida en otras fuentes valentinianas. Es posible que la información aquí conservada pertenezca al conocimiento que Ireneo tiene de este grupo de ptolomeanos y a su propia versión del mito gnóstico valentiniano.

Por otro lado, el lugar original de los fragmentos descolocados debió de ser inmediatamente después de la tercera redención, por lo menos el de la fórmula hebraica 4b, ya que el sentido y situación de 4c resulta más críptico. Además, siguiendo el argumento de Dubois y Ruani del paralelismo entre la fórmula de la segunda redención, que mencionaba el bautismo, y la exégesis del Nombre efectuada tanto en 2 como en 3a, es posible que ambas noticias tengan un mismo origen doctrinal y que la separación de las fórmulas responda a la intención polémica de Ireneo. La repetición estructural de estadios pleromático y cósmico de las redenciones 2 y 3a puede indicar la dependencia de una misma fuente o exégesis valentiniana ante la que Ireneo ha preferido diferenciar actos de un mismo rito para atomizar aún más la práctica de la redención. Si este fuera el caso, la redención 2 sería la invocación correspondiente a, como Ireneo dice, el bautismo del iniciado como primera fase de la redención completa, y a la segunda fase del rito corresponderían las fórmulas conservadas en 3 y 4b que proclaman la unción. Las fórmulas hebraicas esotéricas estarían reservadas a esta segunda fase, cuando el iniciado ha sido purificado de la misma manera que Jesús lo había sido por el Cristo pleromático que descendía en él mediante el bautismo, y puede iniciar el ascenso que el Salvador ejerce de forma paradigmática desde el momento en que accede al cuerpo tangible de Jesús. Esta reconstrucción unitaria de las dos fórmulas hebraicas toma mayor consistencia a la luz de la unción mencionada en el fragmento 4b, que sería la segunda proclamación en primera persona efectuada por el iniciado: primero 3b solicitando la ayuda del Cristo pleromático y luego 4b celebrando el perfeccionamiento experimentado por el iniciado mediante la unción. En conjunto, las fórmulas culminan el rito que había sido iniciado mediante la purificación en el bautismo que describe Ireneo en la redención 2. Por lo tanto, la reconstrucción de esta redención quedaría de la siguiente forma:

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

21,3 R2	“Otros van al agua y bautizan, diciendo: «En el nombre del desconocido Padre del Todo, en la Verdad madre de todos, en el que descendió sobre Jesús, en la unión, redención y comunión de las potencias».”
21,3 R3a	[“Los hay que pronuncian unas palabras hebraicas para impresionar más a los iniciados:] « <i>Basemá, jamassé, baaianoorá mistadía ruadá costá babofor calajzei</i> » Por el Nombre de todas las potencias, por medio de la Vida Luminosa del Espíritu de Verdad se proyecta sobre todos los gobernantes
3b	[cuya traducción es la siguiente:] «Invoco al que está por encima de toda potencia del Padre, el llamado luz, espíritu y vida, porque reinaste en el cuerpo»”
R4b	<i>Messia ufaregna mempsai men jaldaiian: masomé daea acfar nepseu oua Iesu Nazaria</i> » Yo recibo la unción ( <i>messía</i> ) y me libero por mí mismo de todo juez designado demonio. Que yo renuncio a su alma, ¡oh, Jesús de Nazaret!
¿4c?	[He aquí la traducción:] «No divido el espíritu, el corazón y la potencia supercelestial misericorde de Cristo; pueda yo gozar de tu nombre, Salvador de verdad»

Las redenciones 5 y 6 son ajenas a la tradición valentiniana en la negación del bautismo que Ireneo les atribuye y aportan poca información para llegar a una conclusión sobre las enseñanzas que están detrás del rito. Es posible que respondan a una intención polémica, insistiendo en la radicalidad de los herejes que no celebran el bautismo, o que la información de Ireneo fuera incompleta. La redención 6 podría asentarse sobre algún dogma gnóstico en el que la infabilidad de la divinidad se tuviera como expresión una práctica de tipo solo contemplativo, pero puede también ser una descripción exagerada de Ireneo.

¿Representan las redenciones 4 y 7 fórmulas que Ireneo ha extraído de tratados más extensos, como el de la Gran Exposición de Ptolomeo? La repetición del mito de Ahamot en ambas puede responder al uso de diversas fuentes, como las que Ireneo maneja para explicar la caída de Sabiduría, que combina por ejemplo con las distintas funciones atribuidas al Límite (dos o cinco) que podían pertenecer a dos exégesis valentinianas distintas (AH 1.2,1-2 y 2,3). En ese caso, las fórmulas pudieron ser utilizadas por grupos de valentinianos distintos, como Ireneo afirma cuando pone de relieve su diversidad, sin que esto signifique ningún cambio significativo en la función soteriológica del rito ni en la expresión mágica de las invocaciones. Sólo se aprecian pequeñas variaciones en la forma de definir a las figuras pleromáticas o de hacer referencia a los actos que tienen lugar en el rito. La imagen atomizada de las redenciones valentinianas, exagerada por Ireneo, se añade a la diversidad intrínseca del cristianismo de los primeros siglos, en concreto, al ejercicio exegético alegórico que caracteriza al fenómeno gnóstico y que resulta en diversidad de dogmas dentro de la corriente

valentiniana. Pero, en contra de su argumento sobre la incongruencia de los herejes a los que critica, las distintas fórmulas de la redención valentiniana presentan unas mismas características en referencia al mito que las sustenta.

El rito iniciático valentiniano cuenta con una base doctrinal común en las redenciones descritas por Ireneo con una función iniciática, en la forma de un rito bautismal acompañado o no de la unción del iniciado al final del acto. La redención entre los valentinianos supone una revisión de la práctica bautismal de la gran Iglesia fruto de la exégesis alegórica y la cristología doceta, que revierte en muchos casos en una reinterpretación de los gestos como la inmersión acuática o la unción en función de su asociación a los hechos que tienen lugar en el mito valentiniano.

En conclusión, las redenciones valentinianas en la obra de Ireneo son:

- El rito que relaciona con la cámara nupcial (R1) en 21,3 junto a las fórmulas de 13,6, de carácter iniciático.
- Un rito bautismal que usa fórmulas hebraicas donde la redención del iniciado culmina en una unción final, formado por las fórmulas de R2, R3, R4b y quizá 4c.
- La descripción incompleta de un rito que usaría las fórmulas R4a, 4d y 4e, que incluye también el acto de la unción y cuyo contenido dogmático podría estar relacionado con una de las fuentes que Ireneo utiliza sobre el mito de la caída de Sabiduría (AH 1.2,3-6; 4,1-5).
- Un rito definido por Ireneo como de extremaunción (R7) de ascenso del alma del iniciado a través del plano del Demiurgo. Su base dogmática podría ser la de la fuente principal de la Gran Exposición en la distribución de las tres naturalezas valentinianas.

## 2. PRÁCTICAS BAUTISMALES: LOS FRAGMENTOS LITÚRGICOS DE EXPOSICIÓN VALENTINIANA, EXTRACTOS DE TEODOTO Y TRATADO TRIPARTITO

Los textos estudiados en este capítulo tienen en común la importancia otorgada al bautismo de agua frente a otros ritos valentinianos. En su contenido protológico, que condiciona la interpretación soteriológica, destaca la descripción del mito de Sabiduría en ExpVal y ExtTeod, donde Sabiduría no experimenta un desdoble, a diferencia del mito “clásico” valentiniano (la Gran Exposición de Ireneo, EvFel); estos tratados presentan una versión diferente (y probablemente anterior) del mito<sup>366</sup>. Es su parte

---

<sup>366</sup> Einar Thomassen, *The Spiritual Seed*, 259.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

masculina, Cristo/Jesús, la que asciende y habrá luego de descender para continuar el proceso soteriológico. El movimiento de ascenso y descenso del elemento espiritual presente en los sistemas valentinianos condiciona las descripciones bautismales y el modelo redentor, según la narración de las fases de creación desde el Padre hasta el mundo material.

La protología de TraTri, a pesar de contar con la tradicional división de Sabiduría (Logos, en este texto) y la división en tres naturalezas humanas, cuenta con una cristología relacionada con las de ExpVal y ExtTeod. Debido a la importancia del bautismo y la soteriología similar a las otras dos, con un Salvador poseedor de dos tipos de naturaleza en lugar de tres, como en la Gran Exposición, el Salvador de TraTri no adquiere un vestido psíquico y la soteriología presente en este tipo de bautismo se diferencia, por ejemplo, de la redención de Iren. AH 21,5.

#### 2.1. *Exposición valentiniana* y los fragmentos litúrgicos (NHC XI 2)

Al tratado ExpVal se le añadieron unos fragmentos que hacen de él una de las pocas fuentes específicamente litúrgicas de todo el corpus copto. Tradicionalmente han sido vinculados con los valentinianos<sup>367</sup> por coincidir con su soteriológica. Aunque el origen de los fragmentos pudiera ser distinto, el tipo de exégesis valentiniana reflejada resulta compatible con las de otras corrientes gnósticas. Los fragmentos beben de una misma tradición que el tratado, coincidiendo en las descripciones del ritual y en las metáforas del dogma.

Los fragmentos litúrgicos se inician con uno sobre la unción, al que siguen dos sobre el bautismo y dos sobre la eucaristía. La unción (en adelante, Un) se presenta como un exorcismo, mientras que el bautismo implica un cambio en la persona del iniciado, considerado luego como completo en el primer fragmento de la eucaristía. A pesar de su brevedad, los fragmentos sobre el bautismo diferencian entre uno dirigido al perdón de los pecados y el inicio de la ascensión hacia el Pleroma (en adelante, B1)<sup>368</sup>, y otro, descrito en el segundo fragmento, que separa entre el cuerpo carnal abandonado en el mundo y el “cuerpo” perfecto (en adelante, B2). Los dos fragmentos sobre la eucaristía consisten en una acción de gracias al Padre y al Hijo por la salvación de los iniciados una vez alcanzada la perfección (E1) y una eucaristía (E2).

---

<sup>367</sup> Hedrick, ed. *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 89-90; Jean-Pierre Mahé, “Exposé du mythe valentinien (NH XI,2)”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por J.-P. Mahé y P.-H. Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1504-1505.

<sup>368</sup> Sigo la nomenclatura y traducción de la edición de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, (Madrid: Trotta, 2009), 265-267.

El extracto *Sobre el bautismo A* menciona en dos ocasiones el “primer bautismo”. El texto está fragmentado a partir de la mitad, por lo que una posible interpretación de esta expresión que pudiera haber sido desarrollada a lo largo del extracto litúrgico se ha perdido. Sólo es posible adivinar que el “primer bautismo” hace uso de las enseñanzas reveladas en el mundo por Jesús, asimilado a “Cristo” y al “Unigénito”, refiriéndose a los términos de la enseñanza catequética<sup>369</sup>:

“[Ésta] es la compleción del epítome del conocimiento que nos fue revelado por nuestro Señor Jesús el Cristo, el Unigénito. Estas (enseñanzas) son seguras y necesarias, para que avancemos en ellas. Pero éstas son las del primer bautismo [...] (faltan nueve líneas) El primer [bautismo] (ΠΩΑΡΠΙ ΣΕ ΝΒ[ΑΠΤΙΜΑ]), además, es el perdón [de los pecados]; somos alejados [de ellos] a través de él y conducidos a los de la derecha, [es decir], a la [incorruptibilidad - a saber], el [Jordán] -- [Pero] este lugar es [del mundo]. Nosotros, pues, hemos [sido transferidos del mundo] al eón. En efecto, [la] interpretación de Juan es el eón; la interpretación, empero, de lo que [es] el Jordán es el descenso que es [la ascensión], es decir, [nuestra partida] desde el mundo [hacia] el eón.” (*Sobre el bautismo A*)<sup>370</sup>

El bautismo al que se refiera este fragmento se asimila al de Jesús en el Jordán por Juan, quien representa el conocimiento del eón o plano superior perfecto, al que pertenece Jesús descendido. El Jordán, sin embargo, no es sino una representación mundana del traspaso al Pleroma de Jesús y las almas de los valentinianos, un proceso de descenso representado por la inmersión en las aguas bautismales y la ascensión del mundo material al espiritual. Por otro lado, el fragmento menciona el paso “a los de la derecha, es decir, a la incorruptibilidad”, esto es de los iniciados como representación de la transformación de un estado incompleto y en pecado a uno perfecto e incorruptible de ahora en adelante para el alma del iniciado.

El motivo de los de la derecha y la izquierda aparece en algunas fuentes valentinianas como reflejo de la tripartición de la sociedad entre espirituales (gnósticos), psíquicos (influidos por los poderes de la derecha) y materiales (influidos por los poderes de la izquierda)<sup>371</sup>. Sin embargo, nada hace pensar en ExpVal que se contemple esta triple separación, sino solamente una división entre dos naturalezas<sup>372</sup>. Además, esta misma diferenciación del fragmento litúrgico aparecía antes en ExpVal en una pequeña lista dicotómica que se desarrollada en el segundo fragmento sobre el bautismo: “Se produjo el combate y la apostasía de los ángeles y la humanidad, los de

<sup>369</sup> ExpVal 28. En ExtTeod 7,3 “Jesús es, en la creación, Primogénito, y en el Pleroma, Unigénito”.

<sup>370</sup> *Sobre el bautismo A* (NHC XI,2), 40,30-41,38.

<sup>371</sup> TraTri 97,27-99,19; 104.4-18; Iren. AH 1.5,1.

<sup>372</sup> ExpVal 37,28-30 “Son, por cierto, [espirituales] y carnales, las celestiales y las terrenales” las sustancias caídas en el mundo material a modo de “escuela” donde se perfeccionan. Cfr. *Evangelio de la verdad* 32,5-10 para la imagen de las manos izquierda y derecha como metáfora de la perfección adquirida.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

la derecha con los de la izquierda y los del cielo con los de la tierra, los espíritus con los carnales y el diablo contra Dios.”<sup>373</sup>

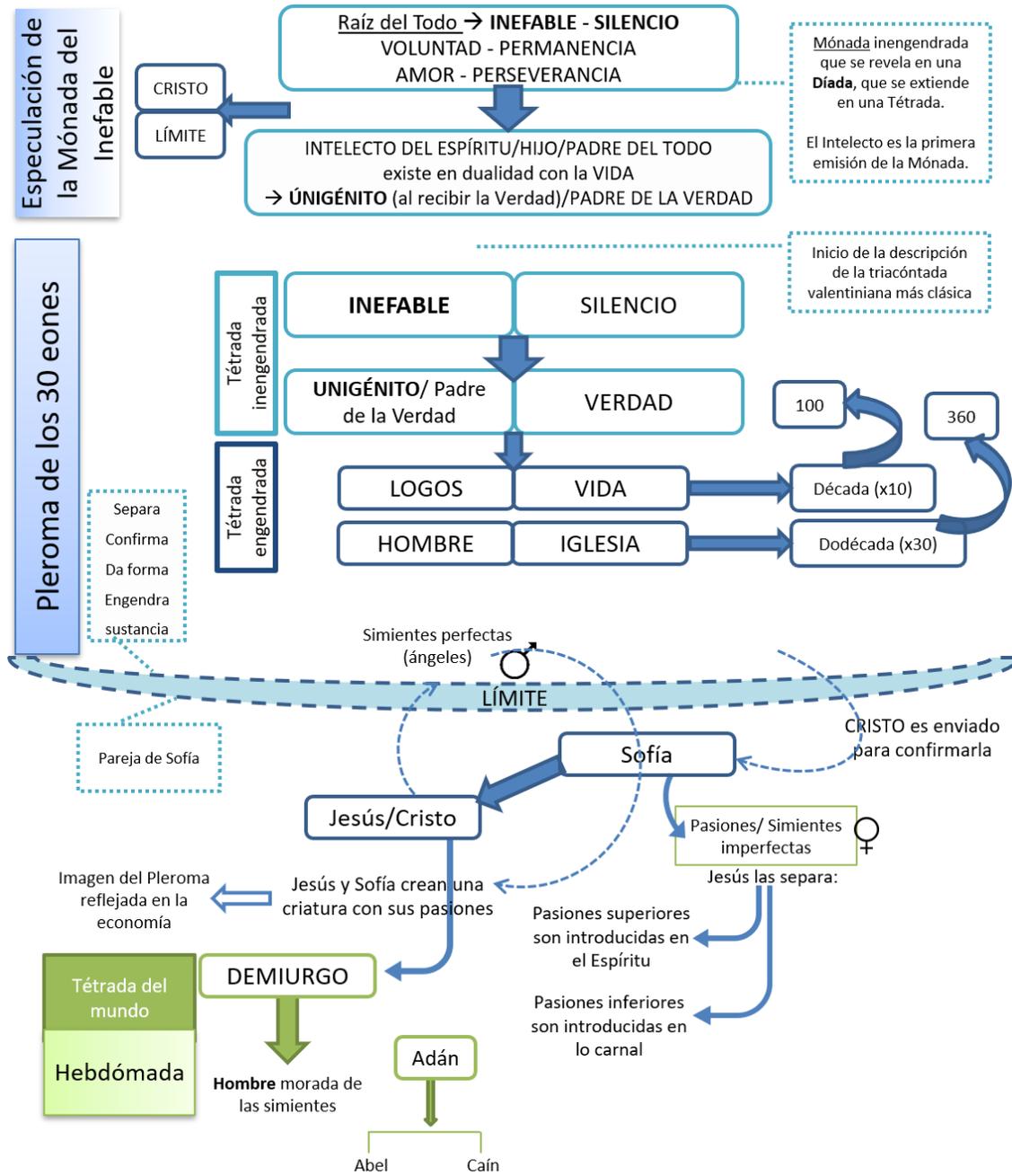


Figura 9. Exposición valentiniana (NHC XI,2)

<sup>373</sup> ExpVal 38,30-32. En este caso puede entenderse como espirituales, no psíquicos, y carnales, cfr. Piñero, Montserrat Torrents, y García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, 264, nota 66.

(faltan nueve líneas) [...] [desde el] mundo [hacia el Jordán], y desde [la ceguera] del mundo [hacia la visión de] Dios, desde [lo carnal] hacia lo espiritual, [desde] lo físico [hacia la] condición angélica, desde [la creación] hacia el Pleroma, [desde] el mundo [hacia el eón], desde [la esclavitud] hacia la condición filial, [desde] la confusión [hacia la reciprocidad], desde [el desierto hacia] nuestra ciudad, desde [lo frío hacia] lo caliente, [desde] [...] hacia [...] [Así] hemos sido una forma perfecta. [Ciertamente] como ejemplo introduje [al resto] en el que el Cristo nos [redimió] en la [comunidad] de su espíritu; y él nos [sacó] –a nosotros, que estamos [en él-, y] desde ahora las almas [se convertirán en] espíritus perfectos. Además, [lo que] nos ha sido concedido [en el primer] bautismo... (faltan nueve líneas) [...] invisible [...] [que] es suyo, pues [...] [hablar] sobre [...]. (*Sobre el bautismo B*)<sup>374</sup>

Si, como se verá en el TraTri, pudiera interpretarse “los de la derecha” del fragmento B1 como referido a los psíquicos<sup>375</sup>, el acto litúrgico en sus múltiples dicotomías significaría el paso de la naturaleza material a la psíquica. Pero las referencias del fragmento B2 al Pleroma, el eón, la hermandad... como metáforas de la adquisición de la “forma perfecta” es la iniciación valentiniana última, “la ascensión” del fragmento BA, que puede estar haciendo referencia a las enseñanzas y al relato mítico contenido en el resto de la ExpVal. Por lo tanto, la interpretación de la derecha e izquierda bajo el modelo ptolemaico no coincide aquí con el objetivo ritual valentiniano de salida del estado material hacia la unificación del iniciado con su preexistente pleromático, pues las fórmulas dicotómicas no indican ninguna salvación intermedia como aparece, por ejemplo, en Iren. AH 1.21,5.

En las últimas líneas de la ExpVal hay más información sobre la comprensión soteriológica del bautismo: “[Y los ángeles] de los masculinos y [los seminales] de los femeninos [son] todos Pleromas. Además, cuando Sofía [reciba] a su paredro y Jesús reciba al Cristo y las simientes y los ángeles, entonces [el] Pleroma recibirá a Sofía con gozo, y el Todo será en unidad y restauración.”<sup>376</sup> Esta explicación del final de la reintegración de la providencia divina, que había empezado con el desprendimiento de Sabiduría, comprende así una salvación formulada como “inferior recibe a superior”, que requiere tres acciones, cada una en un plano del mito:

- Sofía recibe a su paredro, identificado en con Jesús (Salvador), emitido por el Padre<sup>377</sup>, es decir, será reintegrada en el Pleroma;

<sup>374</sup> ExpVal, 42,1-43,19.

<sup>375</sup> Cfr. Thomassen, “Valentinian Exposition”, 674, nota 64.

<sup>376</sup> ExpVal 39,24-27:  $\overline{\text{N}}\overline{\text{A}}\overline{\text{G}}\overline{\text{G}}\overline{\text{E}}\overline{\text{L}}\overline{\text{O}}\overline{\text{C}} \overline{\text{N}}\overline{\text{N}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{A}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{T}} \overline{\text{M}}\overline{\text{N}} \overline{\text{N}} \overline{\text{C}}\overline{\text{T}}\overline{\text{E}}\overline{\text{R}}\overline{\text{M}}\overline{\text{A}}\overline{\text{T}}\overline{\text{I}}\overline{\text{K}}\overline{\text{O}}\overline{\text{N}} \overline{\text{N}}\overline{\text{N}}\overline{\text{C}}\overline{\text{Z}}\overline{\text{I}}\overline{\text{M}}\overline{\text{E}} \overline{\text{Z}}\overline{\text{N}}\overline{\text{T}}\overline{\text{T}}\overline{\text{A}}\overline{\text{H}}\overline{\text{P}}\overline{\text{O}}\overline{\text{M}}\overline{\text{A}}$  en el original copto, Hedrick, *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 140; “los ángeles masculinos y las simientes femeninas son pleromas” (traducción propia). La reconstrucción de esta frase es problemática por el estado del papiro, pero establece una relación entre los ángeles masculinos y las simientes femeninas en el Pleroma, como en otras ocasiones en el mismo texto (39,15-18; 30)

<sup>377</sup> ExpVal 33,27.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

- Jesús recibe al Cristo en una identificación de ambas figuras en los dos planos: el Cristo es emitido para confirmación de Sabiduría<sup>378</sup> pero, en su actividad distributiva de las pasiones, es denominado Jesús, como también lo hace una vez en el cuerpo material. La unión de Cristo y Jesús tiene lugar en el mundo<sup>379</sup>;
- Siguiendo el paradigma de las dos uniones anteriores, los iniciados celebran en el rito bautismal la reunión de las simientes fruto de las pasiones de Sabiduría y distribuidas por Jesús en la materia con su contrapartida superior, los ángeles emitidos con Cristo en el Pleroma.

El triple paradigma catequético del texto se pone en práctica en el ritual practicado por los miembros del grupo valentiniano, que son identificados como las simientes femeninas que deben reunificarse con su ángel pleromático para la reintegración total de la providencia divina gnóstica. Después de una primera unción purificadora, en el fragmento B1 el perdón de los pecados adquirido en el bautismo permite la transformación del iniciado y su ascenso, explicado mediante la reintegración del alma (simiente femenina) junto con el ángel (masculino) que tiene lugar junto con las otras dos reintegraciones: la de Jesús y la de Sabiduría. El estado de deficiencia en que se encuentran estas tres partes de las parejas paradigmáticas es el pecado del mundo creado por la “criatura” (Demiurgo) descrita en el mito recogido en la ExpVal. El fragmento B2 ilustra en forma de himno el paso de un estado a otro con diversas imágenes comprensibles para los asistentes al rito, con el objetivo final de lograr el estado de perfección que cumple la ley de las parejas valentinianas, habiendo unido lo femenino con lo masculino. En ExpVal, Jesús había dividido las pasiones de Sabiduría en dos tipos de simientes: unas introducidas en el Espíritu<sup>380</sup> y otras en la carne. Las simientes del Espíritu, por lo tanto, serían aquellas iluminadas mediante la revelación del Salvador: “[Ciertamente] como ejemplo introduje [al resto] en el que el Cristo nos [redimió] en la [comunidad] de su espíritu; y él nos [sacó] – a nosotros, que estamos [en él –, y] desde ahora las almas [se convertirán en] espíritus perfectos.” (B2) El relato de la venida del Salvador no está desarrollado en el estado actual del texto, aunque puede ser entendido en la mención al Logos junto a la carne, en una interpretación doceta de la toma de una morada preparada por el Demiurgo, como el resto de las simientes, de

---

<sup>378</sup> ExpVal 26,25 en la reconstrucción y traducción de Piñero, *Textos gnósticos III*, 259. También resaltado por Thomassen, *The Spiritual Seed*, 255. La confirmación es una de las cuatro funciones del Limite en este texto.

<sup>379</sup> En ExpVal 32, el Logos toma carne o un cuerpo tangible, lo que se interpreta como una visión doceta del Salvador en el mundo, etapa no desarrollada en el documento. Cfr. Mahé, “Exposé du mythe valentinien”, 1523; Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 261, nota 43.

<sup>380</sup> Se produce una diferenciación de dos tipos de almas que tendrían su reflejo en la antropología, no desarrollada en este documento. También dos tipos de almas quedan en el mundo, según el tratado de *Refutatio* 6.34,6 (alma+ángel o alma+demonio). En la misma noticia (34,1) Sabiduría es denominada “Espíritu”, como dadora de esta condición a las moradas proporcionadas por el Demiurgo.

forma temporal, por el propio Jesús de origen pleromático. Es este mismo el que habrá de reincorporarse como imagen del Cristo que se halla en el Pleroma.

Los paralelos en la interpretación del descenso de Jesús en el agua de Jordán y el cuerpo material suponen un estado de deficiencia que deberá ser redimido en el mundo, primero mediante la preparación de la unción y luego con la celebración del bautismo. Más adelante se estudiará cómo otras fuentes valentinianas otorgan capital importancia al gesto de la unción – el *Evangelio de la verdad* ni siquiera menciona el bautismo, el *Evangelio de Felipe* declara expresamente la necesidad de la unción tras el bautismo y su superioridad respecto a éste –. ExpVal, por su parte, da mayor relevancia a la interpretación de la función del bautismo en el Jordán y la acción de descenso y ascenso del alma del iniciado (convertida en espíritu) a imitación de la historia protológica desarrollada en el cuerpo del texto por las simientes y ángeles distribuidos por el Jesús pleromático. La originalidad de la ExpVal, primero, en la interpretación más literal del Génesis que otras fuentes valentinianas y, segundo, en la función distribuidora de Jesús (“another odd idea”, según Thomassen<sup>381</sup>), se percibe también en el orden de los actos, que intercambia el bautismo y la unción respecto al resto de fuentes valentinianas. El autor de ExpVal introduce sus propias interpretaciones al mito valentiniano, como la inclusión de dos funciones más al Límite (dar forma y crear sustancia), además de los comunes de separar y consolidar<sup>382</sup>, funciones vinculadas a la figura del Cristo que acompaña a Sabiduría en la formación de los ángeles pleromáticos y simientes espirituales.

La expresión “primer bautismo” no se encuentra en otras fuentes gnósticas, pero se menciona en las noticias de los heresiólogos, que interpretaron las prácticas bautismales valentinianas como un “segundo” bautismo después del de la gran Iglesia<sup>383</sup>. El autor de la *Refutatio* toma la noticia de Ireneo sobre Marcos de forma casi literal, excepto en un pequeño comentario propio, tras hacer un resumen de los ritos valentinianos que mencionaba Ireneo<sup>384</sup>. El valor del comentario radica en la afirmación de que “Luego se les anunciaba un segundo bautismo después del primero y lo designaban «redención» [...] Algunos de ellos dieron con la noticia de Ireneo y

---

<sup>381</sup> Thomassen, “Valentinian Exposition”, 665. Véase, sin embargo, la noticia valentiniana de *Ref.* 6.30,8: “(...) en los engendrados, lo femenino es lo que ofrece la subsistencia, y lo masculino es lo que da forma a la sustancia ofrecida por lo femenino”, en Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 145.

<sup>382</sup> Cfr. *Iren.* AH 1.2,2; Mahé, “Exposé du mythe valentinien”, 1509.

<sup>383</sup> *Iren.* AH 1.21,1. Pagels, “Conflicting Versions”: 35–53; sigue la misma diferenciación que la establecida en la heresiología Nicola Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms: Unclean Spirits, Exorcism, and the Unseen in Second-Century Christian Practice”, en *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, ed. por Nicola Denzey Lewis, E. Iricinschi y Lance Jenott (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 187–203.

<sup>384</sup> *Iren.*, AH 1.21.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

negaron que tal sea su tradición”<sup>385</sup>. Dado que las prácticas que se describen en *Adversus Haereses* son diversas, es posible que no todos los valentinianos realizaran las mismas, además de que también pudieron haber sido interpretadas por Ireneo para adaptarlas a sus intenciones denigratorias. Tal sería el caso también del autor de la *Refutatio* que, en este comentario al sistema marcosiano, establece la diferenciación entre un primer y un segundo bautismo, llamado redención. La noticia de Ireneo hace referencia variadas prácticas bautismales mediante el uso de óleos y la unción de los iniciados, lo que podía ser entendido desde fuera como una representación en dos actos. El dogma valentiniano entiende el bautismo, no como un mero perdón de los pecados, sino como un regreso al punto de partida pleromático de la naturaleza divina presente en el iniciado, dotando al rito de una soteriología con sentido circular, pero esto no conlleva necesariamente que el bautismo valentiniano fuera diferente al de la gran Iglesia<sup>386</sup>. De hecho, las fuentes apuntan a una reinterpretación del rito cristiano y no a una multiplicación de rituales.

Los fragmentos litúrgicos tras ExpVal no hablan de un “segundo” bautismo y la referencia a la unción se encuentra antes de éstos, sin que se le conceda más importancia que a la inmersión acuática. El segundo fragmento, además, no parece referirse a una práctica separada de la del primer bautismo, pues la expresión aparece en ambos fragmentos y el segundo relata tan solo el resultado del acto ritual. Por lo tanto, a pesar de la presencia de la expresión del “primer bautismo” en el fragmento, no es posible entender la práctica como un rito que fuera celebrado con dos inmersiones, o una inmersión y una unción, como aseguran los heresiólogos. Esa sería tan solo la interpretación superficial de un acto ritual que conlleva, eso sí, dos efectos: el perdón de los pecados y el proceso iniciático del individuo en la comunidad valentiniana, que celebra el pleno conocimiento de su origen divino al unificar espíritu y ángel durante el acto litúrgico. El “segundo” bautismo, de haberlo, tendría lugar en el momento de la definitiva reintegración del iniciado en el Pleroma, esto es en el momento de conclusión del proceso escatológico (ExpVal 39,23-36).

Thomassen considera que la mención de un “primer” bautismo presupone la aceptación de un “segundo” por parte del autor de estos extractos litúrgicos<sup>387</sup>. A la luz de los fragmentos es posible concluir que el uso del término “primer bautismo” queda atestiguado por lo menos en algunos grupos de la tradición valentiniana. Pero el “segundo” bautismo no aparece en las fuentes gnósticas, ni como expresión ni como práctica bautismal que fuera repetida por parte del iniciado para completar su estado

---

<sup>385</sup> Ref. 6.41,1-42,2.

<sup>386</sup> Einar Thomassen, “Baptism among the Valentinians”, en *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, ed. por David Hellholm, vol. 2 (Berlin: De Gruyter, 2011), 897-898.

<sup>387</sup> Thomassen, “Valentinian Exposition”, 666.

perfecto<sup>388</sup>. La redención es, sin embargo, parte importante del rito del bautismo como fin último de este, con diversas formas según los textos. Este segundo bautismo no conlleva inmersión acuática, más bien al contrario: responde al momento en que el iniciado reúne sus componentes femenino y masculino (simiente y ángel) y se completa la escatología que se había iniciado desde el momento de la deficiencia de Sabiduría. El segundo bautismo, de llamarlo así, es entonces el momento en el que las almas de los valentinianos perfeccionados en vida son efectivamente reintegradas en el Pleroma. Este proceso es descrito en dos fases en otras fuentes valentinianas, en que las almas perfectas quedan a la espera de la plena reintegración pleromática a la altura de la Ogdóada o Sabiduría, momento en que al unísono procederán junto a Jesús, que espera a la derecha del Demiurgo, a ser reintegrados en el Pleroma<sup>389</sup>. De esta forma, la mención litúrgica del “primer bautismo” de los fragmentos está marcando una salvación escalonada de las simientes con los ángeles primero y en plena reintegración con el Pleroma después<sup>390</sup>.

## 2.2. Los *Extractos de Teódoto*

Los ExtTeod conservados por Clemente de Alejandría incluyen una serie de fragmentos que, como ExpVal, hacen referencia a la liturgia valentiniana. Sobre la cristología y la función del Salvador en el Pleroma, los fragmentos reflejan la misma función creadora de los ángeles pleromáticos que ExpVal:

Jesús, nuestra luz, habiéndose vaciado – según dice el apóstol –, esto es, habiendo salido fuera del Límite – según Teódoto –, ya que era ángel del Pleroma, arrastró consigo a los ángeles de la simiente superior. Poseía en sí mismo la redención, como quien procedía del Pleroma; pero trajo a los ángeles para enderezar la simiente, porque suplican e invocan como a favor de una parte de ellos y, retenidos por nuestra causa, con prisas por entrar, piden remisión para nosotros, a fin de que entremos con ellos. Casi tienen necesidad de nosotros para entrar, ya que sin nosotros no les es permitido. Por esto, ni siquiera la Madre entró sin nosotros – dicen –. Con razón piden por nosotros. (ExtTeod 35)

Sin embargo, nuestros ángeles – afirman – fueron emitidos en la unidad, siendo uno por cuanto procedieron del uno. Pero, como nosotros éramos los divididos, por eso se bautizó Jesús, para que se dividiera lo indiviso, hasta que nos una a ellos dentro del Pleroma, a fin de que nosotros, la multitud, hechos una cosa, nos mezclemos todos con el uno dividido a causa de nosotros. (ExtTeod 36)

---

<sup>388</sup> Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms”, 188; Nicola Denzey Lewis, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. (Leiden: Brill, 2013), 145–64, utiliza la expresión como referencia a la unción del EvFel.

<sup>389</sup> Véase en este sentido la imagen de la cruz de ExtTeod 42.

<sup>390</sup> Thomassen, “Temple and Sacerdotal Imagery”, 384.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

En el mundo material Jesús proporciona el paradigma redentor del iniciado, como se aprecia en la primera sección de los ExtTeod. Sin que Sabiduría experimente división alguna, es su hijo Cristo quien desciende en la forma de una paloma sobre Jesús<sup>391</sup>, en referencia a la adquisición del Espíritu Santo durante su bautismo en el Jordán. En el momento que tiene lugar en el mito con Sabiduría, la función del Espíritu Santo es sustituida por el eón Cristo en su descenso. Otros textos relacionados con los ExtTeod hablan de una pareja divina formada por Cristo-Espíritu Santo<sup>392</sup>, que se añade al Pleroma de los treinta eones valentinianos, pero los ExtTeod no muestran ninguna preocupación por la matemática de los eones y no explican el desarrollo del Pleroma más allá de la mención a algunos eones, que pueden dar a entender que el autor presupone la triacóntada valentiniana (véase diagrama 4). Hasta aquí, el paradigma de corte doceta valentiniano, donde Jesús reviste al Cristo pleromático, no se aleja de la mayoría de las noticias<sup>393</sup>. El cuerpo imperfecto de Jesús se describe como fruto de la creación demiúrgica y de Sabiduría sobre el que Cristo desciende, iniciando la nueva fase de la historia salvífica a la que se hacía referencia en los fragmentos 2 y 26,2.

Los ExtTeod mencionan la existencia de una formación catequética previa al rito, como en el resto del cristianismo:

Así pues, dicen, el destino es una realidad hasta el bautismo; después de él, ya no dicen la verdad los astrólogos<sup>394</sup>. Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración. (ExtTeod 78)

El hecho de que el bautismo pudiera recibirse antes de que los catecúmenos estuvieran debidamente instruidos es uno de los aspectos que critica Tertuliano<sup>395</sup>. Sin embargo, este fragmento y las fuentes gnósticas en general reflejan lo contrario, dando importancia al conocimiento y a la correcta interpretación de la naturaleza y significado del rito. En el caso de los valentinianos, además, las imágenes y metáforas didácticas se usan en muchos textos: el EvVer consiste en una sucesión de imágenes o metáforas del dogma valentiniano (jarras, fragancia, frutos); el EvFel es sobre todo conocido por la metáfora de la cámara nupcial y utiliza otras, como esclavos, hebreos o criaturas; IntCon representa a la comunidad valentiniana como las raíces de un árbol y los miembros de un solo cuerpo. Es sólo gracias a esta formación en una enseñanza esotérica como el

---

<sup>391</sup> ExtTeod 16; 22,6.

<sup>392</sup> Iren., AH 1.3,1; Ref. 6.31, véase la nota 331 de Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 145.

<sup>393</sup> Iren., AH 1.4,5 sobre Ptolomeo; 14,6 sobre Marcos; también los fragmentos de Heracleón conservados por Orígenes; TestV 30,20; *Sobre el bautismo* A 41,16; EvFel 70,34.

<sup>394</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 386.

<sup>395</sup> Tert. *Praes.* 41,4: “Los catecúmenos son perfectos antes de ser instruidos”.

gnóstico adquiere el estatus de perfecto y no toma el nombre de cristiano en balde, sino que, concluyendo la enseñanza en el rito de iniciación bautismal, la praxis sacramental toma su propio sentido sobre el dogma valentiniano presente en los ExtTeod<sup>396</sup>.

Antes del bautismo, el creyente valentiniano habría de prepararse mediante “ayunos, súplicas, plegarias, imposiciones de manos, genuflexiones” (ExtTeod 84), a modo de purificación o exorcismo. Esta práctica es conocida en otras fuentes cristianas de los siglos II y III<sup>397</sup>, pero los ExtTeod representan la noticia más antigua del valor del exorcismo previo al bautismo<sup>398</sup>. El iniciado se encontraba en un momento liminal, de paso de un estado a otro, en el que arriesgaba su salvación. Es significativo que no se mencionen la unción entre las prácticas preparatorias, mientras que consta en el primer fragmento litúrgico de ExpVal. Es probable que, de ser celebrado algún tipo de unción por parte del grupo cuyas enseñanzas reflejan los ExtTeod, esta debía ocurrir después de la inmersión en agua. Los textos que desarrollan más el papel de la unción, como se verá más adelante, como el EvFel, utilizan la imagen del agua y el fuego para diferenciar el bautismo y la unción<sup>399</sup>. En los ExtTeod, sin embargo, la exégesis sobre el fuego en contraste con el agua se refiere a dos formas de interpretación del bautismo, como se explica en el fragmento 78. El bautismo perdona los pecados (el fuego sensible) y libera de la influencia de los poderes cósmicos (el fuego inteligible):

En cuanto al fuego, el corporal prende en todos los cuerpos, mientras el puro e incorporeal - afirma - prende en los incorporeales, tales como demonios, ángeles malignos y el mismo diablo. Así, el fuego celestial tiene una doble naturaleza: por una parte es inteligible, por otra, sensible. También el bautismo, de modo parecido, es doble. Está el sensible, por medio del agua, que extingue el fuego sensible; existe el inteligible, por medio del espíritu, que defiende del fuego inteligible. (ExtTeod 81,1-2)

---

<sup>396</sup> Cfr. Tert., *Bapt.* 15, 2. Los grupos gnósticos no se encontrarían ajenos al debate sobre el rebautismo de los siglos II y III, por lo tanto.

<sup>397</sup> Así en *Didaché* 7.4 y en *1 Apología* 61 de Justino: al bautismo le precede el ayuno.

<sup>398</sup> Elisabeth A. Leeper, “From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite”, *Vigiliae Christianae* 44 (1990): 6-24; Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms”, 187-188.

<sup>399</sup> EvFel 57,22-28.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

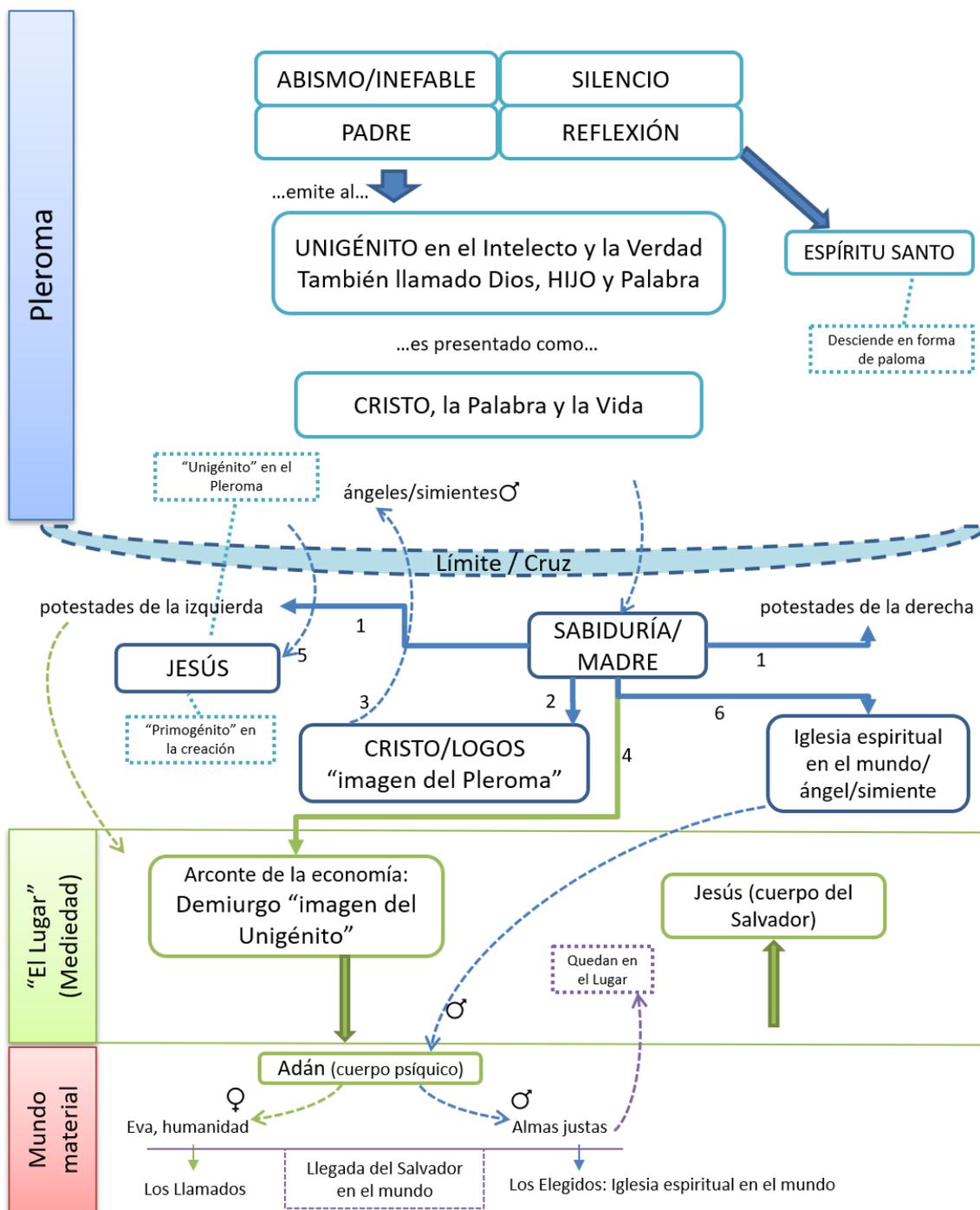


Figura 10. Protología de Extractos de Teodoto (secciones A, B y D)

La salvación adquirida en el bautismo se contraponen a la influencia del destino condicionado por los arcontes. Supone la liberación de los poderes cósmicos relacionados con las figuras astrales y zodiacales que influyen en la vida de los seres humanos atándolos a la materialidad y las pasiones. En otras fuentes gnósticas estos poderes cósmicos adoptan la forma de siete arcontes asimilados a los planetas, que tienen un importante papel en el proceso de creación del ser humano y el mundo. La celebración del bautismo y la adquisición del nombre de Dios (ExtTeod 86,2) “sella” al

iniciado y le hace varón, permitiéndole superar la influencia de estos poderes astrales. Sólo en la tercera sección de los ExtTeod (43-65) empieza a describirse el plano intermedio, la fuente vinculada al sistema valentiniano de la Gran Exposición, por lo que el sistema de las secciones A, B y D de los ExtTeod pudieron carecer de un desarrollo de este plano. Los motivos e imágenes de la última sección de los ExtTeod coinciden con otras fuentes valentinianas, como el paso de femenino a masculino, imperfección a perfección, del EvFel o el TraTri. El proceso de transformación a la nueva (auténtica) vida se explica así:

Y cuando el apóstol dice: “Si no, ¿qué harán los que se bautizan por los muertos?” – es por nosotros, dice (¿Teódoto?) por quienes se hicieron bautizar los ángeles, de los que nosotros somos parte. (2) Muertos somos nosotros, los que en la existencia de aquí nos hallamos en estado de muerte. Pero vivientes son los varones, los que no participan en la existencia de aquí. (3) “¿Si los muertos no resucitan, por qué nos hacemos bautizar?” Resucitamos, por tanto, iguales a los ángeles, restituidos a los varones, para los miembros como los miembros, para la unidad. (4) Los que se hacen bautizar por los muertos – prosiguen – son los ángeles, que se hacen bautizar por nosotros, a fin de que, poseyendo también nosotros el Nombre, no seamos detenidos, impedidos de entrar en el Pleroma por el Límite y la Cruz. (5) Por esto, en la imposición de manos dicen hacia el final: “en orden a la redención angélica”, es decir, la que también los ángeles poseen, a fin de que el que ha conseguido la redención se halle bautizado en el mismo nombre en el que su ángel ha sido previamente bautizado. (6) Al principio, los ángeles fueron bautizados con la redención del nombre que descendió sobre Jesús en forma de paloma y que lo redimió. (7) Pues también Jesús tenía necesidad de redención, a fin de no ser detenido por el pensamiento de deficiencia en el que había sido colocado, mientras se presentaba por medio de Sabiduría, como dice Teódoto. (ExtTeod 22)

En definitiva, gracias a la interpretación valentiniana del rito, adquirida a través de algún maestro o líder religioso que formara a los miembros del grupo en la exégesis valentiniana presente en los ExtTeod, el iniciado sería bautizado con agua, probablemente en una inmersión completa mediante una doxología triple del *Nombre* del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que aparece también en EvVer, texto seguramente anterior, cuyo contenido influye en tratados valentinianos de Nag Hammadi. El rito de ExtTeod se sustenta sobre el mito descrito en los extractos anteriores. El iniciado imita el movimiento del Cristo en su descenso al mundo material y su regreso al Pleroma por acción de Sabiduría, que arrebató al Cristo del cuerpo de Jesús (“De aquí que en la Pasión la entregue Sabiduría al Padre”, ExtTeod 1,2) en la interpretación doceta de su naturaleza. Al ascender, el eón Cristo es redimido en la unicidad del Inefable y tras él asciende Jesús como parte inferior de la cruz (ExtTeod 42.2). De forma paralela, al ser bautizado, el iniciado ha sido redimido de sus pecados, pero también su alma ha adquirido la experiencia de unidad de Cristo en el Pleroma; para el iniciado, la imaginaria de los ángeles o simientes masculinas descritas en el proceso protológico de

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

los ExtTeod se traduce en la reunión de la simiente femenina, el alma, que quedó en el mundo material con la simiente masculina y el ángel, que había ascendido con Cristo tras el lapso de Sabiduría. Y esta unificación de los dos géneros en términos espirituales significa la redención del iniciado en este mundo. Por el bautismo, por el sello y por la adquisición del Nombre mediante la imposición de manos, el iniciado valentiniano se convierte en verdadero viviente al haber superado la muerte representada por la influencia del destino y los astros, que no pueden ya influir en él: "En este sentido, el bautismo es designado muerte y fin de la antigua vida, al renunciar nosotros a los principados malignos; es llamado vida en Cristo, único que en ella señorea" (ExtTeod 77).

En ExtTeod la imposición de manos (22,5), que da lugar a la redención angélica, supone la entrega al iniciado valentiniano del *Nombre*, que le permite atravesar el Límite entre el plano cósmico y el Pleroma y reintegrarse en la unidad original del mito gnóstico, previa separación de las sustancias por la pasión de Sabiduría<sup>400</sup>. Clemente relaciona este 'Nombre' con el que tendría la pareja pleromática del iniciado, el ángel de la sustancia masculina que acompaña al eón Cristo, y a un bautismo previo del ángel que debe coincidir con el del iniciado. Pero la fórmula trinitaria en el bautismo de los ExtTeod "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (76,3; 80,3) no hace pensar en un nombre místico que hubiera de recibir el iniciado. De hecho, ninguna fuente alude a la existencia de nombres adquiridos por los gnósticos con una función salvífica<sup>401</sup>. La importancia del Nombre está relacionada con la adquisición del conocimiento de la divinidad superior, como se dice en ExtTeod 78. El relato mítico valentiniano explica en su protología la función del Hijo o Unigénito respecto al Padre y el resto del Pleroma, en una exégesis basada en el prólogo del Evangelio de Juan e influida por el medioplatonismo<sup>402</sup>. El logos o Hijo del Padre inefable representa la verbalización de la naturaleza de éste, que es así perceptible por el resto del Pleroma a través del Hijo. Sin la intermediación de esta figura, el Padre queda en completa inefabilidad, siendo imposible de conocer por el resto del sistema, pero gracias a su providencia puede ser "nombrado" a través del Hijo sin entrar en conflicto con su total trascendencia.

---

<sup>400</sup> Leeper, "From Alexandria to Rome", 8, dice que la imposición de manos tendría función de exorcismo, pero se realiza tras el bautismo en agua, como símbolo de la redención, una vez el rito está completado y cualquier peligro ya ha sido superado.

<sup>401</sup> Véase, sin embargo, la relación establecida entre algunos eones y los miembros de la comunidad de IntCon 19,15-20,13. La perfección también se adquiere a través del Nombre en la OrPab (NHC I,1 A,12).

<sup>402</sup> El mayor desarrollo de este proceso se encuentra en PensTri, en un ambiente relacionado con la exégesis de corte setiano y ya en un estado neoplatónico. Cfr. Turner, "The Figure of Hecate": 221; Turner, "The Gnostic Sethians and Middle Platonism": 9-64; Stroumsa, *Another Seed*, 3.

El extracto 26 unifica el paralelismo entre la protogonía valentiniana de los ExtTeod con la historia salvífica en el tiempo cósmico al que se encuentran atadas las simientes hasta su reintegración: “Lo visible de Jesús era la Sabiduría y la Iglesia de las simientes superiores, de las que se revistió por medio de lo carnal, como dice Teódoto. Lo invisible es el Nombre, que es el Hijo Unigénito”. La naturaleza de Jesús se describe como fruto de la obra de Sabiduría y su consubstancialidad con las simientes masculinas o ángeles, mientras que en su descenso al mundo material (segundo descenso del Salvador) toma carne como un vestido tangible. Lo invisible del Salvador es su revelación, la redención traída al mundo material para la futura reintegración de las simientes: el conocimiento del Padre con el mismo objetivo que el previamente logrado para los eones del Pleroma. El Nombre era el Hijo Unigénito del Padre y el Nombre proporcionado por el Salvador goza en el rito bautismal de la misma función que el Unigénito en el relato mítico gnóstico<sup>403</sup>. El Hijo o Intelecto es la forma comprensible del Padre, siempre inaccesible en su completa inefabilidad (ExtTeod 29), así como para el iniciado el Nombre adquirido es su vía de iluminación del Dios gnóstico, consecuencia última de la catequesis previa y confirmada mediante la celebración del rito.

Buena parte de los motivos que se encuentran en el EvVer se desarrollan en distintos textos valentinianos de Nag Hammadi y en las noticias de los heresiólogos, como es el caso de la importancia del Nombre como elemento salvífico tanto del plano pleromático como material<sup>404</sup>. En el EvVer el Nombre es identificado con el Hijo en unicidad con el Padre: “El nombre del Padre, empero, es el Hijo. (...) Pero el nombre es invisible porque sólo él es el secreto del Invisible”<sup>405</sup>. Desde el inicio del texto, la Palabra es identificada con el conocimiento del Padre y el Salvador e influye en el desarrollo que la revelación cristiana tiene para el valentiniano. Otra mención de la función de la toma del Nombre relacionado con la redención angélica aparece entre las redenciones de Ireneo (redenciones 3 y 4 en AH 1.21,3).

La noticia de Ireneo completa el rito mediante la unción del iniciado con óleo balsámico, siguiendo la imagen de la fragancia divina. Los ExtTeod no mencionan la práctica de la unción, aunque el “pan y aceite” (82,1) hayan sido interpretados como una referencia a la eucaristía y la unción respectivamente<sup>406</sup>. Pero ambas sustancias

---

<sup>403</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 335.

<sup>404</sup> También la fragancia espiritual aparece en EvFel 77,35-78,12.

<sup>405</sup> EvVer 38,6. Francisco García Bazán, “El ‘Nombre’ según la enseñanza del Tractatus Tripartitus (Códice de Nag Hammadi I,5) y su contexto gnóstico y hebreocristiano”, *Revista Bíblica* 50, 30 (1988): 254. Thomassen considera que ambos textos están aludiendo al mismo proceso de redención. Cfr. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 162-64.

<sup>406</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, nota 294; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 335.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

pueden referirse a la eucaristía únicamente<sup>407</sup>. Sin embargo, la posibilidad de que la comunidad a la que pertenecía el autor la celebrara tras el bautismo se desprende del extracto 80,3: “el que ha sido marcado por el sello a través del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es inabordable para toda otra potencia”. El nombre adquirido en la imposición de manos bajo esta fórmula podría, en efecto, ser el sello propiamente dicho, incluyendo o no la unción del iniciado, ya que la aplicación del unguento sobre este no se indica en ningún momento. En cambio, el EvVer contiene en primer lugar una parábola de los vasos rotos que sirve a su autor para ilustrar el papel que el sello o unción tienen para el miembro de su comunidad: “Pero aquellos a los que ha ungido [Cristo] son los perfectos. Porque los vasos llenos son los que habitualmente se untan”<sup>408</sup>. El parecido de la soteriología entre el *Evangelio de la Verdad* y los *Extractos* permite pensar que también en los ExtTeod se celebrara una unción tras la inmersión en el agua bautismal y junto a la adquisición del Nombre como símbolo de la unión con el ángel pleromático que perfecciona al iniciado. Sin embargo, frente a otras fuentes valentinianas, los ExtTeod no dan ningún protagonismo a la unción, sino que es la inmersión bautismal, su doble sentido espiritual y material y su correcta interpretación el acto en el que se concentra el rito iniciático.

#### 2.3. *Tratado Tripartito* (NHC I 5)

El TraTri presenta diferencias dogmáticas respecto a las dos fuentes anteriores, pero pertenece a la misma tradición valentiniana, sobre todo en cuanto a la cristología y soteriología, lo que va a condicionar el ritual que, como en ExpVal y ExtTeod, da el valor preeminente al bautismo. El tratado es más tardío que los anteriores y el autor se ha valido de diferentes motivos valentinianos para conformar su sistema, por lo que algunas características, como la división entre una Sabiduría inferior y otra superior, aparecen aquí, así como una particular narrativa sobre la división en tres naturalezas de la Gran Exposición, sin paralelos otras fuentes gnósticas. En la combinación de una protología triple y una soteriología como la de las otras dos fuentes estudiadas, la cristología funciona a modo de bisagra poseyendo dos naturalezas, únicamente la espiritual y la tangible.

---

<sup>407</sup> Andrew Brian McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999), 115–17.

<sup>408</sup> EvVer 25,25-27,27 sobre la parábola de los vasos rotos, que será analizada más adelante. Además de la traducción española en Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos II*, 158, que traduce ΤΩΖC (en su forma pronominal ΤΑΖC= usada en esta ocasión) como “se untan”, véase la versión inglesa de Einar Thomassen y Marvin Meyer, “The Gospel of Truth (NHC I,13; XII,2)”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer (New York: Harper San Francisco, 2006), 45: “for filled jars are usually sealed with wax”, ΝΣΕΚΟC ΓΑΡ ΕΤΜΗΖ ΝΕΤΕΦΑΟΥΤΑΖΟΥ.

# BAUTISMO

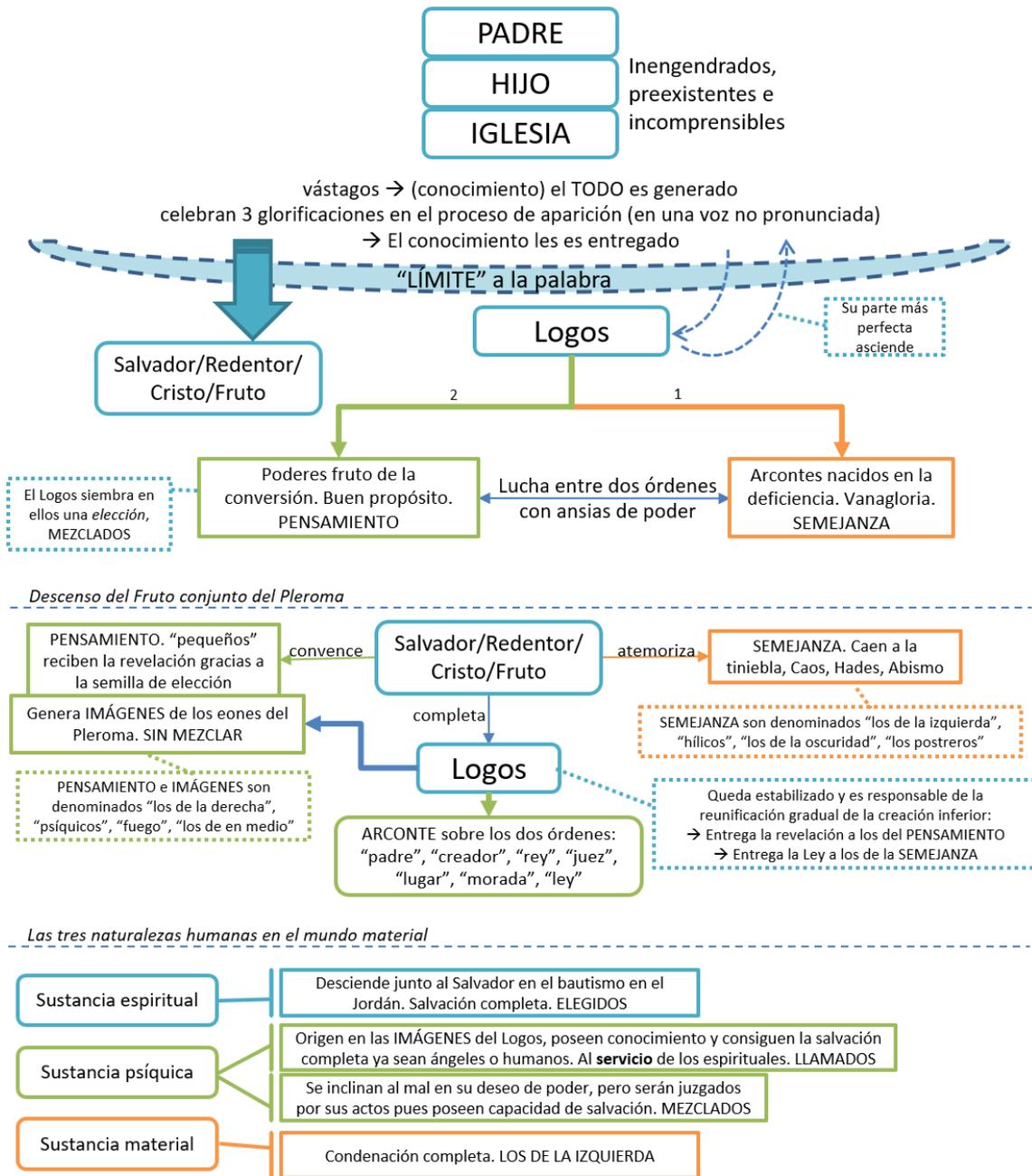


Figura 11. Tratado tripartito (NHC I 6)

Al igual que en los ExtTeod, el Nombre aparece en el TraTri en su función reveladora del Hijo a la Iglesia de los eones por parte del Padre y cuenta con una función ritual fundamental: “(...) lo mismo que el Padre siendo un Nombre único, porque es uno solo, sin embargo, es innumerable, en sus excelencias y nombres”<sup>409</sup>. También goza de un carácter secreto o invisible: “Todos ellos están en el Uno solo, que se reviste completamente de sí y por su nombre único jamás es llamado”<sup>410</sup>. Sólo a través del

<sup>409</sup> TraTri 73,15-20; también en ExtTeod 7,1.

<sup>410</sup> TraTri 66,30-40; también en ExtTeod 26.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Nombre es cognoscible el Padre. El Nombre es pues invisible, uno solo y muchos a la vez, como corresponde a la descripción del Hijo y los eones o, como se describe en este fragmento:

(...) así también el eón de la Verdad es uno solo, aunque múltiple, dándole gloria con pequeños y grandes nombres según la capacidad de cada uno para captarle; a manera de analogía, sin embargo, como una fuente, siendo lo que es, fluye formando ríos, lagos, canales y ramificaciones (...). (TraTri 74,1-10).

Como ocurría en los textos estudiados previamente, en la sección sobre el bautismo los paralelismos y citas de conceptos desarrollados en la versión del mito valentiniano que sostiene TraTri son continuos, así como la utilización de la imagen del manantial<sup>411</sup> para describir la unicidad inagotable del Padre con la multiplicidad del agua en el bautismo sobre cada uno de los iniciados. La analogía de la fuente se usa para el Padre y para el Hijo en sus correspondientes procesos emanativos para darse a conocer; en primer lugar, el Padre en la forma del Hijo, su Nombre, y en segundo lugar el Hijo en la multiplicidad de los eones del Pleroma, uno y múltiples nombres a la vez, como el agua es una en el Jordán y múltiple en cada uno de los bautismos de los iniciados, esto es, de la misma forma que en los fragmentos litúrgicos de ExpVal. La descripción del bautismo en el TraTri presenta el Nombre como el cierre del rito por el que tiene lugar la redención del iniciado:

En cuanto al bautismo que existe en el sentido propio, en el que las Totalidades descenderán y en el que serán, no hay otro bautismo aparte de este único, que es la redención en Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cuando se hace presente la confesión por la fe en estos Nombres, que son un Nombre solo, el Evangelio, una vez que han creído en lo que se les ha dicho, o sea, que son. (TraTri 127,25-128,3)

Se resume así todo un proceso complejo, que ocupa un buen fragmento del tratado dogmático: los múltiples nombres, entendidos como representación de la contrapartida pleromática de cada uno de los iniciados, son dados para la redención de éstos, que forman “la Iglesia en la carne” (125,5). Y este acontecimiento tiene lugar en el bautismo, que es la verdadera redención en la confesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La misma formulación se encuentra, como se ha visto, en los ExtTeod pero, aunque el significado del Nombre sea el mismo en su referencia protológica, el autor del TraTri no insiste en la entrega del mismo al iniciado, como se hace en los ExTeod en la descripción de la imposición de manos. Además de la descripción bautismal se insiste en el sentido espiritual del rito, de forma que la imagen ritual pudiera representar el contenido de la exégesis valentiniana acerca de la reintegración

---

<sup>411</sup> TraTri 60,10; 62,3.

de las semillas espirituales en el Pleroma. Pero es en el TraTri donde el contenido dogmático adquiere total protagonismo en una sección soteriológica completa<sup>412</sup>, mientras la descripción de la práctica es mucho más reducida.

La explicación soteriológica del *Tratado tripartito* recuerda a las tres condiciones que finalizaban la *Exposición valentiniana*: unión de Sabiduría y su pareja, unión de Jesús y Cristo y reintegración de las simientes femeninas con los ángeles masculinos. En este caso, la más extensa descripción del proceso salvífico permite establecer un orden en los acontecimientos del mito, que se inicia con la llegada del Hijo en carne, el Salvador, y su revelación a las semillas espirituales en el mundo. El Hijo comprende el paradigma salvífico en tanto que es redimido por la palabra que desciende en él y regresa al lugar de donde vino, siendo el descenso de la palabra una referencia al bautismo en el Jordán. Aquí tiene lugar la imagen de la fuente de la que manó el conocimiento del Padre, representada en el “único bautismo” contemplado en el TraTri. Es la redención del mismo Hijo como uno solo la que permite que se produzcan las redenciones múltiples de “los que recibieron al que ha recibido, han recibido también lo que estaba en él”<sup>413</sup>. La multiplicidad del Hijo en el mundo tiene la forma de las semillas fruto de la caída del Logos, es decir, los individuos espirituales, que necesitan de su contrapartida masculina:

Pues el que lo había producido [al Logos] como un eón de unidad lo impulsó a subir hacia lo que es suyo, y su pariente en el Pleroma abandonó al que llegó a ser deficiente, lo que había provenido de él bajo una forma ilusoria puesto que no le pertenece. Por lo tanto, después que lo produjo como perfecto, en realidad, lo que había producido se tornó débil como una naturaleza femenina a la que ha abandonado su masculinidad. Porque, ciertamente, de lo que era deficiente en él mismo nacieron aquellas cosas que existieron desde su pensamiento y de [su] arrogancia, por esto lo que es perfecto en él lo abandonó y se elevó hacia los que son suyos. (TraTri 77,37-78,20)

El *Tratado Tripartito* otorga además gran importancia a los cantos, que describe como himnos de los eones al Padre en tres ocasiones, marcadas por los distintos momentos de revelación del conocimiento del Padre a niveles inferiores. Los valentinianos, como el resto de las comunidades cristianas, realizarían cantos comunitarios en sus reuniones emulando los himnos que los eones ofrecen al Padre, que resulta en la emanación del Hijo, que aparece en varios textos coptos y referencias en los heresiólogos<sup>414</sup>. Esta práctica podría también ser propia de comunidades abiertas

---

<sup>412</sup> TraTri 123,1-125,24.

<sup>413</sup> TraTri 125,11.

<sup>414</sup> Einar Thomassen, “Going to Church with the Valentinians”, en *Practicing Gnosis. Essays in Honour of Birger A. Pearson* (Leiden: Brill, 2013), 186. Menciones de salmos de grupos “gnósticos” se encuentran en el fragmento muratoriano 81-85; Tert., *De carne* 17,1; 20,3; Ref. 6.37,7. Sobre los himnos de los eones, Iren. AH 1.2,6; Ref. 6.32,1; TraTri 68,22-36; 121,25-38.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

a la integración de individuos no plenamente iniciados en la doctrina valentiniana. TraTri da tanta importancia a la función de los psíquicos como aquellos que se alegran ante la cámara nupcial y cumplen su función dentro del proceso soteriológico de los espirituales, que es posible que su propio contexto social promoviera la integración de los psíquicos en la antropología con un sentido más positivo que en otras fuentes valentinianas y gnósticas en general<sup>415</sup>.

TraTri describe la reintegración del proceso emanativo del Padre de forma escalonada, hacia abajo: desde la emanación del Hijo, los eones, la caída de Sabiduría (Logos), la formación del cosmos de los poderes de la derecha y de la izquierda, hasta el descenso del Salvador. A partir de este momento la revelación permite a los creyentes adquirir el conocimiento necesario cuando se inicia la reversión en forma de ascenso, reintegración de la Iglesia espiritual de la carne al silencio<sup>416</sup>, “por esto se la denomina la redención de los ángeles del Padre”<sup>417</sup>. El bautismo es descrito mediante la confirmación anunciada de los eones por parte del Hijo<sup>418</sup>, “la confirmación de la verdad”, por lo que es en el rito donde tiene lugar esa misma confirmación de los eones, pero en el plano mundano, es decir, la Iglesia espiritual en el mundo.

El bautismo, pues, que hemos previamente mencionado se denomina «vestido» de los que no se despojan de él’, porque los que lo revestirán y los que han recibido la redención lo llevan. Y se lo llama «la confirmación infalible de la verdad»; inflexible e incommovible, comprende a los que, en tanto que lo comprenden, han recibido la (restauración). Se le llama «silencio» a causa de la quietud y la tranquilidad. También se le llama «cámara nupcial» [ΝΥΦΕΛΕΤ], por el acuerdo y la inseparabilidad de los que [han] conocido, porque lo han conocido. (Trat. Trip. 128.20-36)

El hecho de que el bautismo sea también denominado “cámara nupcial” tiene que ver con la situación del tercer eón de poder espiritual, que había sido previamente definido con ese término (122,20). También es una referencia al Pleroma y a los eones que se encuentran en él, dado que la Iglesia espiritual no es otra cosa que la imagen de la multiplicidad de los nombres del Pleroma. En el TraTri esta expresión aparece sólo como epíteto del bautismo junto con otros (vestido, confirmación, restauración, silencio, luz) en referencia a los hechos ocurridos o característicos del Pleroma. Por último, la cámara nupcial sólo se menciona al final del texto, muy fragmentario, en la descripción del fin de los tiempos y la restauración final, siendo por lo tanto también una metáfora del Pleroma como lugar de reintegración de las almas de los creyentes.

---

<sup>415</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 188; Thomassen, “Saved by Nature?”, 149.

<sup>416</sup> TraTri 124,25.

<sup>417</sup> TraTri 125,20.

<sup>418</sup> TraTri a lo largo de las páginas 85 y 86.

La descripción del bautismo en el *Tratado tripartito* difiere de la polémica sobre el “segundo” bautismo de los fragmentos litúrgicos, en los que se niega la existencia de otro bautismo diferente al practicado por los espirituales. Pero esta diferencia de tono se debe a que TraTri es un texto catequético, descriptivo del sistema protológico y soteriológico<sup>419</sup>, ofreciendo una descripción del dogma que está detrás del rito, más profundo que la mera descripción de este que ofrecen los fragmentos de la ExpVal. En este caso, la negación de un posible segundo bautismo plausible en la narrativa de los fragmentos litúrgicos viene dada por su función última: el bautismo, entiende el autor del texto, es un acto representativo de la redención, un auténtico hecho soteriológico. El autor es heredero de una descripción de la divinidad inefable similar al modelo monista presente en *Ref.* 6.29-35 y, en último término, del EvVer. La mención del Silencio, por ejemplo, no está individualizada, sino que es meramente un estado o cualidad en el que se encuentran el Padre como divinidad última y el Hijo como su articulación<sup>420</sup>. En otros relatos valentinianos, Silencio constituía la tercera persona de la trinidad como pareja del Padre; pero en el modelo monista del TraTri, Iglesia es el siguiente paso en la emanación del Padre, que configura a su progenie eónica y sitúa el paradigma de las semillas espirituales en el mundo material. Por otro lado, el proceso de descenso del Logos (Sabiduría) en el TraTri provoca la generación de una Iglesia espiritual en la materia, que se diferencia de los poderes “de la derecha” y “de la izquierda”. La identificación elegidos-derecha y llamados-izquierda de ExtTeod 23.3 y 39 se rompe al ser desgajada de esta dicotomía la naturaleza espiritual, que en el TraTri sigue siendo denominada de “los elegidos” 122,12-32, pero queda por encima de la derecha y la izquierda. Para este autor, el bautismo no es un paso de la derecha a la izquierda, como en los fragmentos litúrgicos, porque aquí estos términos se corresponden con psíquicos y materiales en la antropología tripartita, que no sólo está plenamente desarrollada, sino que supone un tema tan importante en el texto que el autor se ve en la necesidad de profundizar en él: “En cuanto a lo que tiene que ver con los de la llamada, porque así son denominados los de la derecha, es necesario de nuevo volver a hablar de ellos y no nos sería beneficioso olvidarlos”<sup>421</sup>.

El bautismo se describe mediante la terminología monística del Padre y el Hijo coincidiendo en sus capacidades<sup>422</sup>, no como un proceso de transformación en la vida del iniciado. Esta diferencia estilística condiciona el trabajo comparativo, pero asimismo completa la comprensión subyacente del rito desde el punto de vista

---

<sup>419</sup> TraTri 66,12.

<sup>420</sup> TraTri, 55,36.

<sup>421</sup> TraTri 130,5-10.

<sup>422</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 184.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

filosófico. La forma en que las consecuencias del rito son entendidas por cada autor de los textos dificulta una comparación entre las expresiones, si bien la práctica en sí misma en el TraTri está unificando dos modelos soteriológicos: uno más antiguo, probablemente relacionado con el EvVer, y otro que sigue los ExtTeod y los fragmentos litúrgicos de la ExpVal. El primero condiciona la descripción paralela de la emanación del Padre en los eones de la Iglesia a través del Hijo con las características del bautismo, pero el segundo establece la relación entre las semillas femeninas y masculinas en los planos material y supraceleste, respectivamente. De esta manera, el autor del TraTri está unificando dos consecuencias de la interpretación de la liturgia: el hecho de que no se contemple un segundo bautismo tiene que ver con la retórica del paralelo con el proceso pleromático que el autor está configurando en el TraTri. A pesar de que el autor es heredero de varias interpretaciones que intenta unificar, en la interpretación del bautismo prima el significado redentor y completo, antes que el práctico y por fases, que dominaba en los fragmentos litúrgicos.

En el bautismo tiene lugar la completa reintegración del sistema protológico en conjunto, pues el rito representa el proceso escatológico general de forma individual en la persona del iniciado. En el primer modelo, todo el proceso iniciado desde la primera emanación de los eones, la caída del Logos, la creación para la formación de este y los demás eones – junto con la Iglesia espiritual en la materia – se completa en el momento que tiene lugar en el bautismo, que en el TraTri se sitúa en el acto de dar el Nombre a través del Hijo (a los creyentes y a los eones del Pleroma) de forma simultánea. La inefabilidad del Padre se alcanza en el paralelismo de la descripción del Inefable con las características del bautismo. No se trata, como en los fragmentos litúrgicos de ExpVal, de dos momentos de salvación que se corresponderían con el primer bautismo en el mundo y un segundo bautismo en el momento escatológico. Sin embargo, la permanencia de este tipo de comprensión inmediata de la redención de los eones y los iniciados es sólo perceptible en el EvVer. Éste carece de un desarrollo mitológico sobre los ángeles que acompañan al Salvador y que aparece en otros sistemas valentinianos, por lo que los ángeles no intervienen en la reintegración de los creyentes en el Padre inefable. Pero este modelo podría haber mutado ya en la segunda generación de autores de la corriente valentiniana, teniendo en cuenta las fuentes utilizadas por Ireneo y los ExtTeod proporcionados por Clemente, en cuyas especulaciones ya se integre la función soteriológica de los ángeles<sup>423</sup>.

Una vez desarrollada la idea de la preexistencia de los ángeles pleromáticos por debajo del Pleroma de los eones, el desarrollo de una salvación “escalonada” iría después dando lugar a la teoría de las tres naturalezas o, incluso, la predestinación de

---

<sup>423</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 115-116 señala que en los fragmentos conservados de Heracleón no aparece tampoco la noción de estos ángeles que acompañan al Salvador en el Pleroma.

los espirituales, si es que este concepto llegó a ser desarrollado verdaderamente<sup>424</sup>. En este sentido, la redención de los valentinianos en el Pleroma puede tener lugar en el bautismo de forma inmediata y completa (el primer modelo valentiniano que el autor del TraTri tiene en cuenta) o de forma preliminar e incompleta (los fragmentos litúrgicos y la descripción del proceso soteriológico del TraTri).

## 2.4. La imagen de la Cruz

El bautismo de agua valentiniano refleja el movimiento paradigmático de descenso y ascenso del Salvador en el mundo: su descenso revelador del Padre a las eones del Pleroma y luego en el bautismo en el Jordán, y como ascenso la reintegración de la Iglesia espiritual en el Padre. El bautismo físico del iniciado supone así el momento bisagra entre ambos movimientos. La imagen del Hijo en el bautismo está también relacionada con el Límite, motivo muy extendido en las fuentes como separación entre el Pleroma y las partes imperfectas de la providencia, esto es, los poderes cósmicos y el mundo material<sup>425</sup>. En estos tres textos, el Límite forma la barrera que sólo puede atravesar el Hijo/Jesús/Nombre (según cada uno de los textos). La diferenciación entre los términos depende más del momento narrativo que de su naturaleza. El Hijo del Padre, en el plano más elevado del Pleroma, es descrito como Nombre, que se adquiere en el bautismo como fue bautizado Jesús (espiritual) en su descenso al mundo material.

“La cruz es el signo del Límite en el Pleroma, porque separa a los infieles, como el Límite separa el mundo del Pleroma. Por eso también Jesús, portando mediante el signo la simiente sobre sus hombros, las introduce en el Pleroma. Pues Jesús es llamado ‘hombros de la simiente’; el Cristo, en cambio, se dice cabeza.” (ExcTeod 42)

“Pero el Hijo en el que el Todo se complace, se colocó entre ellos como un vestido, por el que dio la perfección al deficiente y dio confirmación a los perfectos, el que es llamado propiamente “Salvador” y “el Redentor”, “el Complaciente” y “el Amado”, “aquel al que las oraciones han sido ofrecidas”, “el Cristo” y “la luz de los elegidos.” (TraTri 87.1-10)

La relación entre el Hijo y el Límite es directa. Como en la imagen descrita por Teódoto, el Límite supone la forma del travesaño de la Cruz mientras el Hijo, en su distinción doceta entre Cristo y Jesús, forma las partes superior e inferior de la Cruz, respectivamente<sup>426</sup>. Como “sumo sacerdote” que puede entrar en la cámara nupcial, como Nombre que permite el ascenso y como “descenso que es asimismo ascenso”, el Límite y el Cristo valentinianos representan el efecto recibido en el bautismo.

<sup>424</sup> Thomassen, “Saved by Nature?”, 142.

<sup>425</sup> Thomassen, “Temple and Sacerdotal Imagery”, 375; 384.

<sup>426</sup> Cfr. David Brakke, “The Body as/at the Boundary of Gnosis”, *Journal of Early Christian Studies* 17, 2 (2009): 211.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Si bien las funciones de Cristo como redentor de la simiente espiritual son claras, las funciones del Límite debieron ser motivo de discusión entre distintos autores valentinianos. Así es el caso en ExpVal, donde al Límite se le otorgan cuatro funciones (separar, confirmar, dar forma y engendrar sustancia) e inmediatamente después se critica que algunos le otorguen solamente las funciones de separar y confirmar. De hecho, estas dos funciones son las del Límite de la Gran Exposición sobre Ptolomeo de Ireneo<sup>427</sup> y, por otro lado, el documento valentiniano al que se refiere Ref. 6.29-36 describe tres nombres: Límite, Partícipe y Cruz<sup>428</sup>. La relación entre la función de confirmación del Límite celebrada en el bautismo se hace más compleja en la asimilación de esta figura con la del Cristo-Jesús, que también separa las semillas espirituales de las deficientes, fruto de Sabiduría. La identificación del Límite y el Hijo en sus funciones en la frontera del Pleroma podrían solucionar la relación entre la pareja de Sofía y el Límite en ExpVal, así como las dos funciones de dar forma y crear sustancia, que lleva a cabo el Cristo hijo de Sabiduría con las pasiones de ésta.

De hecho, la soteriología se completa con las tres condiciones a cumplirse en la sección final de ExpVal: Sabiduría con el Límite en su relación con el Salvador (el travesaño en sus caras inferior y superior), Jesús con Cristo (la cabeza y el cuerpo de la cruz) y las simientes masculinas con las femeninas, vinculadas gracias a la flecha entre estos dos últimos. El bautismo cumple las funciones del Límite en el iniciado a través de la línea vertical trazada por el Cristo-Jesús que desciende y asciende entre el mundo inferior y el Pleroma. La imagen subyacente a las funciones del bautismo en estos tres textos debe ser completada tanto de forma vertical como horizontal. Es el estado “horizontal” sobre los hombros de Jesús, como decían los extractos, lo que sostiene una salvación en dos estadios, de forma individual en el bautismo y de forma comunitaria como Iglesia espiritual, imagen del Pleroma que inicia el proceso de ascensión del TraTri para llegar finalmente a la redención de los mismos eones del Pleroma.

### 3. LA UNCIÓN

Algunas de las fuentes anteriores también incluyen la unción, pero la importancia otorgada a la inmersión bautismal sitúa este rito en un segundo plano. En el TraTri la unción no se menciona, aunque pudiera celebrarse al final del bautismo como culminación del acto, como sucede en algunas de las redenciones de Ireneo (AH 1.21). Respecto a estas, si continuamos la reconstrucción de las redenciones

---

<sup>427</sup> Ireneo, AH 1.2.2. Al Límite se le dan más epítetos en una variante del mito que Ireneo narra inmediatamente después en 2,4: “A este Límite le denominan también Cruz, Redentor, Emancipador, Limitador, Reintegrador”.

<sup>428</sup> Ref. 6.34.6. Cfr. Montserrat Torrents llamando la atención sobre el parecido de dos de las funciones con Ireneo, AH 1.2,4 pero la de “Partícipe” no está presente en los sistemas valentinianos de Ireneo: Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 147, nota 336.

inicialmente numeradas como 2, 3 y 4, todas las conocidas por Ireneo incluirían la unción al final del rito, a excepción de la limitada noticia que menciona la cámara nupcial (1). Por su parte, la fuente principal de los ExtTeod no incluye mención alguna a la unción, aunque se lee:

“El pan y el aceite son santificados por la potencia del nombre de Dios. En apariencia son los mismos, tal como fueron tomados, pero por la potencia han sido transformados en una potencia espiritual. Igualmente el agua, al hacerse exorcismo y bautismo, no solamente contiene el elemento inferior, sino que adquiere también santificación.” (ExtTeod 82)

Resulta interesante leer el extracto completo también por la referencia al exorcismo que contempla su autor, vinculado al acto de inmersión bautismal. Algunos investigadores han interpretado la mención del aceite como una referencia a la unción<sup>429</sup>, concluyendo de esta manera que las tres formas más habituales de la práctica ritual cristiana y valentiniana confluyen en el mismo fragmento: bautismo, unción y eucaristía. Sin embargo, la relación de la fuente principal de los ExtTeod con otras fuentes ha demostrado que se le daba una importancia mucho mayor al acto bautismal que a la unción, lo que hace que no sea necesario atribuir esta práctica a la fuente cuyos fragmentos copió Clemente, de forma similar a las que se describen en el TraTri<sup>430</sup>. Esta mención puede estar haciendo referencia a la eucaristía y al uso del aceite en el pan, uso atestiguado en el cristianismo de los primeros siglos y propio del mundo mediterráneo, como indica McGowan<sup>431</sup>, por lo que estudiaremos este fragmento en el capítulo correspondiente. En caso de existir una referencia en los ExtTeod a la unción<sup>432</sup>, podría verse en la interpretación doble del bautismo presente en el fragmento anterior (81), donde se diferencia entre el bautismo sensible por el agua y el inteligible por el espíritu. Sin embargo, la presencia de la unción como un acto separado del bautismo – aunque dentro de la misma función ritual – no puede afirmarse por completo en los ExtTeod ni en el TraTri.

En todas las estas noticias se da mayor importancia al uso del agua, con o sin unción posterior. La única excepción es la del fragmento *Sobre la unción* que acompaña a ExpVal, que llama la atención por situarse el primero de los cinco fragmentos litúrgicos, antes del bautismo y la eucaristía:

---

<sup>429</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 389, nota 294; Françoise Sagnard, ed., *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. Texte grec. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard* (Paris: Éditions du Cerf, 1948), 207 nota 2 sobre ExtTeod 82,1.

<sup>430</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 336.

<sup>431</sup> McGowan, *Ascetic Eucharists*, 115-117. Cfr. Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms”, 198.

<sup>432</sup> Leeper, “From Alexandria to Rome”: 9.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

[...] según [...] el tipo de [...] verlo. Es apropiado ahora que envíes a tu hijo [Jesús], el Cristo, y que él nos unja para que podamos pisotear la cabeza de las [serpientes], [las cabezas] de los escorpiones y [toda] la potencia del diablo, ya que él es el pastor de [las simientes]; por él te [hemos conocido]. Y te [glorificamos: ¡Gloria] a ti, Padre en el [Hijo, Padre] en el Hijo, Padre [en la Iglesia] santa [y en los ángeles] santos! Desde ahora él habita [para siempre en] la eternidad de los eones, para siempre hasta los eones [inescrutables] de los eones. Amén. (*Sobre la unción* NHC XI 40,1-29)<sup>433</sup>

El inicio del fragmento, que presentaría la liturgia, se ha perdido, pero se conserva a la altura de la solicitud por parte de los participantes en el rito de ayuda a Cristo en referencia a su función pleromática, en tanto que descendido en el cuerpo de Jesús y revelador de la verdad a las simientes en el mundo. De nuevo, el fragmento litúrgico sigue paso por paso la protología de ExpVal, justo cuando el tratado había terminado explicando los tres pasos de la escatología, en la que la reunión de Jesús y Cristo era el segundo de ellos. Las simientes son los espirituales en el mundo, aún pendientes de su reunificación con el ángel pleromático que les espera como tercer paso de la escatología. Sigue una doxología que celebra la unción recibida y los poderes que ésta confiere: la superación de la influencia diabólica sobre el iniciado, que ahora podrá celebrar definitivamente los siguientes pasos de la iniciación a salvo. La función exorcista de esta unción parece clara, ya que las referencias se limitan al plano material, al que el cuerpo del iniciado le ata mientras no celebre el resto del acto ritual, el cual ya redimirá definitivamente su espíritu de este estado de imperfección impropio de él.

El exorcismo del iniciado previo al bautismo se conoce en la tradición cristiana de los primeros siglos<sup>434</sup>, también en las fuentes gnósticas. Los ejemplos más claros y antiguos se encuentran en los ExtTeod (83-84), donde se advierte del peligro de no ir al bautismo con la preparación adecuada y que el iniciado esté acompañado de “espíritus inmundos” que impiden la correcta realización del rito. Las medidas exorcistas que mencionan los ExtTeod, sin embargo, no incluyen la unción: “Por esta razón existen ayunos, súplicas, plegarias, imposiciones de manos, genuflexiones” (84). La unción pre bautismal estaría atestiguada en fuentes posteriores de la gran Iglesia<sup>435</sup>, no aparece en ninguna fuente valentiniana<sup>436</sup> y este caso resulta excepcional. Además, en contraste con las fuentes estudiadas anteriormente, es difícil extraer de estos fragmentos litúrgicos que se celebrara también una unción post bautismal. Aunque no es posible datar el

---

<sup>433</sup> Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 265.

<sup>434</sup> Cfr. Leeper, “From Alexandria to Rome”, 6-7. Más proclives a una interpretación apotropaica del fragmento son: Lundhaug, “Evidence of ‘Valentinian’ Ritual Practice?”, 227; Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms”, 197.

<sup>435</sup> Joseph G. Mueller, “Post-Baptismal Chrismation in Second-Century Syria: A Reconsideration of the Evidence”, *Journal of Theological Studies* 57, 1 (2006): 79.

<sup>436</sup> Cfr. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 357.

tratado y sus fragmentos<sup>437</sup>, es cierto que ExpVal incluye información bastante antigua de la tradición valentiniana, como es la creación de Salvador como hijo de Sabiduría sin necesidad de que ésta se desdoble. Pero la reutilización de fuentes es continua en los tratados gnósticos<sup>438</sup>, por lo que la presencia de este contenido dogmático no implica una datación temprana, sino que puede deberse a una reutilización de materiales que han podido ser incluidos con el objetivo de justificar una liturgia propia.

Las fuentes anteriores daban gran importancia al bautismo como rito clave de salvación. No era, sin embargo, un gesto ritual único, sino que venía acompañado de cantos, eucaristía bautismal (*Sobre la eucaristía A*), exorcismos y, a veces, la unción, que estudiaremos aquí.

De las redenciones de Ireneo, una de ellas rechazaba el bautismo y mantenía en exclusiva la unción (AH 1.21,4 R5). Sin embargo, como ya se apuntó, el rechazo del bautismo no está atestiguado en las fuentes valentinianas y esta redención podría ser una elaboración propia de Ireneo, fruto de su intención polémica, estar incompleta o suponer una excepción como la que presenta la unción pre bautismal que acompaña a ExpVal. También la última de las redenciones (R7) incluía exclusivamente una unción del agonizante, pero al ser desprovista de la función iniciática de la redención, la falta de la mención a un bautismo previo no resulta llamativa. Sin embargo, otras fuentes coinciden en la ausencia de mención del bautismo mientras insisten en la importancia de la unción: el EvVer (NHC I 3; XIII 2) y dos inscripciones halladas en Roma.

En *Evangelio de la verdad* (EvVer) la unción es por Cristo a los perfectos, identificados como los vasos que han recibido el “sello”. La unción por Cristo viene de la mano de la revelación ejercida por el Intelecto en el pensamiento valentiniano, la verdad sobre el Padre que llega a las simientes (36,36) en el mundo y las llena, haciendo a los iniciados dignos de ser ungidos mientras para otros vasos, que no han sido llenados de la revelación verdadera, ningún sello será efectivo. La función del Cristo es la de ungir a sus simientes y restituirlos al lugar al que pertenecen (41,15), el reposo. El final de la iniciación a la que hace referencia el EvVer coincide con las enseñanzas de la corriente valentiniana en la naturaleza especial de quienes poseen el conocimiento del Padre, metáforas como la de los vasos que aparece también en el EvFel (63,5-11) y la presencia de la unción como símbolo de la perfección del iniciado. La imagen de la cabeza a la altura de las emanaciones pleromáticas recuerda a la metáfora de la

---

<sup>437</sup> Para una propuesta muy temprana, del año 170, cfr. Mahé, “Exposé du mythe valentinien”, 1512. La datación de finales del siglo II y principios del III es más común en la historiografía, cfr. Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 271.

<sup>438</sup> El mejor ejemplo es TraTri, con motivos muy antiguos y datación muy tardía. Cfr. Introducción.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

Cruz/Límite de ExtTeod 42, en la que además participan “con sus besos” (41,28-32), lo que podría aludir al beso ritual en la boca del iniciado<sup>439</sup>.

El EvVer es uno de los textos gnósticos más cercanos a la doctrina original de Valentín y se ha propuesto que ésta pudiera ser una obra suya. EvVer puede estar incompleto o simplemente puede suceder que el autor haya concedido una mayor importancia a la unción, considerando irrelevante la mención al bautismo. De hecho, el texto no menciona ninguna otra práctica litúrgica y se refiere a la unción solo a propósito de una de las metáforas para ilustrar las enseñanzas valentinianas, la de los vasos perfectos e imperfectos.

Por otro lado, dos inscripciones halladas en la Via Latina en Roma se han relacionado con la gnosis valentiniana, ofreciendo información sobre la unción. Se datan la primera a mediados del siglo II y la segunda a finales de éste o principios del III. Ambas contienen términos que aluden a la *cámara nupcial* (παστῶν, νυμφῶνα respectivamente), pero el resto del lenguaje y contenido es diferente.

La primera apunta al uso ritual de la expresión en el contexto de celebración de algún acto litúrgico, probablemente bautismal. Los “hermanos” celebran en las cámaras nupciales baños y banquetes y entonan himnos al Padre y al Hijo, actividades todas ellas presentes en las fuentes valentinianas, especialmente en el momento de entrega de conocimiento a los eones del Pleroma a través del Hijo (TraTri 62,28-66,30). Aunque una lectura literal del texto lleva a pensar en el uso litúrgico del himno, primero celebrando el bautismo y luego la eucaristía o banquete posterior acompañado de ellos<sup>440</sup>, es posible que se refiera al plano divino y no a rituales de carácter material. Los miembros del grupo que recitaran este himno harían referencia a la escatología valentiniana de unión de los “hermanos”: los eones o los individuos espirituales (no queda claro en la inscripción) en las cámaras nupciales, es decir, el Pleroma, como se puede constatar en otras fuentes. La celebración de esta unión tendría lugar mediante un banquete comunitario y la entonación de himnos. Pero la realización material a la que el texto podría estar refiriéndose no se aplicaría tanto a un acto litúrgico de bautismo como a una celebración más rutinaria, quizá eucarística, por parte de los miembros del grupo. En ella se haría referencia a todo el proceso escatológico, pero no ofrecería la descripción de un acto litúrgico.

To my bath, the brothers of the bridal chamber carry the torches,  
[here] in our halls, they hunger for the [true] banquets,  
Even while praising the Father and glorifying the Son.

---

<sup>439</sup> Turner, “Ritual in Gnosticism”, 99; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 348.

<sup>440</sup> *Ibid.*, 351.

## UNCIÓN

There [with the Father and the Son] is the only spring and source of truth.<sup>441</sup>

La segunda inscripción es de carácter funerario y está dedicada a una tal Flavia Sophé en forma de himno que aclama su entrada en la cámara nupcial y su unción “en el baño de Cristo”. Snyder ha estudiado esta inscripción en comparación con otras similares en cuanto a contexto histórico y religioso, confirmando su carácter. Propone esta reconstrucción y traducción:

(frontal) Longing for the Father's light, my sister and spouse, Sophe,  
Anointed in the bath of Christ with ointment imperishable, holy,  
You were eager to see the divine faces of the Aeons,  
The great angel of the Great Council, the true Son.  
Entering the bridal chamber and ascending, incorruptible, to the bridal  
bed of the Father . . . you were crowned . . .

(posterior) No common end of life had she, this one who died;  
She perished and yet lives, and sees truly imperishable light.  
She lives among the living, but has died to those who are truly dead.  
Earth, why do you marvel at this sort of body? Are you frightened?<sup>442</sup>

El texto recuerda a la noticia de la unción de los agonizantes que Ireneo presentaba como la última de las redenciones (AH 1.21,5), aunque con diferencias: la redención descrita por Ireneo carece de lenguaje nupcial<sup>443</sup> y las fórmulas de paso a través del Demiurgo no aparecen en la inscripción. La razón de esta diferencia se entiende bien: la redención 7, como se ha visto, describe el paso del iniciado por los cielos planetarios, finalizando en la solicitud de ayuda a Sabiduría. En la inscripción se describe la reintegración de Flavia Sophé en el Pleroma mediante el lenguaje nupcial común a otras fuentes valentinianas. De encontrar algún paralelo entre las redenciones de Ireneo, la más plausible sería la conservada en medio de la noticia de los marcosianos (AH 1.13,6), pues se refieren al mismo momento del ascenso espiritual del iniciado. El uso del lenguaje nupcial en la inscripción celebra la reunión de Flavia Sophé con el Padre, y muy probablemente con su ángel pleromático, aunque la brevedad de la inscripción no incluya este motivo.

La unción en Cristo que se atribuye a Flavia pudo haber tenido lugar no sólo justo antes de su muerte, sino en algún momento anterior en un rito iniciático dentro de la comunidad valentiniana a la que perteneciera. Este rito, que culminaría en la unción, le otorgaba así la capacidad de reintegrarse con el Padre en la cámara nupcial y, como se describe en el reverso de su epitafio, admirar la luz inefable y ser inmortal

---

<sup>441</sup> CIG 4:9595a en Snyder, “A Second-Century Christian Inscription”: 191.

<sup>442</sup> Catalogada como NCE 156 en la colección de los Museos Capitolinos. Cfr. la traducción de Snyder, “The Discovery and Interpretation”: 27-28.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 52.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

mientras su cuerpo material perece en el mundo. Además de la mención a la unción, los “baños de Cristo” podrían estar aludiendo a alguna práctica bautismal, unificando de esta manera los dos actos en un mismo ritual iniciático. Se dice que Sophé estaba deseosa de experimentar la reunificación con el Padre, lo que presupone una formación catequética previa, que la hubiera hecho capaz de entender el ascenso.

El lenguaje utilizado, que pone en paralelo el rito funerario con el nupcial, está presente en algunas fuentes coptas de la corriente valentiniana, sobre todo en el *Evangelio de Felipe*.

#### 3.1. La unción y la cámara nupcial

El paradigma soteriológico valentiniano se encontraba en la reunión de lo masculino y lo femenino: Sabiduría lapsa con el Padre en el Pleroma, las simientes femeninas en el mundo con sus ángeles masculinos, etc. Ello explica el uso de la imagen de la cámara nupcial. El término, en griego (*nymfón, koitón, pastos*)<sup>444</sup> o en copto (**ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ**) está presente en algunas fuentes coptas, todas más o menos vinculadas con la corriente valentiniana<sup>445</sup>:

Cámara nupcial			
<i>Tratado Tripartito</i>	122,17	122,24	128,19
	128,34	135,31	138,12
<i>Evangelio de Felipe</i>	65, 12	67,5	67, 16
	67, 30	69,1	69,25
	69,37	70,19-23	70,33
	71,10-12	71,21-22	74, 23
	76,4	82,18	82,24
	84,23	85,2	85,33
	86,5		
<i>Evangelio de Tomás</i>	log. 75	104	
<i>Diálogo del Salvador</i>	138,2		
Ireneo, AH 1	7,1	13,6	21,3
Extractos de Teódoto	64	65	68
<i>Segundo Tratado del Gran Set</i>	57,17		
<i>Exposición sobre el alma</i>	132,14	132,25	132,27
<i>Enseñanza autorizada</i>	32,6		

Figura 12. La cámara nupcial en las fuentes

<sup>444</sup> El uso de los términos en copto o griego es indistinto en casi todas las fuentes. En el caso del EvFel, el uso de cada uno de ellos se concentra en algunas secciones: *koitón*, aparece entre 69,1 y 71,12, mientras *pastos* lo hace entre 84,23 y 85,33; *nymfón* aparece en las demás. Cfr. Martha Lee Turner, *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection* (E.J. Brill, 1996), 201-203. También los considera sinónimos Schenke, *Das Phillipus-Evangelium*, 506.

<sup>445</sup> Las escasas menciones en EnAut y ExAl son fruto de la influencia valentiniana en el sincretismo filosófico, según Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos I*, 490, nota 13. Por otro lado, el *Segundo tratado del gran Set* no es propiamente valentiniano, pero su soteriología se ha visto profundamente influida por esta corriente, así como su lenguaje. Cfr. Painchaud, “Deuxième traité du Grand Seth”, 1115.

La cámara nupcial aparece en todos estos textos aplicada al Pleroma en un contexto didáctico sobre la soteriología, por la que el alma de los espirituales o el paradigma soteriológico que comprenden Sabiduría y el Salvador se integra en su origen divino. La metáfora utiliza el lenguaje nupcial con el objetivo de ahondar en la ley de los conyugios valentiniana, por la que la perfección se encuentra en un estado de unión masculino-femenina de los eones traicionada por Sabiduría cuando efectúa su pasión. La cámara nupcial es también el nombre con el que se identifica la práctica sacramental por antonomasia de los valentinianos. Como se observa en Ireneo, el término para referirse a las prácticas bautismales entre valentinianos era el de redención, pero a él se vinculaba en ocasiones el de la cámara nupcial<sup>446</sup>.

La mitad de las menciones a la cámara nupcial se concentran en el *Evangelio de Felipe*, que es la fuente principal sobre la liturgia valentiniana, conteniendo la base dogmática que sustenta la soteriología y una interpretación de la cámara nupcial. Numerosos estudios se han llevado a cabo sobre el EvFel en relación con la liturgia<sup>447</sup>, siendo la cuestión que mayor debate suscita la posibilidad de que la cámara nupcial descrita en este texto conllevara en efecto una práctica sexual o matrimonial<sup>448</sup>. Los primeros estudios siguen el relato heresiológico y, en particular, la mención en Clemente de Alejandría de una forma de matrimonio ascético entre los valentinianos<sup>449</sup>, pero hoy hay acuerdo en que el rito de la cámara nupcial tiene un sentido soteriológico, espiritual, acorde con los demás ritos valentinianos, y no constituye un sacramento distinto al bautismo o la redención<sup>450</sup>.

---

<sup>446</sup> Iren. AH 1.21,3.

<sup>447</sup> Jorunn Jacobsen Buckley y Deirdre Joy Good, "Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip", *Journal of Early Christian Studies* 5, 1 (1997): 1-19; Buckley, "A Cult-Mystery": 569-581; Ménard, *L'Évangile selon Philippe*; Isenberg, "The Gospel According to Philip", 131-217; Pagels, "Ritual in the Gospel of Philip": 280-292; Turner, *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*; Martha Lee Turner, "On the Coherence of the Gospel According to Philip", en *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* (Leiden: Brill, 1997), 223-50.

<sup>448</sup> La cámara nupcial sería un espacio concreto para el rito del matrimonio espiritual, cfr. Foster, "The Gospel of Philip": 420; DeConick, "The True Mysteries: 225-261; Grant, "The Mystery of Marriage": 129-140; April D. DeConick, "The Great Mystery of Marriage": 307-342; DeConick, April D. "Conceiving Spirits. The Mystery of Valentinian Sex", en *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, ed. por Wouter J. Hanegraaff y Jeffrey J. Kripal (Leiden: Brill, 2008), 43; Iricinschi, "If You Got It, Flaunt It", 270.

<sup>449</sup> *Strom.* 3.1,1; 3.4,29.

<sup>450</sup> Las últimas publicaciones han ido abandonando la interpretación sexual: Marcos Sánchez, Mar. "La voz y el silencio: el poder profético de las mujeres en el cristianismo antiguo", en *L'endevinació al món clàssic*, ed. por María Luisa Sánchez León (Palma: Obra Social Sa Nostra, 2007), 218; Louis Painchaud, "Évangile selon Philippe", en *Écrits gnostiques*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 339. Para una relación entre la cámara nupcial y las redenciones de Ireneo, cfr. Denzey Lewis, "Apolypsis as Ritual", 525-561; Cosentino, *Il battesimo gnostico*, 167-183.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

El EvFel se caracteriza por un uso continuado de metáforas para ilustrar sus enseñanzas, metáforas que van cambiando a lo largo del discurso, aunque se refieran a los mismos conceptos. Por ejemplo, el soplo de los vasos recuerda a los de otras fuentes valentinianas<sup>451</sup>, así como los de la derecha e izquierda en referencia a la separación entre naturalezas humanas<sup>452</sup>. Pero otras metáforas son propias de este autor, como la de los hebreos y los cristianos. Todo ello para ilustrar la dualidad de la naturaleza humana que pueden o no verse afectadas por la salvación adquirida en el rito de la cámara nupcial. En segundo lugar, llama la atención la prevalencia del acto de la unción por encima del bautismo, como se dice expresamente (74,13), mientras que en el resto de las fuentes valentinianas su función tan sólo era destacada respecto a la inmersión bautismal que suponía el acto central. El EvFel, además, aporta una amplia explicación de por qué esto es así.

El autor describe así los sacramentos: “El Señor hizo todo en un misterio, un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial” (67,27-30)<sup>453</sup>. La frase ha sido interpretada como una enumeración de prácticas o fases de un mismo rito que finalizara en la celebración de la cámara nupcial<sup>454</sup>. Analizaremos aquí cada una de las prácticas litúrgicas descritas por el autor con el objetivo de dilucidar la soteriología sobre la que se sustenta el EvFel y poder reconstruir la práctica sacramental de la cámara nupcial presente en el texto.

El bautismo se presenta como inferior a la unción, pero necesario. Además, como en otras fuentes valentinianas, el bautismo sin conocimiento no es suficiente, por lo que el iniciado debe recibir el nombre por el Espíritu Santo (64,22-31), de la misma manera que lo recibió Cristo en su propio bautismo. El contenido dogmático detrás de este concepto reposa sobre dos nociones: la primera, la adquisición del Espíritu Santo por Cristo en el bautismo en el Jordán y la segunda, la doctrina del Nombre. El EvFel no se aleja de la doctrina bautismal común entre los valentinianos por la que el cuerpo tangible de Jesús es el vestido en el que el Espíritu Santo y Cristo descienden al mundo material, pero en este caso la aclaración respecto al momento bautismal se desprende de la propia cristología. En el EvFel el Salvador está compuesto del espíritu que desciende a través de la virgen María y del cuerpo tangible fruto de la economía del Demiurgo, y en el bautismo el Espíritu Santo desciende en él (55,23-33), estableciéndose así el paradigma bautismal que seguirá el iniciado. La segunda noción que condiciona la interpretación del bautismo se basa en la doctrina del Nombre, por la que Cristo es el Nombre del Padre dado al Hijo, nombre que el iniciado debe recibir

---

<sup>451</sup> EvFel 63,1-12; Heracleón, fr. 27; EvVer 25,28-26,15.

<sup>452</sup> ExtTeod 37-40, TraTri 98,12-21.

<sup>453</sup> García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, 2000, 130 propone que el EvFel fuera un texto exotérico, dado que sus enseñanzas se amplían en otros textos esotéricos.

<sup>454</sup> Segelberg, “The Coptic-Gnostic Gospel”: 198; Cosentino, *Il battesimo gnostico*, 164.

en forma de regalo por el Espíritu Santo, no en préstamo. Es probable que la doxología triple fuera “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (67,20). La diferenciación entre el préstamo y el regalo depende de la conciencia que el iniciado tiene del hecho que está teniendo lugar, fruto de la formación recibida antes de la celebración del rito. Como en otros textos, la verdad revelada por el Salvador pleromático es la que permite la correcta realización del rito<sup>455</sup>.

La primera referencia al bautismo, descrita mediante conceptos contrarios como a menudo ocurre en este texto, resulta de la comparación entre agua y fuego (57,22-28). El agua se identifica con el bautismo y el fuego con el unguento de la unción y la diferencia será retomada más adelante para profundizar en la enseñanza sobre la importancia de ambas imágenes, pues ambas forman parte del acto del bautismo (69,4-14). La metáfora del agua y el fuego se completa mediante un tercer componente, luz (67,2-9), cuando insiste en la identificación de la unción con el fuego, pero la luz es también fuego, un fuego inteligible, no material. Estos tres componentes tendrán consecuencias en la soteriología posterior.

Nadie podrá, sin luz, verse a sí mismo ni en el agua ni en un espejo. Y tampoco podrás ver(te), a la luz, sin agua o espejo. Por ello es necesario bautizar en ambas: en la luz y en el agua. Ahora bien, la luz es la unción (EvFel 69,10-14).

La unción es superior al bautismo. Éste otorgaba mediante el Espíritu Santo el nombre de cristiano al iniciado, pero la unción dice ser aquella que hace que éste se convierta en un Cristo (67,27). Los dos gestos, inmersión acuática y unción del iniciado, se entienden como partes indisolubles del bautismo para que el autoconocimiento del espiritual tenga lugar<sup>456</sup>. La unción, que había sido presentada como fuego, es ahora identificada con la luz, pero una luz divina del Padre y que tiene una función concreta: la superación de los poderes celestes. Y la luz se adquiere en el misterio de la unión (70,5-9).

La unión en el EvFel sigue la enseñanza valentiniana de la reunión de dos contrapartidas divinas, una atrapada en el mundo material y otra en el Pleroma. El fragmento dedicado a la acción de los espíritus impuros (65,1-26) establece una relación entre los cuerpos tomados por las simientes y los espíritus malignos que las perturban: un cuerpo masculino adquiere un espíritu femenino y viceversa. La liberación de esta influencia demoníaca es el matrimonio de las almas con sus esposos en la cámara nupcial pues, una vez adquirido el estado de perfección (reunión de ángel e imagen), el alma del iniciado no puede ser contaminada de nuevo. El autor realiza mediante la metáfora del matrimonio una crítica a la promiscuidad o el pecado ante el que se

---

<sup>455</sup> ExtTeod 78.

<sup>456</sup> Cfr. Turner, “On the Coherence of the Gospel”, 67; 180.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

encuentra el alma del iniciado en un estado previo a la consecución de los objetivos que ofrece el rito. La idea de la influencia de demonios malvados estaba ya presente en los ExtTeod (83-84) y remite a la posible necesidad de realización de algún acto de exorcismo previo a la celebración del rito que expulse esa influencia.

La eucaristía se describe como el momento en el que el iniciado recibe al hombre perfecto (75,14-25), por lo que es muy posible que supusiera el final del ritual, como una eucaristía bautismal. Pero también podría celebrarse una eucaristía y una acción de gracias frecuente a la que pertenecería la invocación al principio del documento: “Aquel día dijo en la acción de gracias: «Tú que has unido la luz perfecta con el Espíritu Santo, une también a los ángeles con nosotros, (con las) imágenes»” (58,10-14). La sección siguiente (58,17-59,6) menciona la recepción de alimento a través de la boca y la palabra y el beso ritual, que llevó a una falsa interpretación de poseer connotaciones sexuales<sup>457</sup>. La interpretación valentiniana del beso estaría relacionada con el hecho de que la palabra *alimenta* a los nuevos miembros<sup>458</sup>. Tras la inmersión bautismal y la unción, el iniciado podría ser vestido con nuevas ropas y, quizá en ese mismo momento, ser besado por otro miembro del grupo. La liturgia debía ser llevada a cabo por al menos un iniciado y un iniciador que otorgara este beso y, según la descripción de este fragmento, pudiera engendrar un hermano: “Pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran” (59,5-6).

Los cinco gestos enumerados continuaban con la redención y la cámara nupcial, detrás de la inmersión bautismal, unción y eucaristía. La interpretación que este grupo atribuía al bautismo y la unción está condicionada por la exégesis de los primeros capítulos del Génesis que subyace a las explicaciones sobre Adán y el árbol del conocimiento<sup>459</sup>. En contraste con otras interpretaciones del árbol del conocimiento como necesario para la adquisición de la *gnosis* por los seres humanos, el EvFel resalta la preocupación por la salvación y la evasión de la muerte, por lo que el árbol de la vida era más importante. Comparado con otras fuentes valentinianas, el EvFel muestra una mayor preocupación por la salvación a través del bautismo y la unción para eludir el Medio. La redención valentiniana que hemos visto en las fuentes anteriores tenía que ver con el ascenso del iniciado al Pleroma, atravesando el plano cósmico intermedio gobernado por el Demiurgo (AH 1.13,6; 21,3-5). En el EvFel, este plano se describe de forma negativa (66,7-21), a diferencia de otros sistemas valentinianos, como el de la Gran Exposición, donde la Mediedad era presentada como un espacio gobernado por el Demiurgo y, por lo tanto, propio de la sustancia psíquica, no necesariamente

---

<sup>457</sup> Marcos Sánchez, “La voz y el silencio”, 219-220.

<sup>458</sup> Schenke, *Das Phillippus-Evangelium*, 265.

<sup>459</sup> EvFel 68.22-26; 70.34-71.3; 71.16-72.4; 73.8-9; 73.27-74.12.

negativo, aunque impropio de la naturaleza espiritual, por lo que debe ser superado<sup>460</sup>. En el EvFel, el Medio es el espacio de la muerte y el mal puro, en contrapartida con el mundo material, que es un espacio mezclado por la presencia de lo bueno y lo malo. Aquí parece establecerse una diferenciación entre dos tipos de poderes que influyen al ser humano, uno que quiere esclavizarle y otro que le necesita para seguir existiendo (54,18-55,5), en relación con la antigua disposición del sacrificio antes de la llegada del Salvador (62,35-63,4). Esto contrasta con una visión moderada del Demiurgo, al que se atribuye una salvación inferior (84,30) y que no parece intervenir de manera efectiva en el ascenso del iniciado hacia la cámara nupcial, a diferencia de la preocupación ante esta figura que mostraban las fórmulas de los “misterios de Achamot”, remitidas por Ireneo. El Demiurgo encarna la influencia de los espíritus impuros que intentan mancillar a las simientes en el mundo.

La cámara nupcial representa el objetivo final de los misterios comprendidos en el EvFel. En lugar de establecer un paradigma pleromático por medio de las figuras de Sabiduría y el Salvador como el de otros tratados cosmológicos, el autor se concentra en la identidad y comportamiento de los miembros de su grupo mediante el uso de imágenes reconocibles por ellos. Todo el EvFel abunda en dicotomías entre el esclavo y el libre, el hombre y los animales, lo femenino y lo masculino, el hebreo y el gentil, el padre y el hijo, crear y engendrar. El autor repite la necesidad de expresar las realidades superiores en la forma de imágenes imperfectas a pesar de resultar ajenas a la naturaleza de los gnósticos, pues el mundo en el que se encuentran los espirituales está formado por estas imágenes<sup>461</sup>. Aquí es donde tiene lugar la metáfora de la cámara nupcial.

La relación entre simiente y ángel de otros textos adquiere un gran desarrollo en el EvFel. Otras fuentes utilizaban la presencia del sumo sacerdote en el santo de los santos, siguiendo la metáfora del Templo como símbolo del Pleroma y el atrio ante el que se situaban los psíquicos y el Demiurgo, que también se incluye aquí, (69,14-70,4)<sup>462</sup>, aunque esta vez de forma que las estancias del Templo se identifican respectivamente con el bautismo y la redención, insistiendo en la inferioridad del bautismo de agua frente a las consecuencias perfeccionadoras de la unción. Es la metáfora de la cámara nupcial y la unión que tiene lugar en el matrimonio la preminente en el EvFel y la que provocó la interpretación de los heresiólogos en términos sexuales.

La cámara nupcial se identifica más adelante en el texto con el lugar donde tenía lugar la unión de la imagen del iniciado (simiente) y el ángel pleromático. A esta unión

---

<sup>460</sup> Sobre el carácter instrumental del Demiurgo y Sabiduría Achamot en el EvFel, cfr. Giulia Sfameni Gasparro, “Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo”, *Vigiliae Christianae*, 31 (1977): 267-68.

<sup>461</sup> Relacionada con la redención de Iren. AH 1.21,5 sobre la relación entre el iniciado y las cosas de Achamot.

<sup>462</sup> ExtTeod 38; Heracleón, fr. 13.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

se la denomina matrimonio (64,31-65,1). Éste se explica como una imagen sobre la que la audiencia debe concentrarse, a pesar de estar contaminado, con el objetivo de entender el “misterio del matrimonio”<sup>463</sup>. Como todos los símbolos que usa el autor, el lenguaje sexual es válido mientras sea entendido como metáfora de la versión pura en la cámara nupcial, explicada en las últimas secciones del texto. En todo momento se establece la diferencia entre lo que tiene lugar de forma oculta y lo que tiene lugar a la luz, con preferencia por las enseñanzas esotéricas del misterio que tienen lugar por medio del rito (81,33-82,27). Pese a la insistencia en la continencia sexual, el autor no critica el matrimonio sino la promiscuidad que se produce cuando éste no existe. Clemente de Alejandría afirma en los *Stromata* que los valentinianos celebraban el matrimonio a imagen de las parejas de eones de su Pleroma<sup>464</sup>. Podría ser el caso de este grupo, aunque el texto no aporta suficiente información para afirmarlo, ya que se centra más en la interpretación espiritual del rito que en la descripción de su celebración material. Además, las relaciones entre esposo y esposa se refieren a la reunificación espiritual de la simiente y el ángel pleromático, no a la participación de dos individuos en el rito que representarían esta reunión tomando a su vez pareja en el mundo<sup>465</sup>. A favor de la celebración de un matrimonio efectivo en el rito de la cámara nupcial se pronunciaron, entre otros DeConick, King y Snyder, este último sobre la mención de “esposa y hermana” en la inscripción de Flavia Sophé, que reafirma el argumento de Pagels y Williams sobre un tipo de matrimonio abstinentes, como al que estaría haciendo referencia Clemente<sup>466</sup>.

La cámara nupcial empieza a ser mencionada ya avanzado el texto, en 65,11 y luego en 67,5-15. Ambas menciones están relacionadas con la explicación de la unción como reunificación y la necesidad del renacimiento a través del bautismo, es decir, un momento del texto donde la enseñanza acerca de la escatología es todavía sólo incipiente. Como con otros temas, el EvFel parece presentarlos al inicio y volver más adelante sobre ellos más profundamente. Poco después se indica: “El bautismo comporta la resurrección y la redención, (teniendo lugar) la redención en la cámara nupcial” (69,25-27). Esta frase ofrece el orden de los gestos que se celebran en el rito: el bautismo, que está formado por dos elementos (agua y unción), incluye respectivamente resurrección y redención. Pero la redención, adquirida mediante la unción, habiéndose

---

<sup>463</sup> Para una interpretación procreadora en la tradición hermética, cfr. Richard Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism*, Harvard Dissertations in Religion (Augsburg Fortress Pub, 1991), 85.

<sup>464</sup> *Strom.* 3.1,1; 3.4,29.

<sup>465</sup> Cfr. Cosentino, *Il battesimo gnostico*, 183.

<sup>466</sup> Cfr. Iricinschi “If You Got It, Flaunt It”, 270-272; DeConick, “The True Mysteries”, 248; DeConick, “The Great Mystery”, 312. Cfr. King, “Responding to Suffering”, 62; Snyder, “The Discovery and Interpretation”, 48.

convertido el iniciado en Cristo, en símbolos e imágenes durante la vida del iniciado, se produce en la cámara nupcial o Pleroma, que aquellos símbolos representan.

El resumen de las enseñanzas al final del texto (85,32-86,19) hace a los iniciados receptores de la luz (agua y unción) en vida (para evitar el Medio) a través de imágenes (agua, crisma, pan...). El iniciado adquiere la salvación celebrando el rito necesario para poder entrar en el Pleroma y reunir a la simiente femenina con el ángel pleromático a su muerte. El rito tiene lugar en dos momentos simultáneos, en el mundo y el Pleroma, pues el acto ritual anticipa el hecho escatológico donde las imágenes ya no son necesarias<sup>467</sup>. Entrar en la cámara nupcial garantiza que en el momento de la muerte el alma del iniciado conozca ya el camino que debe seguir y no quede perdida en el Medio. Förster localiza la cámara nupcial en el alma humana<sup>468</sup>, pero ésta es descrita como el objetivo a alcanzar por parte del iniciado desde su situación temporal en el mundo material, no como un acto introspectivo, sino de huida. La experiencia espiritual se describe en términos de *reposo*, como en otras fuentes gnósticas, durante la contemplación del reino divino y el Dios verdadero (72,22), que significa la salvación en él.

Otras fuentes distintas al EvFel mencionan la cámara nupcial: la identificada en este trabajo como primera redención de Ireneo (AH 1.13,6; 21,3), relacionada con la Gran Exposición, y la sección C de los ExtTeod, ambas versiones de un mismo sistema original. Ambos comparten una serie de características comunes, que, aunque aparecen aisladamente en otras fuentes valentinianas, sólo lo hacen en conjunto en estas:

- Lenguaje nupcial a la hora de describir la reunificación entre simiente y ángel pleromático (“cámara nupcial”);
- División en tres naturalezas humanas (espiritual, psíquica y material);
- Imagen positiva del Demiurgo, cuya presencia acompaña al proceso escatológico;
- División en dos de Sabiduría, siendo la inferior denominada “Achamot” o “Echamot”;
- Diferencia entre los de la “derecha” e “izquierda” como psíquicos y espirituales;

No obstante, hay una diferencia llamativa entre ambos sistemas. La fuente de Ireneo y ExtTeod C señalaba un desdoble en la figura del Cristo pleromático, uno pareja de Espíritu Santo y otro de Sabiduría superior (véase diagrama 2), y también un desdoble en la naturaleza de Cristo, pues el fruto común del Pleroma descendía sobre

---

<sup>467</sup> Grant, “The Mystery of Marriage”, 132-133. Pierre Létourneau, “Dialogue Du Sauveur”, en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 676.

<sup>468</sup> Niclas Förster, “Marcosian Rituals for Prophecy and Apolytrosis”, en *Practicing Gnosis. Essays in Honour of Birger A. Pearson* (Leiden: Brill, 2013), 437, nota 24.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

un Cristo psíquico creado por la economía del Demiurgo, generando un Salvador de naturalezas espiritual y psíquica que garantizaba la salvación distributiva de ambas naturalezas. La cristología de EvFel, sin embargo, hace que el Cristo pleromático descienda en el cuerpo material de Jesús<sup>469</sup> sin necesidad de crear un Salvador específico.

En los sistemas con tres naturalezas, como el de TraTri, la salvación de los psíquicos supone una importante preocupación. La protología de TraTri establece dos órdenes arcónticos que diferencian a materiales y psíquicos, pero el sistema ptolemaico proponía la creación por parte del propio Demiurgo de un hombre en el que conviven sustancia psíquica y material, siendo ésta la que debía ser combatida<sup>470</sup>. De esta manera quedan diferenciadas tres naturalezas en la protología y antropología, aunque el ser humano presente en el mundo se divide en dos tipos: espirituales y mezclados (por las naturalezas psíquica y material). La distinción entre estos dos tipos de seres humanos había sido duramente criticada por Ireneo en su polémica sobre el comportamiento de los espirituales, pues los valentinianos se atribuían una salvación por naturaleza que a los psíquicos les estaba condicionada en función de sus actos.

El debate historiográfico sobre la salvación por naturaleza entre los gnósticos se encuentra muy influenciado por la visión heresiológica. Cuando se ha podido comparar la información proporcionada por éstos con fuentes gnósticas utilizadas por ellos se advierte su exageración de las condiciones soteriológicas<sup>471</sup>. El EvFel, que rechaza el Medio en su búsqueda de la reintegración en la cámara nupcial, se abre, no obstante, a que esta salvación llegue al mayor número posible de gnósticos, lo que contradice la imagen de los gnósticos como comunidades elitistas.

El autor del EvFel conmina también a su audiencia a ejercer el proselitismo entre aquellos que carecen del conocimiento mediante la metáfora de la fragancia del unguento (77,15-78,12)<sup>472</sup>. La presencia del espiritual entre los psíquicos se describe como un acto de generosidad por el que el hombre libre (espiritual) se torna esclavo en su búsqueda de nuevas almas a las que salvar y por la capacidad de engendrar que le caracteriza como “hombre celestial”:

En cuanto al hombre celestial, más numerosos son sus hijos que los del hombre terreno. Si los hijos de Adán son numerosos, aun si mueren, cuánto más los hijos del hombre perfecto, aquellos que no mueren, sino que son continuamente engendrados. El padre hace un hijo, y al hijo no le es posible hacer un hijo. Porque al que ha sido engendrado no le es posible engendrar. Más bien el hijo «engendra» hermanos, no hijos. Todos los que son engendrados

---

<sup>469</sup> Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, 214, nota 320; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 91; 103.

<sup>470</sup> Iren. AH 1.5,5; ExtTeod 50-51; cfr. Ref. 6.34,5-6.

<sup>471</sup> Pagels, “Conflicting Versions”: 37.

<sup>472</sup> EvVer 33.33-34.34; TriTra 71.35-73.18. Cfr. Iricinschi, “If You Got It, Flaunt It”, 254.

en el mundo son engendrados por la naturaleza, y los otros por [éste del que] fueron engendrados. [...] Pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran. (EvFel 58,17-59,6)

La diferencia básica entre el hombre celestial y el terrenal es su capacidad de engendrar hermanos. La capacidad generativa queda reservada al Padre como único dador de vida, mientras que la creación es muerte mezclada con vida y el Medio se define como la muerte<sup>473</sup>. El hijo, el espiritual, en su estado imperfecto no es capaz de engendrar hijos, pero sí hermanos. La capacidad generativa de los gnósticos en el mundo es inferior a la del Padre, pero pueden ejercerla por medio del beso que tenía lugar al finalizar el rito bautismal. Entonces, ¿quiénes forman parte del rito de la cámara nupcial? El EvFel no es un tratado protológico donde la antropología esté detallada, pero es posible identificar la noción de los mezclados (psíquicos) en la descripción de las almas influenciadas por los espíritus impuros. La diferencia entre psíquicos y espirituales se establece en el momento de descenso del Salvador en el mundo, el de entrega de la verdad. Las distintas consecuencias de la revelación del Salvador sobre espirituales y psíquicos se ilustra por la metáfora de los ciegos: “Un ciego y un vidente, estando ambos a oscuras, no se diferencian entre sí. Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras” (64,2-9)<sup>474</sup>. Esta diferenciación entre las dos naturalezas, según los heresiólogos, hace que los espirituales se salven por naturaleza desde el mismo momento de la revelación, mientras que los psíquicos necesitan de sus buenos actos para poder acceder a ella. Esta salvación, la redención, se adquiere en la cámara nupcial, momento en que el participante recibía el título de “hijo de la cámara nupcial” (67,5; 72,19; 76,6; 86,5).

Una descripción similar de las naturalezas se encuentra en los fragmentos atribuidos a Heracleón por Orígenes, quien en su comentario al Evangelio de Juan habla, además, de una diferenciación entre el bautismo somático, llevado a cabo por Juan, y el bautismo revelado por el Salvador, de carácter espiritual<sup>475</sup>:

“Juan dice: “Yo os bautizo con agua, pero detrás de mí viene el que os bautiza en espíritu y en fuego”. Ahora bien, a ninguno bautizó con el fuego. “Pero algunos – como dice Heracleón – marcaban con fuego las orejas de los que recibían el signo, puesto que así interpretaban la palabra apostólica”.<sup>476</sup>

<sup>473</sup> Como se decía en la inscripción de Flavia Sophé.

<sup>474</sup> El estado de imperfección de los espirituales se define con el término “hebreos” (52,20-24).

<sup>475</sup> Fr. 8 de Heracleón. Cfr. Pagels, “A Valentinian Interpretation”: 155-156.

<sup>476</sup> Clemente de Alejandría, *Ecl. Proph.* 25, en Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, 328. Quienes marcaban las orejas eran los carpocratianos según Iren. AH 1.25,6.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

También la división entre Juan y Cristo hace referencia a las dos naturalezas, aquellas influenciadas por el Demiurgo o por el Padre, pues Juan es símbolo del Demiurgo. La doctrina que diferencia entre hijos “por naturaleza” e hijos “por adopción” del fragmento 46 se resumen en el siguiente esquema (Fig. 13):

<b>Espirituales</b>	son hijos de Dios <i>por naturaleza</i>	reciben la revelación del Salvador inmediatamente
<b>Psíquicos</b>	son hijos del Demiurgo <i>por naturaleza</i>	
	pueden hacerse hijos del Diablo <i>por adopción</i> ( <b>terrenos</b> )	por su voluntad (libre elección) por valoración (cumplen el deseo del Diablo)
	pueden hacerse hijos de Dios <i>por adopción</i>	reciben la revelación gracias a la prédica de los espirituales necesitan realizar buenos actos

Figura 13. Las tres naturalezas valentinianas en Heracleón, fr. 46

El proselitismo presente en el EvFel sigue a grandes rasgos el mismo esquema que el de Heracleón. El hijo que “engendra hermanos” haría referencia al espiritual que se dispone a predicar la verdad revelada. Él “percibirá la disposición del alma de cada cual y hablará con él” (81,7-8), pues, siguiendo el esquema de Heracleón, no todos los psíquicos estarían dispuestos hacia la verdad, pues algunos viven en pecado al haberse dejado influir por el espíritu impuro que los acompaña.

Así, la cámara nupcial valentiniana es una imagen de lo que ocurrirá en el futuro, cuando el iniciado se transforme en Padre (61.30) a su muerte, en su plena reintegración en el Pleroma. Pero, en vida, como hijo, debe seguir una serie de preceptos entre los que se encuentra no pecar, pues es impropio de su naturaleza, y engendrar nuevos hermanos, como el hombre celestial que es y que supera en número a las criaturas del hombre terrenal. El rito iniciático de la redención en el EvFel, la cámara nupcial, incluye a todos aquellos que sean capaces de no pecar, ya sea por naturaleza o por su buena disposición, y que posean el conocimiento de la verdad revelada, bien desde el principio o como fruto del proselitismo de otros. La cámara nupcial comprende así tanto a la naturaleza espiritual como a la psíquica cuando esta cumple una serie de condiciones, pero, a pesar de lo que los heresiólogos afirmaban la inmoralidad de los valentinianos, el comportamiento que debe ser llevado en el mundo es el mismo para

## UNCIÓN

espirituales y psíquicos. La única diferencia consiste en que lo que para los psíquicos es una obligación, para los espirituales es natural.

El rito tenía lugar mediante la inmersión en agua, la unción del iniciado que perfeccionaba esta inmersión, el beso, que marcaba el momento de creación de un nuevo miembro del grupo, y probablemente una eucaristía bautismal que perfeccionaba al iniciado. El rito, a pesar de su contenido escatológico, tiene lugar previa formación catequética acerca de los símbolos (conocimiento/*gnosis*), durante la celebración, exclusiva para los miembros del grupo y con el objetivo de adquirir la salvación en vida. Ocurre en un solo momento y tiene tres funciones:

- Función iniciática, donde los espirituales son capaces de producir más hermanos mediante el beso ritual;
- Función soteriológica para todos los iniciados, que se convierten en “hijos de la cámara nupcial”;
- Función social, que divide entre espirituales y psíquicos, donde sólo los primeros pueden “engendrar”.

Como se ha visto, la cámara nupcial está muy vinculada a las fuentes que muestran dos características: una tripartición de la sociedad en espirituales, psíquicos y materiales y el espacio ocupado por el Demiurgo en la Mediedad como algo que hay que evitar, pero de las que se desprende una visión positiva de la naturaleza psíquica (a excepción del EvFel). Las fuentes en las que aparecen ambas características, aunque no mencionan una práctica litúrgica concreta, son: EvFel, la Gran Exposición, ExtTeod C (43-65), la *Carta a Flora* y quizá la segunda parte del tratado valentiniano de la *Refutatio* (6.32,7-35,5). En todas ellas la función del Demiurgo es la de ayudante en el proceso escatológico, de manera más o menos positiva según la fuente, pero en ninguna se trata de un Demiurgo combativo ni diabólico que luche contra la presencia espiritual en su creación. Más bien al contrario, es posible que la benevolencia de algunos autores valentinianos sobre la figura del Demiurgo hiciera necesaria la insistencia sobre una contrapartida verdaderamente negativa, como es el caso de los arcontes de la izquierda, en TraTri, o el diablo de *Ref.* 6.32,7-35,5. El acto ritual contempla así una escatología que tiene en cuenta tanto a la sustancia espiritual como a la psíquica y que no aparece en las soteriologías de dos naturalezas (a excepción de TraTri, que combina ambos modelos). Sin embargo, aunque el EvFel coincide con la Gran Exposición en la descripción de las tres naturalezas y la necesidad de evitar al Demiurgo, su cristología sólo describe dos naturalezas: la del Cristo pleromático y el cuerpo material. La salvación de los psíquicos no es desarrollada mediante su correspondencia con el Cristo psíquico, sino de manos de los espirituales que pueden inculcarles la verdad revelada y entrar en la cámara nupcial.

### III. EL RITO BAUTISMAL VALENTINIANO

## IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

En la introducción a las fuentes setianas<sup>477</sup> se trató la historia de la investigación tras el hallazgo de los textos de Nag Hammadi. En ella destaca el trabajo de Schenke<sup>478</sup>, ampliado por Turner<sup>479</sup>, que identifica un mito común a varios grupos, protagonizado por la figura de Barbeló, a los que se denominó corriente “barbelognóstica”. Por otro lado, en su análisis del *Apocalipsis de Adán*, Hedrick identificó dos corrientes, una que contiene la historia salvífica protagonizada por Set en tres descensos, fuente que Turner denomina “setita”<sup>480</sup>, y un mito que denominó “barbelita” que desarrolla el plano divino superior a través de una serie de figuras específicas entre las que destaca la pareja femenina de la divinidad, llamada Barbeló<sup>481</sup>. A estos trabajos, hay que añadir el más reciente de Rasimus, quien propone la reconstrucción de otro sistema mitológico diferente al de Barbeló, relacionado con él en algunas fuentes, que denomina “ofita”. El corpus de textos “ofitas” es la base para el diagrama descrito por Celso (CCelso 6.24-38) y el sistema que reproduce Ireneo (AH 1.30)<sup>482</sup>. La separación entre los tres mitos (en adelante “barbelita”, “setita” y “ofita”) es, sin embargo, fruto de una reconstrucción contemporánea, pues en las fuentes gnósticas setianas suelen aparecer combinados, como resultado de una síntesis operada entre los siglos I y III<sup>483</sup>.

La mitología barbelita se caracteriza por la presencia de una tríada superior formada por el Espíritu Invisible (Padre) – Barbeló (Madre) – Infante trimasculino (Hijo) que emiten al Autoengendrado, figura que se encuentra en extremo inferior del plano divino gracias a los cuatro luminares que le acompañan (Armozel, Oroiael, Daveité y Elelet). Los textos que claramente dependen de esta mitología y resultan relevantes para el estudio del ritual son: el *Apócrifo de Juan*, el *Evangelio de los Egipcios*, *Zostriano* y *Pensamiento trimorfo*.

La mitología setita depende del descenso de Set o de su simiente, identificada como los miembros del grupo gnóstico, en tres ocasiones (en una historia salvífica

---

<sup>477</sup> Para el término “setianos”, véase Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions* (University of Michigan: Doubleday, 1987), 5-22. Cfr. Turner, “I Tell you a Mystery”; Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 54-61; David Brakke, *The Gnostics*, 45.

<sup>478</sup> Schenke, “The Phenomenon and Significance”, 588-616.

<sup>479</sup> Turner, “Gnosticism and Platonism”, 425-459; id., “The Gnostic Sethians and Middle Platonism”: 9-64; Id., “Typologies”, 169-217; Id., “Sethian Gnosticism: A Literary History”, 55-86.

<sup>480</sup> Cfr. Hedrick y Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, 75-76. Turner, “Typologies”, 192.

<sup>481</sup> Véase el apartado 2.2.1. del capítulo segundo.

<sup>482</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 15-20.

<sup>483</sup> Para la cronología de estas corrientes: Turner, “Sethian Gnosticism”, 60-63; sobre la posible influencia de la especulación ofita sobre la barbelita: Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 201-202.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

dependiente de la tradición del Génesis), que están marcadas por dos intentos de ser eliminadas por parte del arconte: el diluvio de agua de Noé y otro “diluvio de fuego” asimilado a la destrucción de Sodoma y Gomorra<sup>484</sup>. Los textos donde este mito aparece de forma más clara son el EvEg y ApAd, ambos a su vez influidos por la mitología barbelita.

Rasimus identifica cuatro características que definen la mitología ofita: la visión positiva de la serpiente en la exégesis sobre el árbol del conocimiento, la presencia de siete arcontes con nombres específicos y el importante papel de Sabiduría/Eva y el Hombre primordial/Adán como aspectos femenino y masculino del Dios superior<sup>485</sup>. Los textos que reflejan esta mitología son: Iren. AH 1.30, el diagrama descrito por Orígenes (CCelso 6.24-38), *Sobre el origen del mundo*, *Eugnosto el Bienaventurado* y *Sabiduría de Jesucristo*. Sin embargo, las fuentes que contienen mitología ofita no incluyen referencias a prácticas bautismales, aunque Epifanio atribuye una eucaristía libertina a los ofitas que será estudiada en el capítulo siguiente<sup>486</sup>.

Otras fuentes han quedado a un lado de los estudios sobre el setianismo, aunque muestran características relacionadas con esta corriente de forma más o menos directa. Se trata de aquellos textos que han sido identificados como “literatura polémica” dentro de las fuentes gnósticas: el *Segundo tratado del gran Set*, el *Apocalipsis de Pedro*, el *Testimonio de la verdad* y el *Evangelio de Judas*<sup>487</sup>. Sólo este último se suele incluir en el corpus setiano, mientras el resto se considera de difícil adscripción<sup>488</sup>. En esta Tesis doctoral los tratamos en el capítulo quinto, a pesar de que en casos como el del EvJud o 2Set se encuentren algunos motivos setianos. Todos ellos comparten la polémica acerca del ritual.

Respecto al ritual setiano, es posible establecer algunas características según las distintas corrientes internas:

- Las fuentes que contienen o hacen referencia al mito de Barbeló en una aluden a práctica bautismal que denominan “los Cinco Sellos”, algunas de ellas desarrollando una forma contemplativa, que hereda el lenguaje bautismal que representa el ascenso del iniciado hasta la divinidad.

---

<sup>484</sup> Historia conocida en la tradición judía y transmita por Flavio Josefo (*Ant.* 1.68–72). Sodoma y Gomorra se identifican como el hogar de la simiente de Set en el EvEg (56,5-15) y en las noticias sobre los naasenos y simonianos recogidas en la *Refutatio* (5.9,5; 6.9,4).

<sup>485</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 55.

<sup>486</sup> Epif. *Pan.* 37.5,5-6.

<sup>487</sup> Véase el apartado 2.3 en el capítulo segundo.

<sup>488</sup> Cfr. Williams, “The Gospel of Judas: Its Polemic”: 371–403. Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, 108–116; Pearson, *Ancient Gnosticism*, 239–244; 247–249.

## LOS CINCO SELLOS

- Las fuentes que remiten al mito ofita no muestran preocupación alguna por el bautismo, pero mencionan la unción<sup>489</sup>.
- Por último, los textos polémicos realizan una crítica del bautismo, llegando incluso a rechazarlo. Por esta razón, junto con los cuatro textos ya mencionados se tendrán aquí en cuenta las noticias sobre los arcónticos de Epifanio (*Pan.* 40) y *Paráfrasis de Sem.*

Sevrin afirmaba que la protología setita, centrada en las generaciones de Adán, Set y su simiente, no estaba originalmente vinculada a los Cinco Sellos, ya que esta relación sólo aparece en el EvEg. En realidad, está relacionada con la mitología que rodea a la figura de Barbeló que emana del Agua de Vida, simbolizada por el reflejo del primer miembro de la tríada Padre-Madre-Hijo. Por lo tanto, esta mitología y su rito habrían sido añadidos gradualmente a la historia salvífica setita. Esta mezcla de tradiciones resultaría en la adecuación de la generación de Set respecto al Autógenes y sus cuatro luminarias y en el traspaso del papel de Barbeló como reveladora de los Cinco Sellos a Set en su forma de Cristo<sup>490</sup>.

### 1. LOS CINCO SELLOS

Una de las características de las fuentes setianas que Turner añadió a la lista propuesta por Schenke es el rito de los Cinco Sellos. Lo denominaba “a baptismal celestial ascent ritual”<sup>491</sup>, datado en el cambio de era en ambientes judíos, como resultado de la confluencia de unas ideas originales “setianas” – de tradición judía – con el cristianismo<sup>492</sup>. Turner identifica el rito como una práctica de ascenso, cuyo objetivo es el de celebrar el encuentro entre el iniciado y la divinidad superior a la que pertenece, en ocasiones denominada Espíritu invisible. El ascenso se llevaría a cabo mediante la renuncia a la vida mundana, la invocación de poderes espirituales, un bautismo de agua con múltiples inmersiones en nombre de diversas figuras setianas y quizá también unción, investidura y coronación del individuo como celebración final del rito<sup>493</sup>. Aunque las fuentes para su análisis sean algo más amplias, la expresión “Cinco Sellos” aparece únicamente en los siguientes textos gnósticos:

---

<sup>489</sup> Birger A. Pearson, “Baptism in Sethian Gnostic Texts”, en *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, ed. por David Hellholm et al. (Berlin: De Gruyter, 2011), 121.

<sup>490</sup> Jean-Marie Sevrin, *Le dossier baptismal séthien* (Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1985), 276-78; Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 949.

<sup>491</sup> Turner, “Sethian Gnosticism”, 65.

<sup>492</sup> Turner, “Gnosticism and Platonism”, 430.

<sup>493</sup> Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 943-944.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

Mención de los Cinco Sellos (†ε Ν̄C4ΡΑΓΙC)	
<i>Evangelio de los egipcios</i> (NHC III 2 y IV 2)	III 55,12; 63,3 <sup>494</sup> IV 56,25; 58,6; 59,1-28; [66,26]; 74,16; 78,4
<i>Apócrifo de Juan</i> (NHC II 1)	31,23-24
<i>Pensamiento Trimorfo</i> (NHC XIII)	48,31; 49,27-32; 50,10
<i>Tratado sin título</i>	CB 232,10

A pesar de que el término está presente en sólo cuatro textos, se puede identificar el rito en otras fuentes de la corriente barbelognóstica, como los tratados setianos platonizantes, especialmente en *Zostriano* y *Alógenes*, de una forma ya completamente espiritual. Zos todavía conserva el lenguaje bautismal, pero éste desaparece en el caso de Al. La evolución del rito lleva a su intelectualización frente al bautismo de agua presente en el EvEg hasta su total desarrollo en un ejercicio introspectivo, en el que la lectura en sí misma del texto de Al permite el ascenso a la divinidad<sup>495</sup>.

La mención en el AnB es muy escueta y se refiere únicamente a uno de los muchos epítetos que recibe la tercera persona de la tríada divina, el Hijo o Unigénito, sin que ningún sentido litúrgico pueda extraerse de su contexto. En efecto, el Hijo experimenta una unción en el proceso emanativo del Espíritu invisible en el ApocJn, el EvEg y PensTri, pero los Cinco Sellos sólo se encuentran relacionados con él en el AnB, siendo en el resto de textos un término relacionado con la transmisión R de la revelación por parte del Pensamiento paterno.

Los Cinco Sellos no suponen un ascenso que el iniciado pueda realizar por sí mismo. Más bien, el alma debe ser alzada de su sueño material por una sucesión de ayudantes celestes o psicopompos localizados en diversos niveles del plano divino<sup>496</sup>, entre los que destacan Youel y Efesec. El rito bautismal podía consistir en cinco inmersiones, relacionadas con las figuras divinas del mito, o en cinco actos que tuvieran lugar a lo largo del rito, como parece ser el caso de PensTri. En cualquier caso, la original tradición bautismal judía debió sufrir una larga evolución, por lo que no es posible reconstruir un solo tipo de acto ritual en las fuentes conservadas. Probablemente, cada una de ellas realizó su propia interpretación del mito barbelita y desarrolló su ritualidad, siempre en un contexto bautismal, ya sea material o contemplativo, con el objetivo de celebrar la iluminación salvífica del individuo o del grupo.

<sup>494</sup> La copia del códice III presenta estas dos menciones a los Cinco Sellos con un sentido sacramental que no es perceptible en la copia del códice IV, por lo que puede tratarse de una adición posterior. Cfr. Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 174.

<sup>495</sup> Cfr. Turner, "Sethian Gnosticism"; Turner, "I Tell You a Mystery", 199.

<sup>496</sup> Turner, "The Gnostic Threefold Path": nota 11; Turner, "Gnosticism and Platonism", 429.

### 1.1. El *Evangelio de los Egipcios* (NHC III 2; IV 2)

El texto se conserva en dos copias de la biblioteca de Nag Hammadi, en el códice III y en el IV, copiado en ambas ocasiones después del *Apócrifo de Juan*. No es el objeto de esta Tesis el análisis codicológico de los textos gnósticos, pero es necesario señalar algunas características de las dos copias conservadas para la mejor comprensión de los textos. El códice III es distinto al resto de códices en cuanto a la mano del escriba, su composición, estilo y cubiertas<sup>497</sup>, aunque su contenido no es original, pues todos sus textos son conocidos en otros códices coptos dentro y fuera de Nag Hammadi<sup>498</sup>. El códice IV se incluye en la colección de “cubiertas pobres”, formada por los códices IV, VIII y V<sup>499</sup>, se encuentra en mal estado de conservación y algunas secciones del texto deben ser reconstruidas combinando las versiones de los códices III y IV. Las dos copias divergen en su traducción de una misma versión griega, pero parece que la del códice IV es más fiel al original<sup>500</sup>, así que se indicarán, cuando sea necesario, las diferencias relevantes entre ambas versiones sobre la práctica bautismal que contienen. Los extractos de la edición española dependen de la copia del códice III y sólo traducen del códice IV cuando su sección correspondiente en el códice III no se conserva<sup>501</sup>.

Llama la atención que en los dos códices se haya conservado la misma relación entre el ApocJn y el EvEg, apareciendo seguidos y en el mismo orden. Ambos comparten una protología de tipo barbelita, pero a diferencia del ApocJn, en el EvEg el mito original aparece combinado con la tradición setita sobre la figura de Set, experimentando un solapamiento que sitúa a la simiente de Set en las cuatro luminarias antes de sus tres descensos (véase fig. 14). Además, habría sufrido una cristianización posterior hasta llegar al estado conservado, visible en invocaciones como la de “Yeseus Mazareus Yessedekus” y en la identificación del último descenso de Set con Jesús, que aparece en otras fuentes setianas. Esta cristianización también se aprecia en la práctica bautismal, que habría permanecido de forma similar en el grupo usuario de esta tradición judía hasta su formulación a través del bautismo de Jesús, quien reviste al Set celeste. Sin embargo, no se trata de un tratado protológico sino de un conjunto de himnos y fórmulas litúrgicas que dan por conocida la protología a la que se refieren,

<sup>497</sup> Wisse, “Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction”, 225–238; Falkenberg, “The Making of a Secret Book of John”, 85–124.

<sup>498</sup> *Apócrifo de Juan* (NHC III,1; II,1; IV,1; BG,2), *Evangelio de los egipcios* (NHC III,2; IV,2), *Eugnosto, el bienaventurado* (NHC III,3; V,1), *Sabiduría de Jesucristo* (NHC III,4; BG,3) y *Diálogo del Salvador* (NHC III,5; fragmentos en CA).

<sup>499</sup> Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 15 indican que la mano del escriba es similar entre estos códices.

<sup>500</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>501</sup> Piñero, *Textos gnósticos II*, 101-124.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

como demuestra por ejemplo la rúbrica que marca un cambio de tono al lector antes del último himno<sup>502</sup>. Los himnos van siguiendo el orden desde el Espíritu Invisible hasta la creación del ser humano, haciendo posible seguir el sistema mitológico por los asistentes a la liturgia en la se usarían estos himnos. Debido a la importancia que este mito tendrá en este y otros textos posteriores para la realización de la liturgia, resumimos aquí su contenido ilustrándolo con un diagrama de la protología y otro de la antropología.

El EvEg parte de un sistema barbelognóstico en el plano superior muy complejo, que aparece en otras fuentes: el ApocJn, PensTri, Zos y 3Set. En el EvEg, los estadios himnicos que condicionan la práctica ritual están vinculados a la organización de las figuras más importantes del sistema, organizadas en ogdóadas, denominadas “los Cinco Sellos” en el momento último de emanación del plano divino: Espíritu Invisible-Barbeló-Infante trimasculino-Youel-Esefec (IV 56,19-57,1). El texto se inicia con tres himnos dedicados a las tres ogdóadas que forman al Padre, a la Madre y al Hijo. Estos tres himnos se cierran por una proclamación al eón Domedon Doxomedon, probablemente una referencia al plano divino en el que se encuentran los Cinco Sellos, al estilo del Pleroma valentiniano, y una secuencia de vocales repetidas veintidós veces cada una (**ΙΗΟΥΕΛΩ**), cuyo significado podía interpretarse como “Jesús es el Alfa y el Omega”<sup>503</sup>. A continuación, se describe la emisión de las dos ogdóadas de Youel y Esefec, cerrándose los Cinco Sellos. Se inicia ahora la primera invocación o doxología de las cinco que aparecen a lo largo del EvEg, dedicadas a la Palabra Autoengendrada, Adamas, Set y su simiente, las cuatro luminarias y los guardianes de la simiente de Set. La narración mitológica continúa en ellas describiendo la emanación de la revelación (el Logos divino) en la forma del Autoengendrado, quien organizará a las cuatro luminarias y sus auxiliares a su alrededor. Sobre ellas aparece distribuida la simiente de Set antes de que se inicien sus tres descensos y la historia salvífica de la simiente (la narración correspondiente con la mitología setita). La combinación de ambas tradiciones condiciona la liturgia bautismal del EvEg, pues se sustenta sobre la organización del plano divino barbelita (los Cinco Sellos) y desarrolla la soteriología del grupo gnóstico identificándolo con la simiente de Set a través del mito setita.

---

<sup>502</sup> Se conserva en las dos copias, por lo que debió pertenecer al original griego. Cfr. Turner, “The Holy Book of the Great Invisible Spirit”, 268; Régine Charron, “Livre sacré du rand Esprit invisible (NH III, 2; IV, 2)”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Paris: Gallimard, 2007), 547 y 569. La edición española y la primera edición bilingüe continuaban la frase anterior sin diferenciar esta indicación, cfr. Piñero, *Textos gnósticos III*, 122; Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 158.

<sup>503</sup> El alfabeto hebreo tiene veintidós letras. Se reconstruye “Ie(s)ou(s) e(stin) Alpha-Omega”, a partir de la edición de Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 173.

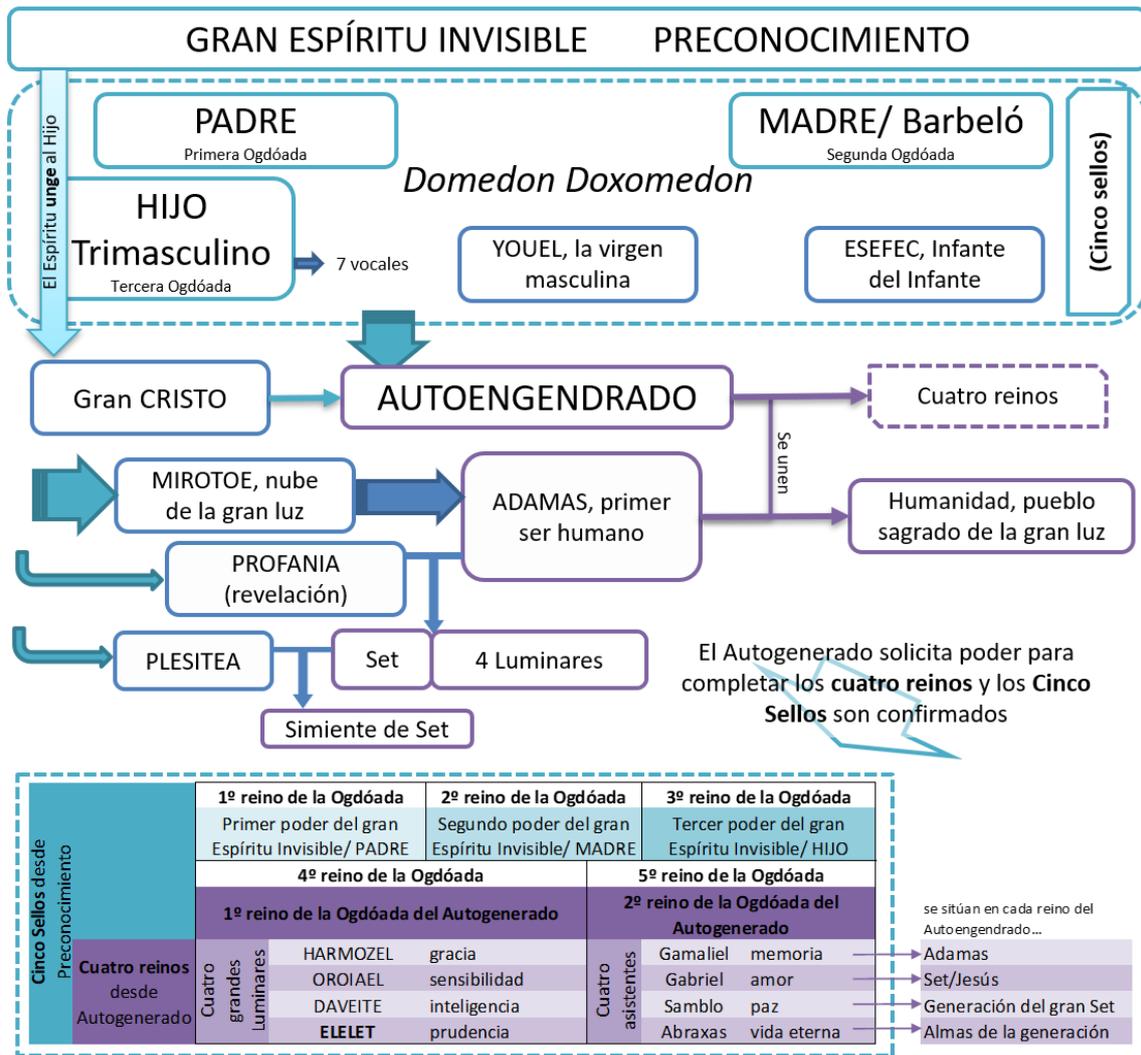


Figura 14. Protología del Evangelio de los Egipcios (NHC III 2; IV 2)

En la parte inferior del diagrama queda desglosada la organización del plano divino, situando las cinco ogdóadas según las generaciones de cada miembro: la primera triada formada por Padre, Madre e Hijo y la segunda generación de eones, los dos reinos de la ogdóada del Autoengenerado (52,15; 53,10) organizados gracias a la creación de las luminarias y sus asistentes, estableciéndose los cuatro reinos del Autoengenerado. En esta organización de los Cinco Sellos del Preconocimiento, Youel y Esefec han dado paso a un mayor protagonismo del Autoengenerado, que es ya total en la protología de ApocJn y PensTri como hijo de la triada divina<sup>504</sup>. Los Cinco Sellos del Preconocimiento condicionarán el ascenso del iniciado durante el bautismo, que se ve de manera más clara en el texto con el que EvEg comparte motivos de la protología, *Zostriano*.

<sup>504</sup> Turner, "Sethian Gnosticism", 73.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

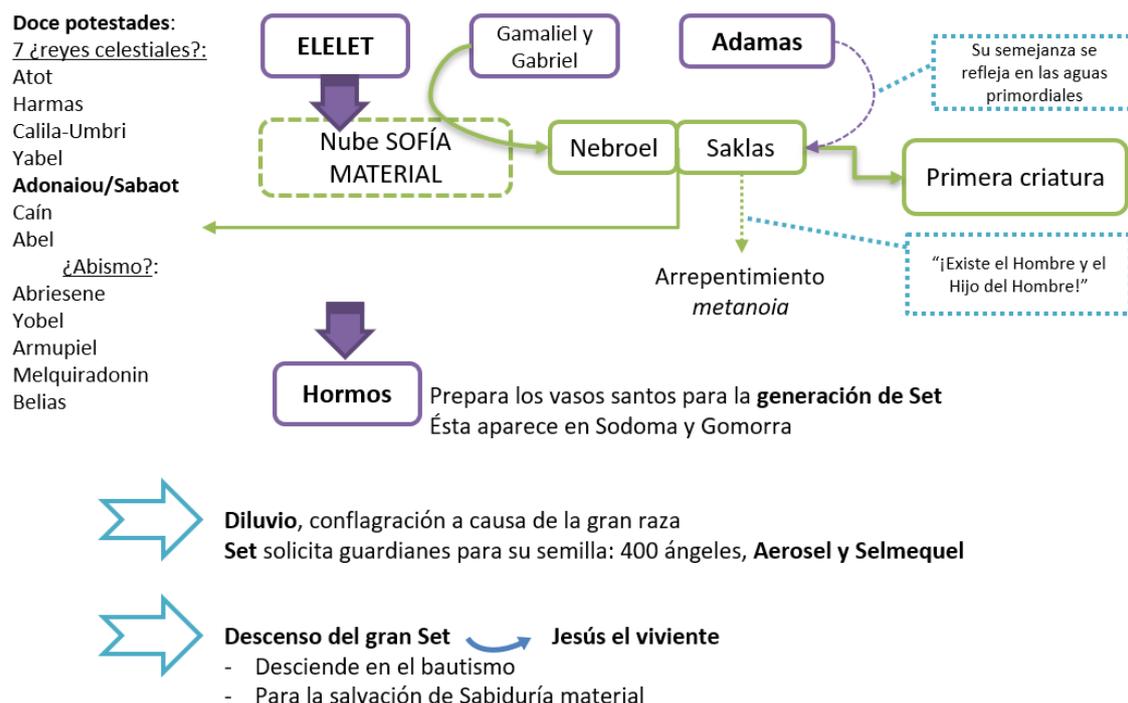


Figura 15. La simiente de Set en el EvEg (NHC III 2; IV 2)

La última de las luminarias emitidas por el Autoengendrado, Elelet, protagoniza la emisión sobre el caos y la materia, que da lugar a “Sabiduría material” y a los ángeles Sacla y Nebroel<sup>505</sup>, quienes a su vez crean doce asistentes, y a la primera criatura (véase fig. 15). El mito se parece mucho al de otras fuentes, como *Hipóstasis de los arcontes*<sup>506</sup>, aunque sólo se menciona tangencialmente, pues la preocupación de los himnos es la de reverenciar la llegada de la simiente de Set. Esta tiene lugar a través de una figura auxiliadora, Hormos, quien prepara los cuerpos para la simiente en Sodoma y Gomorra. Aunque no se explica, la mención a la destrucción de estas ciudades remite al diluvio de agua, el diluvio universal que intenta eliminar a la simiente de Set en primer lugar en la historia salvífica.

Y el diluvio fue una figura en relación con la consumación del eón. Pero será enviado al mundo a causa de esta raza. Por consiguiente [sic.] una conflagración tendrá lugar sobre la tierra. Y la gracia estará con los que pertenecen a la raza por medio de los profetas y los guardianes que guardan la vida de la raza. Por motivo de esta generación habrá hecatombes y plagas. Pero esto sucederá a causa de la gran raza incorruptible. (EvEg III 61,2-15)

<sup>505</sup> También presentes en el EvJud 51,12-19.

<sup>506</sup> Véase el diagrama 19 en anexos.

En último lugar se produce el tercer descenso de la raza espiritual y, por consiguiente, de Set, momento en que la narración indica la identificación del Set divino con Cristo y la instauración del bautismo.

### 1.1.1. Invocaciones, inmersiones e himnos

Como se señaló más arriba, el EvEg no es un tratado protológico que describa sistemáticamente el mito de Barbeló, sino un texto litúrgico que hace referencias a él para ilustrar el rito. A partir del establecimiento de los Cinco Sellos superiores, la narración del mito se encuentra intercalada por cinco doxologías, tras la aparición de las siguientes figuras: (1) el Autoengendrado, (2) Adamas, (3) Set y las cuatro luminarias, (4) la simiente de Set y (5) los guardianes de la simiente de Set. Las dos últimas, sin embargo, están separadas por la inclusión del mito antropológico iniciado por Elelet hasta el tercer descenso de la simiente de Set (véase fig. 15), fruto de la combinación de las tradiciones setita y barbelita (III 56,25-60,2). En ese momento el texto regresa a la quinta invocación.

Las cinco doxologías están formadas por seis invocaciones que aúnan la estructura de los Cinco Sellos con que se iniciaba el texto (el Espíritu, Barbeló, el Infante trimasculino, Youel y Esefec)<sup>507</sup>, a la que suman su cierre, el eón Doxomedón:

“Entonces el gran Set dio alabanza al grande, indecible, al Espíritu virginal  
y a la virgen masculina Barbelón,  
y al Infante tres veces masculino *TELMAEL TELMAEL, HELI HELI, MACHAR MACHAR SETH*, la potencia verdadera que vive verdaderamente  
y a la virgen masculina Youel  
y a Esefec el resplandeciente de gloria y la corona de su gloria  
y al gran eón Doxomedón y a los tronos que están en él.  
Y los poderes que lo rodean y el Pleroma todo como antes he dicho, y pidió guardianes para su semilla” (EvEg III 61,23-62,11)

Tras recuperar el orden litúrgico con esta quinta doxología, la narración devuelve el protagonismo a la simiente de Set y a él mismo. A través de la descripción del descenso de Set se establece el paradigma del bautismo que será llevado a cabo en el mundo material por la simiente de Set:

Entonces el gran Set fue enviado por las cuatro luminarias de acuerdo con la voluntad del Autoengendrado y el Pleroma entero, gracias [al don] y el buen consentimiento del gran Espíritu invisible y los cinco sellos y el Pleroma todo. Atravesó las tres presencias que he dicho antes, y el diluvio y la conflagración y el juicio de los arcontes y las potencias y las autoridades para salvar a la que se extravió por la reconciliación del mundo, y el bautismo

<sup>507</sup> Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 972.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

por una Palabra-engendrada corporal que preparó para sí el gran Set misteriosamente a través de la virgen para que pudieran ser entregados los santos por el Espíritu santo [...] y (por) la gran luz del Padre que existió anteriormente junto con su Prepensamiento (*pronoia*) y por él estableció el santo bautismo que supera el cielo por la incorruptible Palabra-engendrada, y Jesús el viviente y al que ha revestido el gran Set. Y ha clavado a las potencias de los trece eones y ha establecido por medio de él a los que lleva y a los que trae. Los armó con una armadura de conocimiento de esta verdad, con un poder invencible de incorruptibilidad. (EvEg III 63,5-64,8)

La presencia de Jesús denota la interpretación cristiana de la historia salvífica de Set, donde Jesús supone únicamente el cuerpo sobre el que el Salvador desciende por tercera vez. El Set celeste acompaña al tercer descenso de su simiente en el mundo material, en esta ocasión entregándoles la revelación, la “armadura de conocimiento”, que permitirá adquirir la salvación y la liberación del poder de los arcontes que ha dominado a la simiente de Set hasta el momento. Cuando Set desciende y otorga el bautismo lo hace por medio del Prepensamiento del Espíritu Invisible, es decir, por Barbeló. En ApocJn y PensTrim, Barbeló es definida como el agua viva que rodea al Espíritu Invisible y a la luz en la que él se refleja<sup>508</sup>. Por su parte, la función del Autoengendrado era la de completar los Cinco Sellos del preconocimiento mediante la emanación de las cuatro luminarias y sus asistentes: “Los cinco sellos [*sic.*] que están en las miríadas y que gobiernan sobre los eones y que transportan las glorias de los guías fueron encargados de revelarse a los que son dignos” (55,2-17). Cuando en la descripción de la entrega del bautismo por Set en el tercer descenso se hace referencia al Prepensamiento y a la Palabra-engendrada, se está produciendo el mismo acto en el plano supraceleste y en el mundo material: el agua de vida que es el Espíritu a través de Barbeló es entregada por Set como Palabra corporal (Jesús). El iniciado que toma parte en el “santo bautismo que supera el cielo” se encuentra fuera del tiempo, ajeno al poder de los arcontes y el destino, estado que le permite ascender para experimentar por sí mismo a la divinidad y permanecer, una vez completado el rito, en su estado supraceleste.

La descripción de la entrega del bautismo por Set es la última sección narrativa del EvEg, que da paso a una serie de fórmulas e himnos que acompañarían a la última parte de la liturgia. El primero consiste en una invocación de los portadores de salvación, una serie de figuras entre las que destacan dos tipos<sup>509</sup>: aquellas que hacen referencia a figuras del plano divino, como las luminarias, sus asistentes y el gran Espíritu invisible; y las figuras cuyos nombres están relacionados con un contexto

---

<sup>508</sup> ApocJn II 4,12-28; PensTrim 37,4.

<sup>509</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 100.

bautismal, concentradas al principio del fragmento, como Miqueo y Micar<sup>510</sup>. Estas figuras aparecen relacionadas en otras ocasiones con el agua de vida con que se identifica a Barbeló a modo de asistentes del iniciado<sup>511</sup>. Sevrin proponía que la función de esta lista de asistentes al bautismo del iniciado podría ser la de una profesión de fe prebautismal pronunciada como preludio del rito, cuyo núcleo tendría lugar en el momento en que se recitaran los dos himnos que le siguen<sup>512</sup>.

La salvación tiene lugar a lo largo de la proclamación de dos himnos que celebran la adquisición de los Cinco Sellos por el iniciado. Los dos himnos siguen una dirección ascendente por las figuras del Infante trimasculino y la Madre (Barbeló), con fórmulas a las que acompañarían gestos por parte del iniciado y los demás presentes en la ceremonia:

Desde ahora, sin embargo, por medio del hombre incorruptible Poimael y los que son dignos de la invocación (*epíklesis*), de las renunciaciones (y) de los cinco sellos en el bautismo fontanal, éstos conocerán a sus recibidores según se los ha instruido sobre ellos y serán conocidos por ellos. Éstos no experimentarán la muerte. (EvEg III 65,26-66,8)

Destaca la presencia de Poimael, que se menciona en el resto del texto y ha sido interpretada como una forma de *Poimandres*<sup>513</sup>. Pero a partir de su nombre, este fragmento, que vincula la lista de figuras auxiliaadoras con el primer himno, difiere en las dos copias. En el código III puede leerse **ΜΝ ΝΕΤΜΠΩΑ ΕΠΙΚΛΗΣΙΣ ΝΑΠΟΤΑΞΙΣ ΝΤΤΕ ΝΩΦΡΑΓΙΣ ΖΜ ΠΙΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΠΗΓΗ**, “los dignos de la invocación de las renunciaciones y de los Cinco Sellos en el bautismo fontanal”. En el código IV, sin embargo, **ΜΝ ΝΗ ΕΤΝΠΩΑ ΝΝΙΧΩΚΜ ΝΤΕ ΤΑΠΟΤΑΓΗ ΜΝ ΝΙΣΦΡΑΓΙΣ ΝΝΑΤΩΑΧΕ ΜΜΟΥ ΝΤΕ ΠΕΥΧΩΚΜ** puede traducirse como “aquellos que (son) dignos de estos bautismos de la renuncia y estos sellos inefables de su (pl.) bautismo(s)”<sup>514</sup>. Como se ha dicho, la versión del código IV probablemente sea más fiel al original griego, así que los “bautismos de la renuncia” de la versión del código IV han podido perderse en la copia del código III, convirtiéndose en su lugar en una invocación sobre ellos<sup>515</sup>. Además, en la lista de figuras auxiliaadoras, el código III añade al final a Ioel<sup>516</sup>, y las menciones a los Cinco

<sup>510</sup> Para una propuesta del origen de estos nombres, Riemer Roukema, “The Sethian Figures Micheus and Michar and Their Relationship to Micah the Morasthite”, *Gnosis* 2, 1 (2017): 1-14.

<sup>511</sup> EvEg III 64,14-22; Zos 6,7-10; AnB 51,15-34. Para una visión negativa de estos, ApAd 84,4-8.

<sup>512</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 138.

<sup>513</sup> Sobre la influencia del hermetismo sobre el EvEg, Pasquier, “Invocation et glorification”, 128-129.

<sup>514</sup> No es posible saber si el último **ΧΟΚΜ** es singular o plural. Traducción propia del original copto, según la reconstrucción de Böhlig, Wisse y Labib, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2*, 155.

<sup>515</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 115.

<sup>516</sup> *Ibid.*, 105 lo denomina un “intruso”.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

Sellos en la sección litúrgica también parecen adiciones con el objetivo de dar una mayor coherencia al conjunto del texto, aunando la sección mitológica y la litúrgica.

La diferencia de traducción entre estas dos frases atestiguaría la evolución textual de una invocación prebautismal donde, una vez invocados los nombres de los auxiliares y habiendo sido formados los iniciados en las enseñanzas que acompañan a la preparación del rito de iniciación, los declarados dignos son encomendados a iniciar su ascenso y adquirir la salvación. En ambos casos, sin embargo, el objetivo de las invocaciones sería que el iniciado fuera capaz de renunciar a la influencia que sobre él ejercían los poderes cósmicos que han intentado acabar con la semilla de Set a lo largo de la historia salvífica gracias a la ayuda de las figuras bautismales y supracelestes invocadas, justo antes de que el acto bautismal central tenga lugar. A este corresponderían los dos himnos que siguen a la invocación:

IH IEYS EO OY EO OYA.

¡En verdad, en verdad!

¡Yeseo Mazareo Yesedeceo, el agua viviente,  
el infante del infante, el nombre glorioso!

¡En verdad, en verdad!

El Eón, Aquél que es,

IIII HHHH EEEE OOOO YYYY WWWW AAAA

¡Es verdad, en verdad!

HI AAAA WWWW

¡El que es, que ve a los eones!

¡Es verdad, en verdad!

A

E E

H H H

I I I I

Y Y Y Y Y

WWWWW

¡El que es eterno eternamente!

¡Es verdad, en verdad!

IHA AIW

En el corazón,

que es Y siempre, para siempre,

eres lo que eres, eres quien tú eres. (EvEg III 66,8-66,22)<sup>517</sup>

Turner concluye que las cinco doxologías constituían himnos y respuestas por parte de los oficiantes del rito y los miembros del grupo. Es posible, además, que las

---

<sup>517</sup> Traducción propia de la edición francesa, que reconstruye la posible disposición original de las invocaciones y criptografías. Cfr. Charron, "Livre sacré", 546.

## LOS CINCO SELLOS

cinco doxologías estuvieran acompañadas de cinco inmersiones en el nombre de cada una de estas figuras<sup>518</sup>. Sin embargo, la sección litúrgica del EvEg, que se inicia con la invocación de los auxiliadores, hace pensar que las inmersiones no tendrían lugar hasta las alabanzas en el primer himno, que además sigue la misma división en cinco que se sigue en el texto, con la repetición “¡En verdad, en verdad!”. Es quizá esta fórmula quintuple la que se corresponde a cinco inmersiones del iniciado, a las que haría referencia el plural de los “bautismos de la renuncia” de la versión del códice IV. A este acto se añadirían otros gestos del iniciado, que se mencionan en el segundo himno:

Este gran nombre tuyo me preside, Perfecto Autoengendrado que no estás fuera de mí, yo te veo, ¡oh tú que eres invisible para cualquiera! ¡Quién, en efecto, podrá abarcarte en otra lengua?<sup>519</sup> Ahora que te he conocido, me he mezclado con lo inmutable. Me he armado con una armadura de luz, me he transformado en luz, ya que la Madre estaba en este lugar a causa de la belleza espléndida de gracia.

Por eso he alargado mis manos mientras estaban inclinados. Recibí forma en el círculo de los ricos de la luz que están en mi seno que da forma a los muchos engendrados en la que ningún agravio recibe. Afirmaré tu gloria verdaderamente, porque te he captado SOY IES IDE AEIO AEIE OIS O, ¡Eón, eón, Dios del Silencio!, te honro totalmente. Eres mi lugar de reposo, hijo ES ES OE, el carente de forma que es en los carentes de forma, el que es, que suscitas al Hombre en el que me purificarás en tu vida, según tu nombre imperecedero.

Por esto el incienso de vida está en mí. Lo mezclé en agua según el modelo de todos los arcontes para poder vivir contigo en la paz de los santos, tú, el que eres por siempre verdaderamente con verdad. (EvEg III 66,23-67,25)

El segundo himno celebra la definitiva adquisición de la gnosis tras las cinco inmersiones bautismales, que significa la reunificación del iniciado con el plano divino. La “armadura de conocimiento” que Set había depositado como revelación en el cuerpo de Jesús es adquirida de forma definitiva por el iniciado. Éste alcanza a través primero del Autoengendrado y luego de la Madre (Barbeló) el conocimiento que garantiza la salvación. A esta primera alabanza acompaña la descripción de algunos gestos que el iniciado llevaría a cabo. En primer lugar, la extensión de los brazos podría representar un gesto comunitario de unión de los gnósticos, donde todos los presentes celebran el nuevo estado celestial del iniciado. Este acontecimiento podría estar representando a la asamblea espiritual, la simiente de Set a la que está dedicada la cuarta doxología en la que se insta a los Cinco Sellos a revelarse (55,5-16). El rito tiene lugar en el mundo material y en el celestial al mismo tiempo, siendo el iniciado el vínculo entre ambos

---

<sup>518</sup> Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 958-960.

<sup>519</sup> Sigo la interpretación de las últimas traducciones inglesa y francesa sobre la rúbrica que marca un cambio en el tono de la liturgia. La enmienda sería “*¡Quién, en efecto, podrá abarcarte? En otra voz: Ahora que te he conocido...*”. “[Sur un autre] ton, et avec louange” en Régine Charron, “Livre sacré”, 569; “In another voice” en Turner, “The Holy Book of the Great Invisible Spirit”, 268.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

planos durante la realización del acto iniciático que le hace trasladarse de uno a otro. Primero, mediante las invocaciones exorcistas prebautismales, luego mediante la invocación de las cinco inmersiones que tendrán lugar en el nombre del “Infante del Infante” y, por último, por la adquisición de la gnosis. El punto álgido del rito se celebra de forma comunitaria en el reposo y el Silencio que representa al plano superior del Espíritu invisible, que ha sido alcanzado en el ascenso del iniciado.

Con la misma estructura himnica, tras el gesto de las manos, el iniciado dice haber realizado la mezcla del “incienso de vida” consigo mismo. Es posible que esta expresión fuera acompañada de un acto físico, bien la unción o la disposición de incienso, pero su contenido soteriológico es más relevante que el material, sobre el cual sólo se pueden plantear hipótesis. En otros textos setianos el iniciado se describe como *fortalecido* después de haber adquirido el conocimiento<sup>520</sup> y, en el caso de este segundo himno, quizá la alusión a la mezcla del incienso quiera representar metafóricamente la permanencia del estado incorruptible adquirido en el rito. En el mito antropológico los arcontes se describen tomando la imagen del Adamas en el reflejo de las aguas primordiales y creando así al ser humano en el mundo<sup>521</sup>. El iniciado está repitiendo su origen acuático y material al final del himno, su estado temporalmente imperfecto, pero que ha sido perfeccionado gracias a la adquisición de la gnosis, representada en el aroma que acompañará ahora a su mezcla de agua (materia) e incienso (conocimiento adquirido).

En conclusión, el EvEg es fruto de la combinación de distintas tradiciones y formas litúrgicas, como la lista de figuras auxiliadoras, pero que han sido aunadas alcanzando una gran coherencia en el estado final del texto. Además, éste ha sufrido una cristianización superficial con la identificación de Set y Jesús, que de esta manera ha conservado la tradición de una misma liturgia bautismal, que da sentido al conjunto del texto. La herencia del mito barbelita condiciona la práctica, que constaría de cinco inmersiones a las que precederían invocaciones purificadoras y a las que siguen gestos comunitarios de celebración del rito iniciático: la salvación del iniciado mediante el conocimiento del Espíritu.

### 1.2. Pronoia y los Cinco Sellos

Las otras dos menciones a los Cinco Sellos aparecen en dos textos fruto de una misma tradición: el Himno a la *Pronoia* o Suprema Inteligencia que cierra las versiones largas del ApocJn (NHC II 1 y IV 1) y su extensión en PensTri (NHC XIII). Las dos obras parecen ser antiguas y probablemente contemporáneas al prólogo del Evangelio

---

<sup>520</sup> Zos 131,16; Al 61,3; 3Set 120,32; 122,18-123,1; PensTri 47,11.

<sup>521</sup> En cambio, Turner lo interpreta como el agua del bautismo, cfr. Turner, “Ritual in Gnosticism”, 92.

de Juan, con el que comparten vocabulario y estructura mitológica, pudiendo ser datadas a principios del siglo II<sup>522</sup>. Sería más adelante, en algún momento de la transmisión del núcleo narrativo del ApocJn, cuando éste sufrió diversas adiciones, como la de la fuente ofita sobre el descenso de Sabiduría<sup>523</sup> y el himno de contenido bautismal<sup>524</sup>. El proceso de entrega de los Cinco Sellos en estas versiones tiene lugar en el tercer descenso de Pronoia, el Pensamiento del Espíritu, en un cierto paralelo soteriológico al que protagonizaba Set en el EvEg. Sin embargo, frente a la adecuación de la historia salvífica de Set al mito de Barbeló en el texto anterior, la tradición presente en ApocJn y PensTri conserva sólo la protología barbelita y son los tres descensos del Pensamiento los garantes de la recepción de la revelación a los gnósticos en el mundo.

### 1.2.1. El Himno de Pronoia en las versiones largas del *Apócrifo de Juan* (NHC II 1; IV 1)

El ApocJn es un tratado protológico que recorre todo el proceso emanativo desde el Espíritu hasta el Autogénito y sus luminarias, de forma similar al EvEg, hasta la creación del ser humano por los arcontes y la prisión del componente divino en ellos presente en la tradición ofita fruto de las diversas adiciones, reelaboraciones y resúmenes que fue sufriendo el texto, de las que son testigos las cuatro versiones coptas conservadas del texto y la noticia que da Ireneo de su protología<sup>525</sup>. Por lo tanto, el ApocJn proporciona el más completo compendio doctrinal del sistema mitológico setiano, al contrario que el EvEg, cuyo estilo litúrgico es el que prima sobre la narración del mito. Aunque Denzey Lewis ha propuesto que el texto tuviera una función litúrgica<sup>526</sup>, el ApocJn no cuenta con una descripción del acto litúrgico ni remite a himnos que pudieran ser utilizados durante un rito iniciático, pues incluso el himno de Pronoia consiste en una revelación vinculada a la protología.

---

<sup>522</sup> Turner, "Typologies of the Sethian", 197-198. Para una datación en el siglo III, cfr. Poirier, "La Pensée Première", 1621.

<sup>523</sup> Sobre la adición del mito ofita sobre Sabiduría, cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 151-153.

<sup>524</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 135. Alastair H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 280 se pronuncia en contra de esta teoría, atribuyendo el mismo origen redaccional al mito protológico y al himno.

<sup>525</sup> *Ibid.*, 276. Turner, "Sethian Gnosticism: A Literary History", 70.

<sup>526</sup> Denzey Lewis propone que el ApocJn sería un texto a ser leído durante la liturgia, cfr. Denzey Lewis, "Ways Out II", 145.

IV. EL RITO BAPTISMAL SETIANO

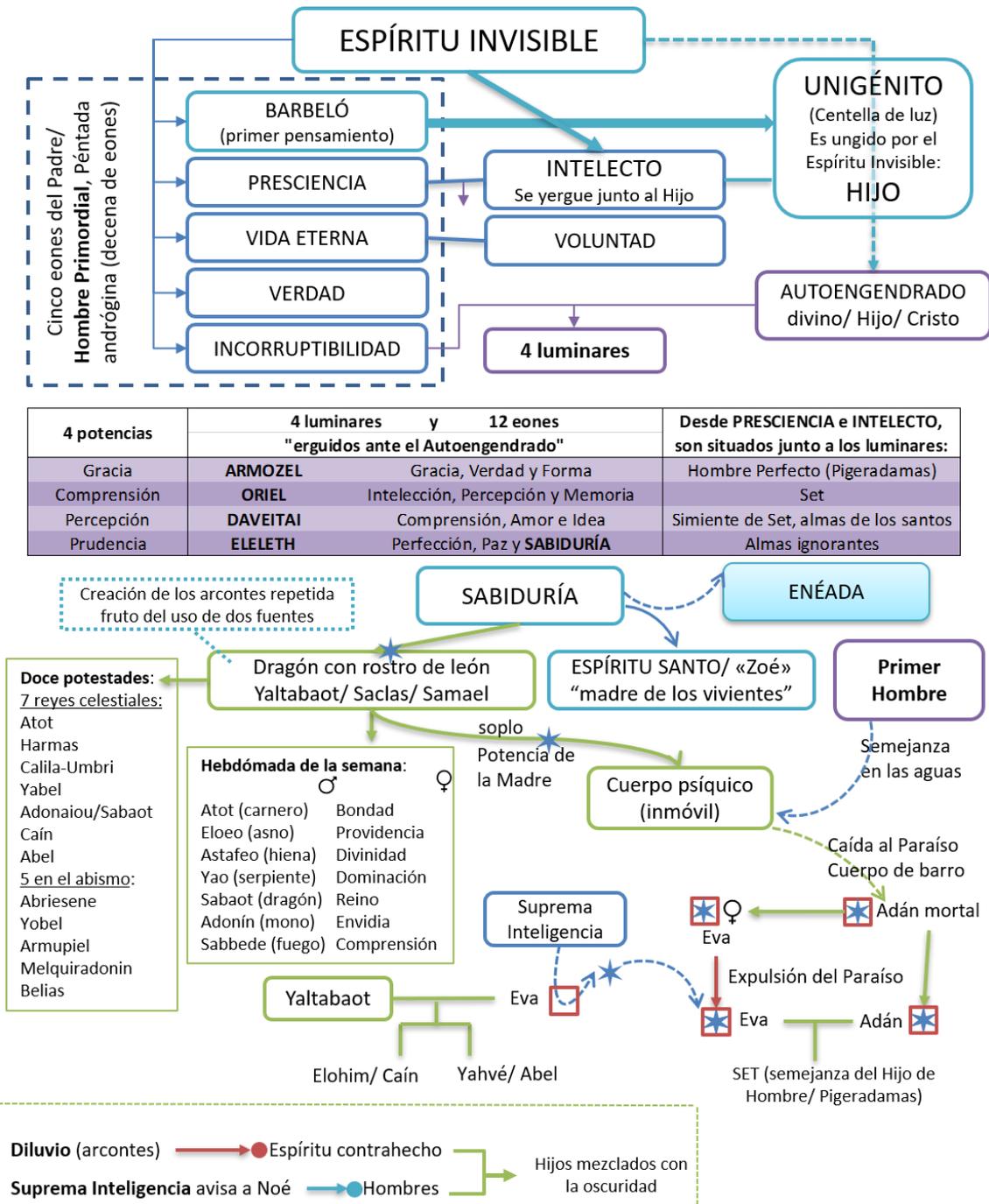


Figura 16. Apócrifo de Juan (versión larga - NHC II 1)

La relación de la expresión de los Cinco Sellos con ritos iniciáticos bautismales está atestiguada en las otras dos fuentes en las que aparece (EvEg y PensTri) tanto por la mención del bautismo como por la presencia de metáforas acuáticas en la protología que sostiene el ritual. En el mito del EvEg, el bautismo era entregado en el mundo en el tercer descenso de Set: “[...] y (por) la gran luz del Padre que existió anteriormente junto con su Prepensamiento (pronoia) y por él estableció el santo bautismo” (III 20-23). Durante la transmisión del texto, el EvEg presentaba de forma tangencial lo que en el ApocJn y PensTri es el descenso no de Set, sino de la Pronoia misma aportando los Cinco

Sellos<sup>527</sup>. De hecho, el EvEg es el único de los cuatro textos que mejor conservan el mito de Barbeló que introduce la historia de la simiente de Set. Los otros tres, ApocJn, PensTri y Zos, conservan de forma más directa la relación entre el desarrollo del Pensamiento del Espíritu en la forma de Barbeló y la noción bautismal de los Cinco Sellos, que es el vínculo de unión entre la protología del ApocJn y el himno a la Pronoia que lo cierra<sup>528</sup>.

Ya en la explicación al EvEg la función de Pronoia como acompañante de Set era explicada a la luz de la función que ésta tiene en el ApocJn, y que supone una posible alusión al bautismo en el plano divino que será el repetido en el mundo material:

El (supremo) se contempla en la luz que lo rodea, que es la fuente de las aguas vivas que se entrega a todos los eones bajo múltiples formas. Él [contempla] su propia imagen reflejada en la fuente del [espíritu] y desea (habitar) en su agua [luminosa], que es la fuente del agua [pura] que lo rodea. Su [Inteligencia (*énnoia*) entró] en acción y apareció, [irguiéndose] y manifestándose ante él en el [resplandor] de aquella luz. (ApocJn II 4,20-30)

Tras la descripción del Espíritu invisible, éste inicia su proceso emanativo del resto de eones, que tiene lugar por la metáfora de la fuente que mana sin experimentar merma, permitiendo que su total trascendencia y perfección se mantenga inmutable e inalcanzable<sup>529</sup>. La metáfora de la fuente y la luz remite a dos funciones: primero, el Espíritu invisible se encuentra rodeado del agua viva sobre la que se refleja, y esta reflexión le hace pensarse a sí mismo; segundo, el agua viva que le rodea y sobre la que se ha reflejado emana como una fuente, desarrollando su capacidad generativa en la aparición de su Inteligencia o Pensamiento (*ennoia*). La metáfora del agua viva que aparece relacionada a los Cinco Sellos de esta corriente ejerce las mismas dos funciones en la revelación adquirida por el iniciado (conocimiento) y la intervención del agua en un rito bautismal que remite al agua de la divinidad última. Inmediatamente después esta Inteligencia o Pensamiento del Espíritu Invisible es definida como Barbeló, ente femenino de la tríada Padre-Madre-Hijo. Será este Pensamiento quien descienda por tercera vez al mundo y entregue los Cinco Sellos que son reflejo de la protología, al igual que en el EvEg. La protología del ApocJn y la de EvEg, a pesar de depender del mismo mito de Barbeló y depender así de una misma tradición, cuenta con algunas diferencias que pueden estar condicionando la interpretación de la expresión de los “Cinco Sellos” en su sentido ritual de un texto a otro.

---

<sup>527</sup> Logan, *Gnostic Truth*, 278.

<sup>528</sup> Turner, “To See the Light”, 67; Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 256-258.

<sup>529</sup> Turner, “The Gnostic Sethians and Middle Platonism”: 35-36; Falkenberg, René. “Noetic Exegesis in the Nag Hammadi Library. Eugnostos the Blessed as a Point of Departure”, en *Kanon in Konstruktion Und Dekonstruktion Kanonisierungsprozesse Religiöser Texte von Der Antike Bis Zur Gegenwart - Ein Handbuch*, ed. por Eve-Marie Becker y Stefan Scholz (Berlin: De Gruyter, 2012), 504-507.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

En primer lugar, la péntada formada por los Cinco Sellos divinos del EvEg no está presente como tal en el ApocJn, pues dos de las figuras de esa péntada divina aludida en EvEg (Youel y Efesec) han desaparecido del mito de Barbeló en todas las versiones del ApocJn conservadas. Tampoco aparecen en PensTri, por lo que es posible discernir dos transmisiones literarias del mito de Barbeló, una presente en ApocJn y PensTri y otra en EvEg y Zos, pues éste sí conserva la presencia de Youel y Efesec, aunque como auxiliares en la revelación al protagonista<sup>530</sup>. A esta diferencia se suma la reinterpretación del eón Autogénito, pues en ApocJn y PensTri es identificado con el Infante Trimasculino, sufriendo así un protagonismo bastante mayor al que tenía en la protología del EvEg<sup>531</sup>. Por lo tanto, la péntada divina del EvEg ha sufrido una simplificación en la forma de una tríada probablemente por su contacto con el cristianismo o incluso con la gnosis valentiniana<sup>532</sup>, quedando establecida como Espíritu invisible - Barbeló/Pensamiento - Autogénito/Infante trimasculino. Las continuas alusiones a fórmulas quíntuples, cinco figuras, Cinco Sellos del Pensamiento o cinco doxologías que reinaban en el EvEg y apoyaban la interpretación de los Cinco Sellos entregados por Set como una fórmula bautismal de cinco inmersiones, se encuentran desaparecidas en el ApocJn. Pero la función de Pronoia como figura que hace entrega de ellos se mantiene en el himno:

Yo, suprema Inteligencia perfecta del todo, me transformo en mi simiente. Yo preexisto y voy por todos los caminos. Yo soy la abundancia de luz, el pensamiento del Pleroma. Yo he penetrado en la magnitud de la oscuridad y he resistido hasta ponerme en medio de la cárcel. Y los fundamentos del caos retemblaron y yo me escondí de ellos a causa de su perversidad, y ellos no me conocieron.

Volví por segunda vez. Me puse en camino apartándome de los seres luminosos - yo soy el pensamiento de la suprema inteligencia - y penetré hasta el fondo de la oscuridad y hasta el interior del infierno para ocuparme de mi designio. Y los fundamentos del caos retemblaron para precipitarse de nuevo sobre los que se hallan en el caos y aniquilarlos. Y de nuevo me remonté hacia mi raíz luminosa a fin de evitar que fueran destruidos a destiempo.

Por tercera vez me puse en camino - yo soy la luz en la luz, yo soy el pensamiento de la suprema Inteligencia - para descender hasta el fondo de la oscuridad y hasta el interior del infierno. Llené mi rostro de la plenitud del eón (superior) y penetré hasta el fondo de la cárcel de aquéllos - que es la cárcel del cuerpo - y dije: "Quien me oiga, que se levante del sueño profundo". (ApocJn II 30,11-31,6)

Hasta aquí, los tres descensos de Pronoia remiten al mismo mito del descenso en tres ocasiones de la simiente espiritual y la turbación que ésta provoca a los arcontes

---

<sup>530</sup> Zos 13,8; 45,2-11; 53,14; 54,17; 63,10; 125,14.

<sup>531</sup> Turner, "The Sethian Baptismal Rite", 970-971.

<sup>532</sup> Logan, *Gnostic Truth*, 118.

que estaba presente en EvEg<sup>533</sup>. Los arcontes intentan en dos ocasiones destruir a la simiente, pero ésta es reintegrada momentáneamente en el plano superior. Cuando Pronoia desciende por tercera vez, lo hace en “la cárcel de aquéllos”, es decir, un cuerpo material como en el que su simiente se encuentra atrapada, entendiendo el cuerpo de Jesús en una fase claramente cristiana de la transmisión del mito, pues es él quien habla en el tercer descenso<sup>534</sup>. El himno continúa así con la transmisión de la revelación en una difícil adecuación de la identidad femenina de Pronoia y masculina de Jesús:

Entonces él lloró y vertió muchas lágrimas. Se restregó (los ojos) y dijo: “¿Quién es el que pronuncia mi nombre y de dónde procede esta esperanza para mí, mientras estoy encadenado a mi cárcel?”.

Yo le dije: “Yo soy la Inteligencia suprema de la pura luz; yo soy el pensamiento del Espíritu virginal que te eleva hasta el lugar del honor. Levántate y piensa que tú eres el que ha escuchado. Sigue a tu raíz; yo soy el misericordioso. Guárdate de los ángeles de la indigencia y de los demonios del caos y de todo lo que llevas adherido. Evita el sueño profundo y el lugar abismal del infierno”.

Yo lo he despertado y lo he sellado en la luz con cinco sellos, a fin de que a partir de ahora la muerte ya no tenga poder sobre él. (ApocJn II 31,6-23)

En términos generales, el rito iniciático al que hace referencia la entrega de los Cinco Sellos por Pronoia en la forma de Jesús consiste en la adquisición por parte del iniciado del conocimiento revelado y su salvación de la ilusión material en la que se encuentra. El iniciado ha podido ascender hasta el Espíritu y su honor y, como consecuencia, experimenta la salvación que deja sin efecto la muerte material del cuerpo sobre su componente divino. Sin embargo, el himno se limita a las referencias soteriológicas sin que se incluya ninguna fórmula bautismal o gesto ritual, como las fórmulas quintuples o los gestos con las manos presentes en el EvEg. Entonces, ¿qué función cumplen los Cinco Sellos en el ApocJn?

A. Logan afirma que el mito recogido en el ApocJn e incluso en las versiones más antiguas de éste, como la de Ireneo (AH 1.29), es ya un rito practicado por gnósticos cristianos en base a la unción experimentada por el Unigénito en la protología en el mito de Barbeló<sup>535</sup>. Este acto en el plano divino estaría haciendo referencia al orden bautismo-unción del rito cristiano e identifica de esta manera a la expresión de los Cinco Sellos como una unción que cierra el rito sellando boca, ojos y oídos del iniciado y le permite atravesar el plano de los arcontes<sup>536</sup>. Sevrin, en cambio, consideraba esta

---

<sup>533</sup> También en el ApAd 77,3-18.

<sup>534</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 136.

<sup>535</sup> Cfr. Logan, *Gnostic Truth*, 280; Logan, “The Mystery of the Five Seals”: 192-193; también Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 258. Véase los diagramas 10, 11, 12 y 13 en Anexos como comparativa del mito de Barbeló en EvEg, ApocJn (II, BG) e Ireneo (AH 1.29).

<sup>536</sup> Logan, *Gnostic Truth*, 39.

alusión carente de cualquier sentido sacramental y llegaba a la conclusión de que los Cinco Sellos tenían una presencia meramente literaria en el ApocJn, pero en alusión a una práctica bautismal conocida<sup>537</sup>. Tampoco Turner encuentra la unción una práctica ritual en la corriente setiana<sup>538</sup>. El himno de Pronoia no describe liturgia alguna, pero su conexión con el dogma conservado en el mito de Barbeló puede ser muestra de una misma tradición que interpreta la expresión con una práctica bautismal que remite al origen espiritual del iniciado en el Espíritu invisible y el agua de la vida.

### 1.2.2. *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII)

La siguiente mención a los Cinco Sellos aparece en el *Pensamiento trimorfo*, cuyo título remite directamente a los tres descensos descritos en el himno de Pronoia en una exégesis de la aparición del Logos divino, a la vez que subyace la misma tradición del mito de Barbeló que el conservado en el ApocJn. Las identidades de las figuras que protagonizan cada uno de los descensos están mejor definidas que en el reducido himno y lo que en aquél era una sencilla mención a los Cinco Sellos. En el PensTri, el último de los descensos desarrolla de forma mucho más detallada el rito al que podrían hacer referencia.

La mención al agua divina visible en el ApocJn aparece en PensTri en la descripción de su primer descenso, cuando el Pensamiento del Espíritu es una voz sin articular, en Silencio como característica del Pensamiento paterno en los sistemas gnósticos, donde la emanación del Espíritu divino es explicada mediante la metáfora acuática. A través del Pensamiento donde éste se ve reflejado, aparece la tercera persona de la tríada divina, el Hijo, que en este texto está identificado con Cristo y el eón Trimasculino que, como se ha comentado previamente, se corresponde con la figura del Autoengendrado del mito de Barbeló. Éste, además, también es ungido (37,35) y con ese perfeccionamiento produce a los cuatro luminares característicos de esta corriente. El primer descenso culmina con la revelación del Espíritu a los eones, incluyendo así las funciones reflexiva y generadora del agua de la vida del plano divino:

Soy la que ha hecho fluir el agua, yo que estoy oculta en las aguas radiantes. Soy la que según sus partes produce el Todo por mi pensamiento. Soy quien está cargada con la Voz. [...] Y el que está oculto en nosotros paga los tributos de su fruto al Agua de la Vida. (PensTri 36,5-32)

El segundo descenso del Logos tiene lugar como discurso de revelación, ajeno ya al plano divino inefable y, por lo tanto, necesitado de una articulación que resulte

<sup>537</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 34-35; 45. Turner, "Ritual in Gnosticism", 91.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 109.

comprensible al plano inferior de los arcontes. Pronoia se identifica ahora con la figura de Sabiduría, que también hacía su aparición en la sección ofita del ApocJn pero no estaba explícitamente identificada con Pronoia en el himno final. En PensTri, el papel de Sabiduría está centrado en su interacción con los arcontes, de nuevo representando la revelación de la verdad superior de la que ellos son ignorantes y la superación del poder de los astros y del destino cósmico que supone el conocimiento del misterio revelado. En PensTri el término “misterio” aparece trece veces, mayoritariamente para designar las revelaciones específicas por parte del Pensamiento en alguna de sus tres formas. Pero también podría estar evidenciando la naturaleza del acto ritual de los Cinco Sellos, a diferencia del ApocJn<sup>539</sup>. De momento, este segundo descenso presenta los medios por los que el iniciado deberá superar el plano intermedio y el misterio es la propia revelación que hace patente la superioridad de la criatura de los arcontes respecto a ellos. Aunque no hay una explicación de la liturgia, sí se explica el tránsito a lo imperfecto que sufre la simiente frente al primer discurso que describía su origen divino y anticipa la entrega de los Cinco Sellos cuando en el discurso se dirige directamente a la simiente, los “hijos de la luz”:

Y os invito en la Luz, eminente perfecta. Respecto de ésta, pues, cuando entréis,  
seréis glorificados por los que dan gloria  
y los que entronizan os entronizarán.  
Recibiréis túnicas de los que dan la túnica  
y os bautizarán los que bautizan  
y estaréis en gloria con las glorias del modo como estabais primeramente cuando erais imagen. (PensTri 45,12-20)

El problema que surge de esta primera mención a lo que será luego relacionado con los Cinco Sellos es que los cuatro actos (glorificación, entronización, investidura y bautismo) no tienen sentido en un orden litúrgico<sup>540</sup>, pues en todo caso serían llevados a cabo en orden inverso<sup>541</sup>. Pero en este momento del discurso narrativo, aún queda el último y definitivo descenso del Pensamiento, por lo que la culminación litúrgica no tendría lugar hasta el final de la prosopopeya de Pronoia. Por esta razón, es demasiado pronto para apuntar a una descripción litúrgica en este fragmento y es muy probable que las cuatro acciones se encuentren solamente referidas como un anuncio de lo que será transmitido y practicado más adelante.

Finalmente, el tercer descenso del Pensamiento tiene lugar como el Logos divino en un estadio completamente cristianizado del mito de Barbeló original, ya que el Logos

---

<sup>539</sup> Cfr. Turner, “I Tell You a Mystery”, 163. En cambio, niega el sentido litúrgico del término en ambos textos Marjanen, “Sethian Books”, 92.

<sup>540</sup> Pearson, “Baptism in Sethian Gnostic Texts”, 128-29.

<sup>541</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 64-65.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

o Palabra es identificado con Cristo y su revestimiento del cuerpo de Jesús. Él entrega los misterios, la revelación del origen de la simiente divina en su misma forma sensible, con el objetivo de ser reconocido y que la simiente adquiriera la salvación a través del agua viviente:

[...] que tenía [previamente y] [le di] del agua [viviente, que] lo [libera] del caos que [existe] en la extrema [oscu]ridad existente [den]tro del [abis]mo total, es decir, el pensamiento de [lo cor]poral y psíquico. Todo esto yo lo he revestido. Pero lo he despojado de él. Lo he revestido de una luz brillante, es decir, el conocimiento del pensamiento de la paternidad.

Y lo he entregado a los que dan la túnica – Yammón, Elaso, Amenai – y ellos lo cu[brie]ron con una túnica de las túnicas de la luz;

lo he entregado a los que bautizan, lo han bautizado – Miqueo, Mijar, Mn[e]s[i]no –, pero lo han sumergido en la fuente del a[gu]a de vida.

Y lo he entregado a los que entronizan – Bariel, Nután, Sabenai –, ellos lo han entronizado con el trono de gloria.

Y lo he entregado a los que glorifican – Arión, Elión, Fariel – ellos lo han glorificado con la gloria de la Paternidad.

Y los que toman posesión han tomado posesión de él – Camalie[l], [...]anén, Samblo – los servidores de las grandes [l]uminarias santas, lo recibieron en el lugar luminoso de la Paternidad.

Y recibió los cinco sellos de la [lu]z de la Madre, la Proténnoia, y se le per[mit]ió compartir [el mister]io del con[ocim]iento y [se tornó lu]z en la [lu]z. (PensTri 48,6-35)

De las figuras mencionadas, las tres relacionadas al bautismo, Miqueo, Mijar y Mnesino, están presentes en otros textos setianos relacionados siempre con el concepto del agua de la vida y el bautismo<sup>542</sup>. Las otras figuras conocidas son aquellas relacionadas con las luminarias, Camaliel y Samblo, que acompañaban a Armozel y Daveité respectivamente en el EvEg, aunque su presencia en la tradición setiana está también extendida<sup>543</sup>. El resto de los mencionados, sin embargo, no son propios de la tradición setiana. Sevrin consideraba que la presencia de la tríada del bautismo respondía a la reutilización de un agrupamiento independiente en la descripción de una de las cinco acciones, y lo mismo podría estar teniendo lugar con el resto de *nomina sacra*, que serían grupos de nombres conocidos para el autor de alguno de los estadios redaccionales del texto<sup>544</sup>. Las referencias a una liturgia real se deben encontrar por lo tanto en los cinco actos mencionados, pues las figuras acompañantes parecen tener una función más literaria.

<sup>542</sup> EvEg III 64,14-22; Zos 6,7-10; ApAd 84,4-8; AnB 51,15-34.

<sup>543</sup> Con relación a los cuatro luminarios, EvEg III 52,19.53,1. En otras fuentes gnósticas: Zos 47,2; 25, ApAd 75,22-23; Mel 5,18; Mar 64,19; AnB 18,34-35.

<sup>544</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 68. Una lista similar aparece en AnB 51, pero sólo los nombres de Miqueo, Mijar y la mención a las cuatro luminarias se repite entre ambos textos.

LOS CINCO SELLOS

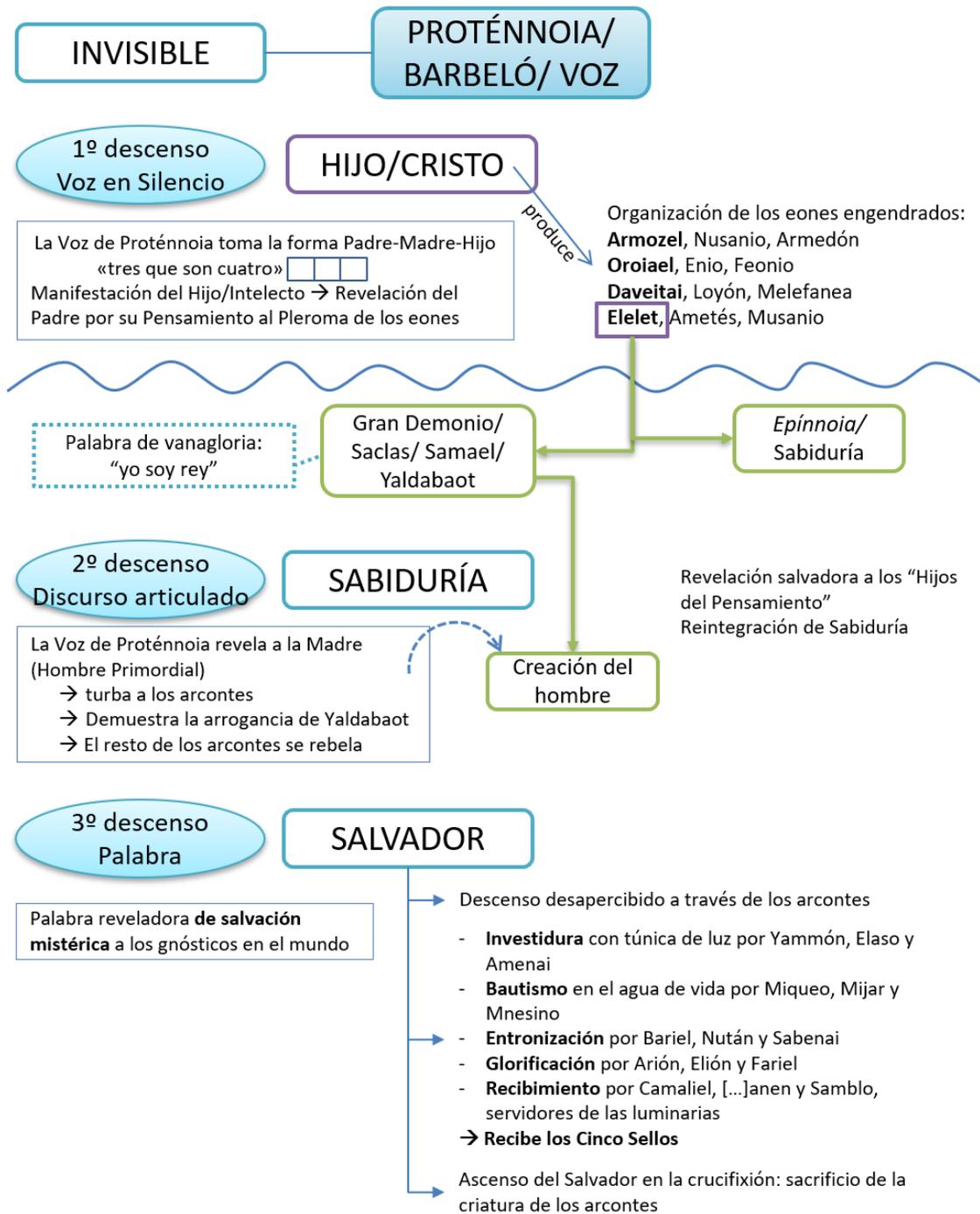


Figura 17. Pensamiento trimorfo (NHC XIII 1)

Aunque las fases del proceso de cristianización que ha sufrido PensTri en motivos como la identificación del Logos con Cristo han sido debatidos<sup>545</sup>, las secciones que incluyen las menciones a los Cinco Sellos parecen pertenecer a una fase redaccional tardía sobre la estructura original del himno de Pronoia. Como ocurría en el ApocJn,

<sup>545</sup> James M. Robinson, “Sethians and Johanine Thought: The Trimorphic Proténnoia and the Prologue of the Gospel of John”, en *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, n.d., 648–50; Turner, “Nag Hammadi Codex XIII”, 380–384.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

las referencias bautismales en PensTri no parecen dirigir un acto litúrgico sino referirse a uno conocido en la forma de la prosopopeya de Pronoia. Es por esto por lo que la supuesta descripción del rito presente en el himno puede ser entendida de forma más literaria<sup>546</sup> a la hora de interpretar las acciones de Pronoia al entregar los Cinco Sellos: investidura, bautismo, entronización, glorificación y rapto, éste quizá a las luminarias por la presencia de sus auxiliares<sup>547</sup>.

El primer problema que presenta la descripción de los actos es el orden en el que estos tienen lugar. En la primera referencia, en el segundo descenso, el orden era glorificación-entronización-investidura-bautismo. Faltaría el quinto acto, el referente al rapto hacia la divinidad experimentado por el iniciado, pero, como se ha comentado, en este momento de la narración la transmisión del misterio revelado no se ha completado y el orden y número de los actos puede deberse a su función como mera referencia.

Al final del documento, sin embargo, el orden cambia entre investidura y bautismo y se añade el rapto definitivo en los auxiliares de las luminarias. Si entendemos las referencias en base a una celebración litúrgica paralela a ellas, la toma de posesión en las luminarias y los dos actos previos, glorificación y entronización, deben tener lugar en el plano divino, aunque pudieran estar acompañadas de cantos de los asistentes al ritual. Previamente, tendrían lugar el bautismo del iniciado y la investidura, pero el orden de estos dos actos se encuentra invertido en esta sección final del texto. El hecho de que la investidura se mencione antes del bautismo entra en conflicto con la celebración material del rito, pero en el caso de los textos setianos, la investidura puede hacer referencia no a un acto litúrgico específico sino a una realidad experimentada por los iniciados gnósticos en otros textos y que tendrá especial relevancia en los tratados setianos platonizantes: la formación del iniciado en la verdad revelada<sup>548</sup>. La investidura en luz podría interpretarse como la iluminación que producen los misterios revelados en el iniciado, el paso previo al bautismo que es la formación catequética necesaria para ser integrado en la comunidad gnóstica que cuenta con la revelación comprendida en PensTri, que está dirigida a “cuantos llegaron a ser hijos de la luz” (37,20) como objetivo final del acto ritual. Por lo tanto, la entronización y la glorificación que tienen lugar en el plano divino no estarían alejadas de las dos primeras acciones, investidura y bautismo.

La investidura, en tanto que formación en el mundo material o en el primer estadio iniciático, tiene que preceder al bautismo experimentado en un segundo momento. El bautismo podía conllevar un acto material del iniciado o no, pues la

---

<sup>546</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 71.

<sup>547</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 239.

<sup>548</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 69-70.

evolución de la ritualidad en las fuentes setianas tiende a su espiritualización, plasmada en los textos setianos platonizantes. Como decía Turner, el PensTri parece tener en cuenta un acto ritual a la hora de expresar su contenido doctrinal, pero no establece una descripción del acto litúrgico en sí mismo ni pretende hacerlo, a diferencia de las fórmulas quintuples posiblemente paralelas a cinco inmersiones del EvEg<sup>549</sup>. Por otro lado, la entrega de los Cinco Sellos proporciona al iniciado una nueva capacidad: la de compartir la experiencia de ascenso divino que ha tenido lugar a lo largo de esos cinco actos.

Una vez celebrados estos cinco actos, Cristo (revestido en Jesús) resume su descenso y función reveladora:

Estas son las glorias superiores a toda gloria, es decir, los c[in]co s[el]los cumplidos por un Intelecto. El que posee los Cinco Sellos de estos nombres se ha despojado de la túnica de la ignorancia y revestido una luz brillante (PensTri 49,28-32)

Esta última referencia al revestimiento en luz apoya la posibilidad de que el acto ritual en conjunto se entienda como un acceso al conocimiento de la divinidad de principio a fin, es decir, cuando el iniciado recibe la revelación y cuando la experimenta definitivamente en el estadio más alto de la divinidad (investidura y raptó en la luz respectivamente). Los pasos intermedios a estos dos sentidos luminosos permiten ahondar en la experiencia divina e iniciática del rito de los Cinco Sellos. La expresión podría heredar un sentido del bautismo de agua, pero que habría sido interiorizado en un misterio de ascenso celestial, probablemente a lo largo del siglo I<sup>550</sup>. Rasimus, de hecho, lo interpreta como un proceso de tres bautismos en diferentes momentos de la vida del iniciado a medida que avanza en su formación<sup>551</sup>.

De los cinco actos llama la atención a la falta de mención alguna a la unción, aunque Logan interpretaba que la entrega de los Cinco Sellos suponía una referencia a este acto en relación con la unción del Hijo en la protología<sup>552</sup>. La explicación sostenida por Sevrin y Turner sobre la mayor relevancia de los Cinco Sellos del PensTri como una referencia a un rito en lugar de una descripción de una práctica litúrgica material puede ser más acertada y que, a pesar de la posible unción presente en el EvEg, la relación entre la unción del Hijo y una unción post bautismal del iniciado no tiene

---

<sup>549</sup> Pearson es más proclive a la idea de que en PensTri se mantengan esas cinco inmersiones del EvEg. Cfr. Pearson, "Baptism in Sethian Gnostic Texts", 129; para una interpretación celeste, cfr. Poirier, "La Pensée Première", 1642.

<sup>550</sup> Turner, "Nag Hammadi Codex XIII", 379. Turner, "I Tell You a Mystery", 173.

<sup>551</sup> Tuomas Rasimus, "The Three Descents of Barbelo and Sethian Initiation in the Trimorphic Protennoia", en *Christianisme des origines: Mélanges en l'honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier* (Brepols, 2018), 250.

<sup>552</sup> Logan, "The Mystery of the Five Seals": 190-193; Rasimus, "The Three Descents", 243 sobre la unción de los cinco sentidos o los cinco orificios de la cabeza. Un caso similar se encuentra en *Pistis Sofia* III 343,5-344,15.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

porqué ser directa. PensTri podría ser testigo de la falta de esta unción o, al menos, de una falta de interés en establecer una relación entre los Cinco Sellos y el uso del ungüento sobre el iniciado. En este caso, la descripción de PensTri sigue siendo más literaria que litúrgica y los gestos materiales permanecen supeditados a las referencias literarias de los mismos.

Ya en investigaciones anteriores como las de Sevrin y Turner se había comprobado la relación entre este ritual y la mitología barbelita, relación que quedaba además afianzada al contrastarse estas noticias con los textos que aportan una polémica ritual. Como se ha podido ver en cada uno de los textos analizados, esta práctica no aparece de forma homogénea, sino que experimenta una creciente espiritualización. Las doxologías e himnos organizados bajo el número cinco que apuntan a una práctica bautismal de cinco inmersiones en el *Evangelio de los egipcios* evolucionan bajo un prisma cada vez más expresamente cristiano. Las fuentes van perdiendo su dependencia sobre el número cinco, aunque la expresión se conserva probablemente como una referencia a cinco actos rituales, como parece ser el caso del *Pensamiento trimorfo*. En casos como el *Apócrifo de Juan*, las expresiones bautismales de los Cinco Sellos se han conservado, pero carecen de una descripción específica de un rito.

Las fuentes anteriores demostraban una menor preocupación sobre el plano de los arcontes que sobre el ámbito divino y, como resultado, las referencias a la práctica bautismal se concentraban indudablemente a partir de la entrada del iniciado en el plano divino superior, en el caso del EvEg, el de los Cinco Sellos representados por el Espíritu, Barbeló, el Trimasculino, Youel y Esefec. Esto será todavía más patente en los textos setianos platonizantes, que utilizarán a las diferentes formas y figuras de la tradición barbelita en su especulación filosófica medio y neoplatónica sin desarrollar en exceso el plano arcóntico. En este proceso de pérdida de la práctica bautismal en dirección al sentido contemplativo del rito, el único de los cuatro textos que conservará el lenguaje acuático será *Zostriano*.

#### 2. ASCENSO CONTEMPLATIVO Y BAUTISMO EN *ZOSTRIANO* (NHC VIII 1)

En el apartado anterior se apuntaba ya al desarrollo del rito relacionado con los Cinco Sellos setiano en una creciente espiritualización, donde los gestos materiales como la inmersión acuática irían perdiendo fuerza a favor de un lenguaje ritual más metafórico que descriptivo. A este respecto, destaca la investigación de Turner sobre lo que denominó los “tratados setianos platonizantes”. En sus estudios sobre la cronología y tipología de las fuentes integradas en el fenómeno del setianismo, Turner estableció la especificidad que denotan cuatro textos en la biblioteca de Nag Hammadi (*Zostriano*,

Alógenes, *Tres estelas de Set y Marsanes*)<sup>553</sup> al encontrarse inmersos en el debate neoplatónico presente en la escuela de Plotino<sup>554</sup>. El tipo de exégesis gnóstica de estos cuatro tratados está así condicionado de forma muy directa por esta corriente filosófica, al punto de haberse presentado propuestas de datación en función del debate entre el medio y el neoplatonismo<sup>555</sup>. La inmersión de la protología y soteriología barbelita en medio de este debate tuvo consecuencias a la hora de expresar sus enseñanzas y ritualidad cristianas gnósticas. Los textos analizados anteriormente describían el descenso de una figura divina al mundo material, cuando transmite la revelación a la generación espiritual (hijos de la luz, simiente de Set...)<sup>556</sup>. En cambio, estos cuatro tratados representan el ascenso de un individuo en lugar de una figura divina, ya que a éste se le integra entre los miembros de la generación espiritual con el que el usuario del texto puede identificarse.

El ascenso se produce desde el mundo material al plano divino para acto seguido descender de nuevo, suponiendo un viaje paradigmático y un relato de revelación para el iniciado gnóstico. Turner identificaba estos dos patrones de revelación bajo los términos de “horizontal” y “vertical”. Los tratados anteriores, EvEg, ApocJn y PensTri, mostraban un orden cronológico (“horizontal”) heredero de la tradición apocalíptica judía en cada una de las revelaciones otorgadas por una sola figura (Pronoia o Set), aunque pudiera tomar diferentes formas en cada uno de sus descensos. Los textos platonizantes, en cambio, se estarían alejando de este tipo de tradición hacia una mayor integración en el pensamiento platónico del siglo III<sup>557</sup>, pues adoptan el sentido vertical en la especulación filosófica a través de la estructuración de las figuras divinas que deberán ser atravesadas por el iniciado gnóstico en un ejercicio de ascenso contemplativo<sup>558</sup>. Aunque las publicaciones de Turner a este respecto han tenido amplia acogida, también se ha planteado que esta dicotomía entre los dos patrones no sería tan pronunciada, pues todavía estarían conservando motivos de la escatología y apocalíptica judía<sup>559</sup>.

---

<sup>553</sup> Turner, “Gnosticism and Platonism”, 425–459.

<sup>554</sup> Porfirio, *Vida de Plotino* 16.

<sup>555</sup> Cfr. Turner, “Typologies of the Sethian”, 206. Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados Filosóficos y Cosmológicos* (Madrid: Trotta, 2011), 279; Kevin Corrigan, “Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?”, en *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, ed. por John D. Turner y Ruth Majercik (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 141–77. Para una datación más tardía de la versión conservada de Zos y específicamente de Al, cfr. Burns, “Apophatic Strategies”: 166.

<sup>556</sup> “Hijos de la luz” en PensTri 37,19; 41,1; 41,16; 42,17; “simiente de Set” en ApocJn 9,15; 25,10; EvEg 60,1; *Zostriano* conserva la expresión en la sección final que apela a sus congéneres (130,17).

<sup>557</sup> Turner, “The Gnostic Threefold Path”: 339. *Id.*, “Typologies of the Sethian”, 193.

<sup>558</sup> Turner, “Sethian Gnosticism: A Literary History”, 62; *Id.*, “The Gnostic Sethians and Middle Platonism”: 25.

<sup>559</sup> Burns, “Apocalypses among Gnostics and Manichaeans”, 363–364.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

El carácter ritual conservado en estos tratados ha tomado definitivamente la forma de un ejercicio contemplativo en un contexto, por un lado, de creciente institucionalización de la Iglesia y, por otro, de relación entre la filosofía platónica y la especulación gnóstica<sup>560</sup>. En este proceso, el ejercicio místico iría ganando terreno a la liturgia bautismal vinculada al mito de Barbeló que sigue permaneciendo en los tratados platonizantes, dando lugar a una mayor preocupación por la experiencia contemplativa del iniciado que su iniciación comunitaria. De esta manera, de los cuatro textos categorizados por Turner únicamente *Zostriano* conserva un lenguaje explícitamente bautismal, mientras los otros tres lo han abandonado, así como cualquier tipo de referencias materiales y desarrollando ampliamente la teología negativa, cuyo mejor ejemplo es *Alógenes*. A pesar de la ausencia de lenguaje bautismal en *Alógenes*, las características de la experiencia contemplativa descrita en el texto no dan lugar a dudas de la referencia a una misma tradición o interpretación ritual que la presente en *Zostriano*. Así ha sido demostrado por Turner, quien llega a denominar “grupo Alógenes” a las fuentes setianas que incluyen este tipo de prácticas debido a la importancia de este texto en la reconstrucción del proceso<sup>561</sup>. La ausencia del lenguaje bautismal para él no es sino un signo de la evolución del rito de los Cinco Sellos hacia una práctica cada vez más intelectualizada<sup>562</sup>.

Ya que se trata del único texto de los cuatro que presenta menciones al bautismo, *Zostriano* será el foco del análisis sobre el desarrollo contemplativo de la ritualidad bautismal setiana.

Los bautismos en *Zostriano* establecen el paso de un estadio a otro en el ascenso del protagonista a través de los distintos planos celestes y supracelestes, en ocasiones siendo bautizado más de una vez en cada uno de los planos. En primer lugar, *Zostriano* atraviesa los trece eones, asimilados a los términos bíblicos *antítupos*, *paróikesis* y *metánoia*<sup>563</sup> en una primera fase de su ascenso al plano divino a donde le dirige una primera figura reveladora, el ángel del conocimiento. Estos bautismos experimentados por *Zostriano* representan una primera ruptura con su estado mundano anterior y establecen una primera diferencia en el proceso salvífico entendido en este texto, ya que las menciones de acciones concretas como ser bautizado siete veces en agua viva, en el nombre del Autoengendrado, ser inscrito en gloria o ser sellado (5,20-6,18) comportan un lenguaje litúrgico que desaparece en el momento en el que *Zostriano* accede al plano divino del Autoengendrado<sup>564</sup>. Este cambio de terminología de una más material a otra

---

<sup>560</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 296–298.

<sup>561</sup> Turner, “Sethian Gnosticism: A Literary History”, 81.

<sup>562</sup> Turner, “Baptismal Vision”, 205.

<sup>563</sup> Fuertemente criticados por Plotino, *Enn.* II,9.6,1-6.

<sup>564</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 188.

más espiritual será visible en otras partes del tratado, donde contempla diferentes tipos de salvación que podrían estar relacionados con diferentes formas de bautismos. Al final, Zos sostiene una visión polémica sobre el bautismo “en muerte” que parece enfrentarse al conjunto de bautismos experimentados en su ascenso contemplativo por los eones de Barbeló.

Una vez superado el plano arcóntico, Zostriano se adentra en el Autoengendrado, donde será bautizado cinco veces. A partir de aquí, el contenido filosófico está directamente relacionado con el del EvEg, con la mención de las mismas figuras divinas (Profania, Mirotea), la organización de las cuatro luminarias respecto a Set y su simiente o la mención de Micar y Miqueo, ya mencionados en su relación con las aguas vivas en otros tratados setianos<sup>565</sup>. Los términos propiamente setianos como estos se concentran en esta primera sección del ascenso del protagonista, donde es posible que remanentes de las fórmulas quíntuples de la tradición de los Cinco Sellos hayan sido mejor conservados respecto a la evolución contemplativa que presentan el resto de los estadios atravesados por Zostriano. Después de los cuatro primeros bautismos en el Autoengendrado por el ángel del conocimiento, Zostriano es formado en la revelación otorgada por otras figuras divinas, Aufrunio y Efecec, entre las que se encuentra el descenso de Sabiduría y la creación de los arcontes<sup>566</sup>. A pesar de los parecidos con el EvEg, este fragmento no parece estar influenciado por la historia salvífica de Set en su descripción del origen de las almas en el mundo material, aunque sí aparece situado en las luminarias.

Los tratados setianos platonizantes son testigos de un creciente monismo en la tradicional tríada divina de los tratados setianos fruto de la influencia platónica, pero en la forma de dos tríadas: el Tripotente supremo y la tríada de Barbeló formada por los eones Autoengendrado, Protomanifestado y Oculto. Como resultado, la protología de los tratados platonizantes experimenta un intercambio en el protagonismo de cada una de las figuras que formaban la tríada original entre Barbeló y el Intelecto, quedando aquélla relegada a un estadio inferior respecto a éste en base a la asimilación del *Nous* como segunda hipóstasis divina del sistema plotiniano sobre la tríada Padre-Madre-Hijo gnóstica<sup>567</sup>. El ascenso contemplativo experimentado por Zostriano se ve condicionado por esta nueva organización de la protología pues, en lugar de recibir una revelación por parte de una figura relacionada con el Pensamiento del espíritu, Barbeló, como era el caso de PensTri, Zostriano experimentará el ascenso a través de ella en primera instancia y hasta el Tripotente o Espíritu invisible, interpretando en una forma mística

---

<sup>565</sup> Zos 6,1-30.

<sup>566</sup> Zos 9,1-11,2. Aufrunio no es conocido en otras fuentes gnósticas, pero sí Efecec [sic.] en el EvEg (50,1; 53,25; 55,20; 56,15; 59,20; 62,1).

<sup>567</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 500-501. Corrigan, “Platonism and Gnosticism”, 157.

#### IV. EL RITO BAPTISMAL SETIANO

la expresión inteligible del Espíritu invisible que significaba el Intelecto de otras fuentes gnósticas<sup>568</sup>.

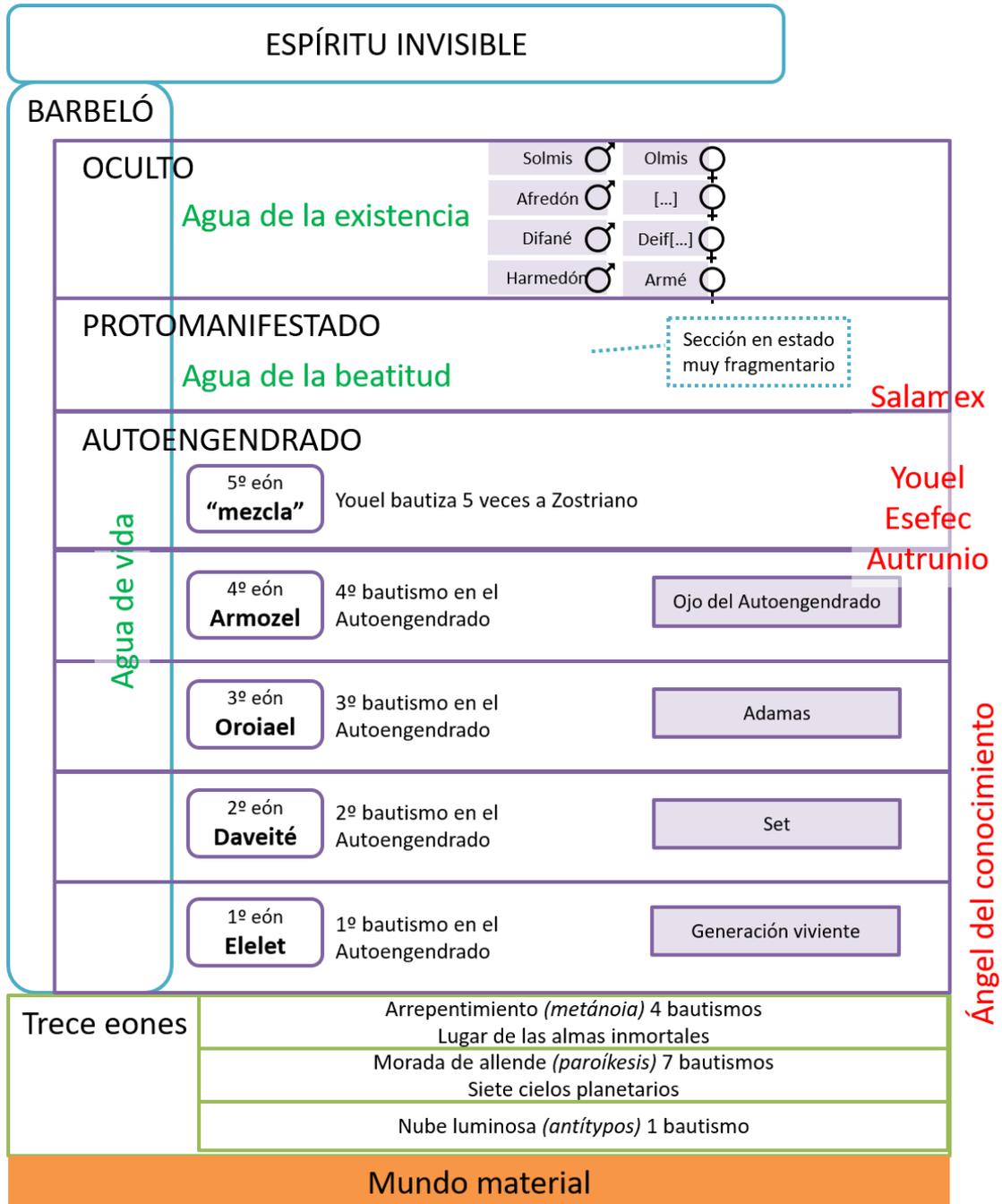


Figura 18. Estructura de los planos atravesados por Zostriano (NHC VIII 1)

Al igual que en el plano de los trece eones arcónticos, los bautismos delimitan el paso de uno a otro estadio y, cuando Zostriano es bautizado por quinta vez en el Autoengendrado, se convierte en divino (53,15-25) al haber sido completado el primer

<sup>568</sup> Especialmente en la corriente valentiniana, donde el *nous* divino transmite el conocimiento del Padre a los eones del Pleroma y permite el acceso al conocimiento inaprehensible del Padre al iniciado gnóstico.

estadio de la tríada divina inferior representada por Barbeló. Este relativo perfeccionamiento y la asimilación de este plano con el agua de vida puede hacer referencia además al más antiguo rito de los Cinco Sellos, pues también en el EvEg se insertaba un amplio intervalo narrativo entre la cuarta y la quinta doxología<sup>569</sup>. Esta vez es el quinto bautismo en el Autoengendrado el que se encuentra separado por significar la conversión de Zostriano en divino, un cambio en su naturaleza que permite que siga ascendiendo a los siguientes eones de Barbeló.

En Zos, los tres eones de Barbeló están respectivamente relacionados con los tres poderes del Espíritu invisible: beatitud, existencia y vida<sup>570</sup>. En el lenguaje bautismal de este texto, se ven representados en tres tipos de agua en las que Zostriano será bautizado a medida que ascienda por cada uno de los tres eones de Barbeló.

Ellos han revelado todo principio y fortalecieron todo poder, y proceden de lo que es superior a ellos, es decir, la existencia, la beatitud y la vida [...] Y un agua de cada uno de ellos [...] son aguas perfectas. El agua de la vida perteneciente a la vitalidad, aquella en la que ahora has sido bautizado en el Autoengendrado. El agua de la beatitud perteneciente al conocimiento, aquella en la que serás bautizado en el Protomanifestado. El agua de la existencia perteneciente a la divinidad, es decir, al Oculto. Y el agua de la vida existe según un poder; la perteneciente a la beatitud según una esencia; la perteneciente a la divinidad según una existencia. (Zos 14,10-15,18)

Una vez superado el Autoengendrado, Zostriano accederá al último de los eones de Barbeló a los que tiene acceso real, el Protomanifestado, pues la total trascendencia del Espíritu invisible queda asegurada incluso con el intermediario del Oculto, al que Zostriano sólo es capaz de observar externamente gracias a las revelaciones de Salamex (82,12-88,22). En esta sección del texto se concentra la especulación sobre el Uno platónico que parece depender de otra fuente diferente a la tradición setiana y cristiana<sup>571</sup>. Aunque, tal y como se encuentra el texto, Zostriano no recibe bautismo alguno en los planos de Protomanifestado y Oculto<sup>572</sup>, el lenguaje más comúnmente setiano parece retomarse a la entrada de Zostriano en el segundo de los eones de Barbeló

<sup>569</sup> Cfr. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 116. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 189-190.

<sup>570</sup> La explicación de las tres aguas de la beatitud, vida y existencia aparece al principio del documento (14,10-15,12) pero están soportadas por la interpretación platónica visible en el *Comentario anónimo a Parménides* (142b-144e) y Mario Victorino, *Contra Arrio* I 49-50, que cuenta con una fuente común a Zos 64-76. Cfr. Tuomas Rasimus, "Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second and Third-Century Sethian Treatises", en *Plato's Parmenides and Its Heritage: Volume 2: Its Reception in Neo-Platonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. por Kevin Corrigan y John D. Turner (Leiden: Brill, 2010), 81-110; Majercik, "Porphyry and Gnosticism": 281; Turner, "Gnosticism and Platonism", 435.

<sup>571</sup> *Supra*.

<sup>572</sup> Las páginas concernientes al plano del Protomanifestado se encuentran en muy mal estado de conservación, incluso faltando por completo las páginas de la 99 a la 112. Cfr. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 606.

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

con la mención de figuras conocidas en otros textos como el eón Doxomedón<sup>573</sup> que le revelan definitivamente al Oculto, para acto seguido iniciar su descenso al mundo material de nuevo.

Y Apofante y Afropais Partenofoto vinieron ante mí y me introdujeron en el Protomanifestado, el gran intelecto varón perfecto. Y vi a todos los que allí están, tal y como existen en unidad; y me uní a todos ellos, alabé al eón Oculto, a la virgen Barbeló y al Espíritu invisible. Y me convertí en omniperfecto, fui fortalecido; fui inscrito en la gloria y sellado. Allí recibí una corona perfecta; avancé hacia los individuos perfectos; todos ellos me interrogaban y prestaban atención a la vastedad de mi conocimiento, se alegraban y eran fortalecidos. Y cuando, de nuevo, yo llegué a los eones de los [pertenecientes al] Autoengendrado recibí una imagen verdadera, pura, apropiada para el ámbito de lo sensible. (Zos 129,5-28)

Los primeros bautismos podían conservar aún una concepción material estando situados en los planos arcónticos, significando un paso previo necesario para el iniciado gnóstico en su ascenso al Autoengendrado, que es donde adquirirá propiamente la gnosis<sup>574</sup>. Sin embargo, Zos utiliza el lenguaje bautismal para representar el ascenso contemplativo, sin que haga referencia real a una práctica acuática como cinco inmersiones o gestos verdaderamente practicados por el iniciado que sigue el ejemplo del protagonista rito establecido<sup>575</sup>. La mención del sello y la corona al final del texto no queda clara, aunque presenta parecidos con la formulación de los Cinco Sellos de PensTri. Sevrin plantea que podría estar reflejando una práctica análoga, pero la referencia es demasiado débil como para llegar a conclusiones claras<sup>576</sup>.

Al descender Zostriano, escribe las revelaciones recibidas en unas tablas que recuerdan a la tradición de Dositeo visible en otras fuentes setianas y herencia de la tradición apocalíptica judía que, bajo el punto de vista de Turner, había sido apartada de la especulación filosófica de este texto y los demás platonizantes<sup>577</sup>. Pero también la escatología logra hacerse paso en él al preocuparse por la salvación de distintos tipos de almas ante una eventual destrucción del mundo<sup>578</sup>, donde llama la atención la extraña presencia de la reencarnación en Zos a pesar de preocuparse por la salvación de las almas ante una eventual destrucción del mundo<sup>579</sup>. El texto presenta una amplia

---

<sup>573</sup> Cfr. John D. Turner, "Zostrien (NH VIII,1)", en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Quebec: Gallimard, 2007), 1314.

<sup>574</sup> Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 196.

<sup>575</sup> Turner, "To See the Light", 78. Sevrin es más proclive a la interpretación de los cinco bautismos del Autoengendrado como inmersiones, cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 195.

<sup>576</sup> Cfr. *Ibid.*, 203; Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 608.

<sup>577</sup> Turner, "Sethian Gnosticism: A Literary History", 76. Turner, "Gnosticism and Platonism", 453.

<sup>578</sup> Turner interpreta que la conflagración tendrá efecto sobre las almas de los que están muertos en 42,20-43,5. Cfr. Turner, "Zostrien (NH VIII,1)", 1285.

<sup>579</sup> Cfr. Dylan M. Burns, "Cosmic Eschatology and Christian Platonism in the Sethian Gnostic Apocalypses

preocupación sobre los diferentes destinos de las almas que, desgraciadamente, en muchas ocasiones no queda del todo clara debido al profundo estado fragmentario en el que se encuentra el papiro (páginas 25-28 y 42-44). Zos mantiene la concepción de un linaje espiritual al que pertenece el protagonista al estilo de la simiente de Set de otros tratados gnósticos, en esta ocasión denominada en función del eón Autoengendrado: “En lo referente a la vía conducente a los (pertenecientes al) Autoengendrado, aquel en que ahora has sido bautizado cada vez, esa vía es digna de ver para los individuos perfectos” (25,12-15). Pero por otro lado existen otros tipos de almas relacionadas con los planos arcónticos, la morada del allende (*paroi̅kēsis*) o el arrepentimiento (*metánoia*). Incluso es posible que se contemple un plano imposible de salvar (27,3; 42,20)<sup>580</sup>. En el plano del arrepentimiento, donde Zostriano había sido bautizado cuatro veces, puede situarse el lugar donde las almas esperarían para su próxima reencarnación y puede que, en vista de la intención espiritual de estas almas, ese sea el plano donde se situarían los neófitos antes de ser iniciados en la vía de ascenso al Autoengendrado<sup>581</sup>.

El final de *Zostriano* parece alzar una crítica contra un bautismo imperfecto, probablemente material que predica “a una multitud que andaba desorientada” (130,17-18) que podría referirse a cristianos de la gran Iglesia o grupos setianos que mantuvieran la práctica de los Cinco Sellos desde una perspectiva material<sup>582</sup>; Sevrin veía incluso una ruptura con la doctrina cristiana<sup>583</sup>. Si entendemos las diferentes formas de salvación contempladas a lo largo de la especulación de los trece eones celestes y, en concreto, el plano del arrepentimiento es posible que este texto establezca una forma de espiritualidad alternativa a la salvación proporcionada por otras prácticas bautismales: la vía del Autoengendrado. El fortalecimiento final de Zostriano y su ejercicio de la prédica, que había sido instada previamente por el ángel del conocimiento (4,8), podría estar dirigido precisamente hacia aquellos que se encuentran a las puertas del Autoengendrado<sup>584</sup>. Sin embargo, debido al estado tan fragmentario del texto, esta posibilidad no es más que una hipótesis.

No os bauticéis en muerte ni os entreguéis a quienes son inferiores a vosotros como si fueran mejores; escapad de la locura y la cadena de la feminidad, y elegid para vosotros la salvación

---

Marsanes, *Zostrianos and Allogenes*”, en *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, ed. por Christoph Marksches y Johannes Van Oort (Leuven: Peeters, 2013), 187-188.

<sup>580</sup> Turner reconstruye y traduce Zos 27,3 como una referencia a las almas completamente condenadas: “D’une par, celles que [sont] totalement [corrompues]”, en Turner, “Zostrien (NH VIII,1)”, 1277.

<sup>581</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 606.

<sup>582</sup> Turner, “Zostrien (NH VIII,1)”, 1317-1318.

<sup>583</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 199-201.

<sup>584</sup> *Id.*

#### IV. EL RITO BAUTISMAL SETIANO

de la masculinidad. No vinisteis a sufrir, sino a liberaros de vuestra cadena. ¡Liberáos!, y el que os ató será destruido. (Zos 131,1-12)

Rasimus planteaba en su descripción del diagrama ofítico de Celso que habría una relación entre la péntada divina del mito de Barbeló, especialmente en su versión conservada en el EvEg, y la péntada ofita según Ireneo (AH 1.29). Él mismo apuntaba la gran importancia otorgada a los siete cielos planetarios en el mito ofita y la función de las fórmulas de preguntas y respuestas anotadas por Orígenes que, según su versión del diagrama, deberían ser pronunciadas por el iniciado para ser capaz de atravesar cada uno de los cielos<sup>585</sup>. En cambio, el mito de Barbeló estaría relacionado con prácticas bautismales vinculadas a la expresión de los Cinco Sellos, como ha sido analizado más arriba. Si efectivamente hubo una evolución entre las tradiciones ofita y barbelita, ésta derivó en un creciente descuido del plano arcóntico para preocuparse por aquello superior a él, la protología y la especulación filosófica hasta ser acogida también en las polémicas neoplatónicas del círculo de Plotino<sup>586</sup>. En su expresión ritual, si el paso entre los planos arcónticos suponía la práctica de la unción, como afirma Rasimus<sup>587</sup>, esta práctica fue perdiendo importancia junto con el plano celeste que la soportaba en los círculos setianos. En el mito barbelita y en concreto en el caso de *Zostriano*, es el lenguaje bautismal el que gobierna el plano supraceleste y el que marca cada uno de los pasos de un plano a otro dentro de él, mientras los cielos planetarios quedan muy poco desarrollados. En este caso, su función parece reducida a la organización de las almas y su capacidad para salvarse, ser juzgadas o reencarnarse<sup>588</sup>.

*Zostriano* presenta un tipo de ritualidad alejada de la presentada en el resto de los tratados gnósticos setianos que, aun a posteriori, comprendían la noción cristiana de la revelación y formación del iniciado previa celebración del acto litúrgico. En el caso de Zos y también de *Alógenes*, la formación del iniciado que experimenta el ascenso contemplativo le es transmitida en la forma de distintas revelaciones por figuras del plano divino que le ayudan en su proceso de perfeccionamiento, pero siendo dependiente no tanto de la tradición cristiana como de la especulación medio y neoplatónica del siglo III<sup>589</sup>. Sin embargo, Zos aún hereda un lenguaje bautismal que combina con una práctica de ascenso contemplativo que aspira igualmente a alcanzar la iluminación y la salvación propia de la simiente espiritual. Los actos trascendentales

---

<sup>585</sup> Orig., *CCelso* 6.30. Cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 250-255.

<sup>586</sup> Plotino, Enn. II 9.9,43-60 parece tener en cuenta un rito de ascenso o salvación que incluía voces mágicas practicado por aquellos a los que critica. Cfr. Howard M. Jackson, "The Origin in Ancient Incantatory Voces Magicae of Some Names in the Sethian Gnostic System", *Vigiliae Christianae* 43, 1 (1989): 77.

<sup>587</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 277-278.

<sup>588</sup> Burns, "Judges of the Moon and Stars", 292-293.

<sup>589</sup> John D. Turner, "Zostrianos (NHC VIII,1)", en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 537.

## ZOSTRIANO

fruto de esta combinación se traducen en las series de eones que Zostriano va superando en un proceso de estabilidad creciente<sup>590</sup>.

---

<sup>590</sup> Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 613.

#### IV. EL RITO BAPTISMAL SETIANO

## V. LA POLÉMICA BAUTISMAL GNÓSTICA

Como han apuntado tanto Sevrin como Turner<sup>591</sup>, las fuentes que contienen información del rito de los Cinco Sellos analizadas en el capítulo anterior están directamente relacionadas con el mito barbelita. En cambio, las fuentes que nos ocupan ahora se encuentran o bien en los márgenes de la mitología barbelita, siendo influenciadas sobre todo por la mitología setita (historia salvífica de Set en tres descensos) o incluso ajenas a las categorías contempladas hasta ahora en las fuentes gnósticas. Estas son: el *Evangelio de Judas*, el *Apocalipsis de Adán*, el *Segundo tratado del gran Set* y *Testimonio de la verdad*, aunque se analizarán también otras noticias secundarias relacionadas con esta polémica.

Estos textos gozan de un llamativo carácter polémico dentro del corpus gnóstico y expresan cierta hostilidad hacia la práctica bautismal o respecto de la interpretación del uso del agua y la verdadera naturaleza de la liturgia. De estos textos, han sido incluidos dentro del setianismo el ApAd y el EvJud, mientras a 2Set se le ha relacionado en todo caso con la corriente basilidiana al contar con una cristología que encaja con el relato de Ireneo<sup>592</sup>. Sin embargo, 2Set posee cierto carácter sincrético que ha adecuado terminología valentiniana y setiana, razón por la que en ocasiones ha sido considerado “de adscripción incierta”<sup>593</sup>. Por su parte, el TestV está repleto de excepciones y se encuentra además en estado fragmentario, por lo que se le ha tenido en cuenta, tanto a la hora de analizar la doctrina valentiniana<sup>594</sup> como la gnosis clásica, en un sentido amplio<sup>595</sup> sin llegar a ser categorizado completamente. A estos cuatro textos se añade el *Apocalipsis de Pedro*, con una cristología basilidiana, y la *Paráfrasis de Sem* ya que, aun tratándose de un tratado cosmológico y no de género específicamente polémico, también presenta una exégesis contraria al bautismo<sup>596</sup>.

También en las fuentes heresiológicas aparece información de grupos que rechazarían practicar el bautismo. La primera noticia acerca de este rechazo había sido analizada previamente con relación a las redenciones valentinianas, pues Ireneo

---

<sup>591</sup> Cfr. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 276-278; Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 949.

<sup>592</sup> La cristología de 2Set y especialmente de ApPe, que también será analizado, remiten a la noticia sobre Basilides de Iren. AH 1.24,3-6 y Ps-Tert. 1.5, por lo que han llegado a ser considerados los únicos textos basilidianos conservados. Cfr. Jean-Daniel Dubois, “Apocalypse de Pierre”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1146.

<sup>593</sup> Pearson, *Ancient Gnosticism*, 239-244; 247-249; Painchaud, “Deuxième traité du grand Seth”, 1115.

<sup>594</sup> Jean-Pierre Mahé y Annie Mahé, “Témoignage véritable”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1392-1394.

<sup>595</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 76-81 pone en relación la noticia de los peratas de la *Refutatio* y el midrash de la serpiente en TestV.

<sup>596</sup> ParSem 37,19-38,27.

informa de dos redenciones que superarían al bautismo según sus practicantes, haciendo a este innecesario para la salvación (las numeradas 5 y 6)<sup>597</sup>. También el autor de la *Refutatio* informa sobre los peratas y un tal Justino, autor del “Libro de Baruc”, que tendrían una visión negativa del agua como símbolo de la materialidad y la corrupción fruto de la exégesis sobre Gen 1:2. Aunque no mencionan el bautismo, esta es una percepción repetida en otros textos que se tratarán en este apartado<sup>598</sup>.

## 1. POLÉMICA SOBRE EL BAUTISMO EN TEXTOS BARBELITAS

Siguiendo la categorización de Rasimus<sup>599</sup>, algunos textos combinan las mitologías setita y barbelita: el EvEg, Al, Mel, AnB, 3Set, Zos, ApAd y EvJud. De estos, los tres últimos incluyen críticas o sus propias interpretaciones acerca del bautismo. De entre los textos analizados previamente, *Zostriano* advertía acerca de un “bautismo de muerte”<sup>600</sup> que se contraponía a la experiencia bautismal extática relatada por el protagonista, pero, aunque efectivamente hubiera una crítica hacia algún grupo o práctica bautismal concreta con la que el autor no estuviera de acuerdo, la tradición bautismal que recoge este texto – los Cinco Sellos, el agua del mito de Barbeló – contrasta con el total rechazo al agua y al bautismo que permea en otros textos y noticias de los heresiólogos que serán ahora tratados.

Un proceso similar ocurre con el EvJud. Entre las revelaciones de Jesús se encuentra una sección concentrada en las realidades divinas superiores que se corresponden con la mitología barbelita, y está estrechamente relacionada con las versiones presentes en el EvEg y el ApocJn. También Judas identifica el origen divino de Jesús “en el eón de Barbeló”<sup>601</sup>, aunque en ningún momento trascienden términos bautismales vinculados a esta tradición como los Cinco Sellos o los asistentes Miqueo, Mijar y Mnesino. Sin embargo, sí parece establecerse una diferencia entre el agua divina y el agua de la creación material, como la que aparecía en el ApocJn al respecto de la emanación del Pensamiento del Padre tomando la forma del eón Barbeló<sup>602</sup>.

<sup>597</sup> Ireñ., AH 1.21,4 según la numeración de Thomassen, *The Spiritual Seed*, 362-364 seguida en el capítulo 4. La noticia de Epifanio (*Pan.* 34.20,9-12), que parece una copia de la de Ireneo, las atribuye a los marcosianos.

<sup>598</sup> *Ref.* 5.16,1-2 (peratas); 5.27,2-3 (Libro de Baruc). Cfr. François Bovon, “Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity”, *Journal of Biblical Literature* 119, 4 (2000): 726.

<sup>599</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 62.

<sup>600</sup> Zos 131,1-12.

<sup>601</sup> Barbeló no es mencionada en la sección de la protología, pero sí una “nube luminosa” (47,14) donde luego se sitúa al Hombre primordial o Adamas (48,21-22). Esta identificación se corresponde con la descripción de Barbeló en ApocJn II 6,3-10. Cfr. Turner, “The Pseudo-Sethianism”: 196.

<sup>602</sup> *Id.*, 213. ApocJn II 4,12-28; PensTrim 37,4.

Además de establecer su propia teoría acerca de la revelación esotérica de Jesús a Judas, el EvJud se preocupa especialmente de la polémica ritual que establece una clara diferenciación entre los once apóstoles y Judas. Aquéllos aparecen cometiendo errores en la liturgia, teniendo visiones de realidades imperfectas y experimentando turbación y cólera frente a las respuestas de Jesús (34,20-22). En contraste, Judas demuestra un conocimiento mayor de la naturaleza de Jesús, sus preguntas son más acertadas y sus visiones evidencian que goza de cierto conocimiento de las realidades superiores que luego le serán reveladas por Jesús. Esta diferencia entre los dos tipos de apóstoles remite a la separación entre el plano arcóntico y el del “gran eón ilimitado”<sup>603</sup> al que se vincula la “generación grande y santa”<sup>604</sup>. El resto de los apóstoles rinden culto (sin ser siquiera conscientes de ello) al arconte mientras Judas es el único que cuenta con cierta percepción de la verdad, aunque también se encuentra ajeno a la salvación perfecta a pesar de recibir una revelación sobre ella<sup>605</sup>. El EvJud sostiene también esta separación respecto a la realización y comprensión de la liturgia, primero en una clara crítica contra la interpretación sacrificial de la eucaristía<sup>606</sup> y posiblemente contra el bautismo, aunque el papiro está mal conservado. Por esta razón, la reconstrucción de la doctrina ritual que pudiera transmitir el EvJud debe quedar en el ámbito de la hipótesis, pero diversas voces se han pronunciado al respecto: desde la opinión de Pagels que supone la aceptación del bautismo en este texto<sup>607</sup> al total rechazo de éste por Williams, pues asimila la actitud del EvJud a la de TestV y 2Set, que veremos a continuación<sup>608</sup>. Turner<sup>609</sup>, Thomassen<sup>610</sup> y DeConick<sup>611</sup> son de la opinión de que el EvJud plantea una crítica al bautismo de la gran Iglesia.

---

<sup>603</sup> EvJud 47,5-6.

<sup>604</sup> EvJud 36,16-17. También llamada “generación incorruptible” en 42,14; 49,6; 49,11; 49,15.

<sup>605</sup> EvJud 46,16-18.

<sup>606</sup> Ésta será estudiada en el capítulo sexto.

<sup>607</sup> Pagels, “Baptism and the Gospel of Judas”, 365-366.

<sup>608</sup> Estos casos serán analizados a continuación. Cfr. Williams, “The Gospel of Judas: Its Polemic”: 399; Williams, Thomassen y van Oort, eds., *The Panarion of Epiphanius*, 285 nota 7.

<sup>609</sup> Turner, “The Pseudo-Sethianism”, 220.

<sup>610</sup> Einar Thomassen, “Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas?”, en *The Gospel of Judas in Context*, ed. por Madeleine Scopello (Leiden: Brill, 2006), 164-165.

<sup>611</sup> April D. DeConick, “The Mystery of Betrayal. What Does the Gospel of Judas Really Say?”, en *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, ed. por Madeleine Scopello (Leiden: Brill, 2008), 262-263.

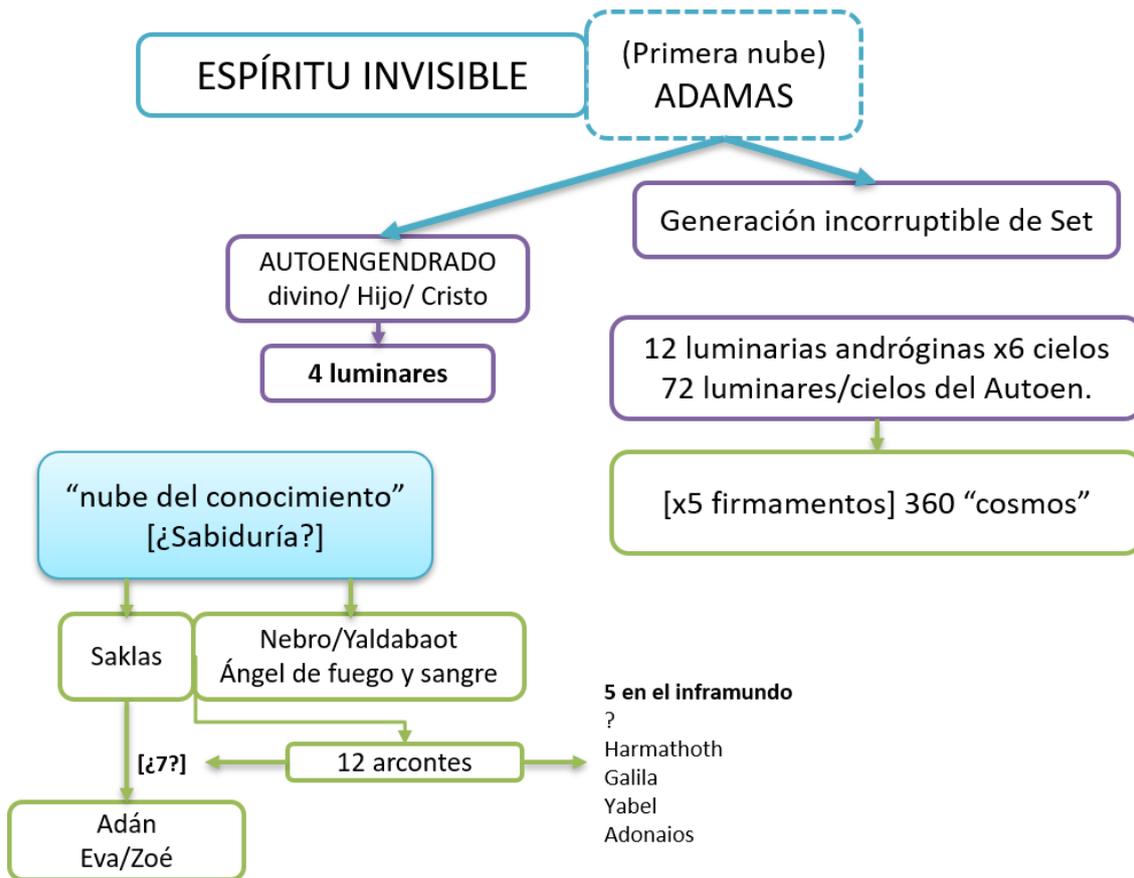


Figura 19. Mitología del EvJud (CT 3 47-52)

El EvJud se refiere de forma explícita al bautismo en dos ocasiones, pero es posible que a lo largo del texto existan algunas otras alusiones al respecto. Cuando Jesús responde a la visión de los apóstoles, recriminándoles su ignorancia, afirma que aquellos a los que vieron (los impíos sacerdotes ante el altar, es decir, los cristianos de la gran Iglesia) “plantaron en mi nombre árboles sin fruto y vergonzosamente” (39,15-17). Esta frase puede tratarse de la exégesis bautismal presente en Mt 3:7-10 y Rom 6:4-5; 7:4<sup>612</sup>, a la luz de la que es posible interpretar el más complejo fragmento sobre la polémica bautismal: “Judas dijo a Jesús: «¿Qué harán los que han sido bautizados en tu nombre?». Jesús dijo: «En verdad [te] digo, este bautismo [... en] mi nombre [...] destruirá toda la generación del Adán terreno»” (55,23-56,5). Aunque la frase se encuentre corrupta y no sea discernible el contenido de la crítica, es posible reconocer que estas referencias a un bautismo sin efecto están vinculadas a la ignorancia que los apóstoles demuestran a lo largo del texto en la celebración de la liturgia y, por lo tanto, supone un desprecio a la práctica bautismal de la gran Iglesia. Los apóstoles carecen de la comprensión necesaria para discernir entre el arconte y el auténtico padre de Jesús (34,11-17), y tampoco para reconocer su error a la hora de realizar sacrificios que en

<sup>612</sup> Bermejo Rubio, *El Evangelio de Judas*, 104 nota 6.

realidad están dirigidos a Saclas<sup>613</sup>, el enemigo de la “generación grande y fuerte”. El EvJud se sostiene sobre una protología barbelita, pero es llamativo que carezca de características setianas como el triple descenso de una figura divina (PensTri, ApAd) o, en su lugar, un sentido contemplativo de ascenso con el que el gnóstico pueda identificarse (Zos). De hecho, no describe ningún paradigma soteriológico, únicamente menciona a la futura llegada de la generación espiritual a la que no pertenece ninguno de los participantes en el texto sin especificar de qué modo será salvada.

El papel de Judas, quien es capaz de percibir en cierta medida las realidades superiores, es ambiguo y ha dado lugar a amplios debates sobre su verdadera naturaleza<sup>614</sup>. En efecto, es el único de los apóstoles que puede ver a las realidades supracelestes, pero a la vez Jesús afirma que está “engañado por su estrella” como el resto (45,13) en un símil de la esclavitud ante los poderes arcónticos en la que se encuentran todos sus seguidores, y le niega que pueda ser salvado (46,24-47,1)<sup>615</sup>. Jesús se ríe de él de la misma manera que se reía del resto de apóstoles, considerándole así tan inferior como a los demás respecto a la futura generación espiritual<sup>616</sup>. La salvación de Judas y del resto de las generaciones presentes en el momento de la revelación que está llevando a cabo Jesús en este texto es imposible, pues no pertenecen a la generación santa, que es la única capaz de experimentar la salvación. Aunque en todo el texto no se describe con detalle a esta generación, se la identifica con la “generación de Set” (49,5-6)<sup>617</sup>, también presente en otros textos setianos caracterizada por su libertad, la raza indómita<sup>618</sup> ajena a la influencia de los arcontes (42,14-17). En el mito presente en el ApocJn y EvEg, la generación de Set estaba situada a la altura de la tercera luminaria (véase diagramas 10 y 11) y este puede ser el lugar al que el Jesús del EvJud asciende cuando abandona a los apóstoles en su ignorancia: “Fui a otra generación, grande y santa” (36,16-17).

Por lo tanto, la auténtica versión de la liturgia que sostendría la polémica de este texto no puede ser revelada en este momento de la narración, cuando aún sólo la ignorancia de los apóstoles está presente, dejando así sin resolver la interpretación que

---

<sup>613</sup> Saclas es un nombre asimilado al arconte principal en otros textos setianos, específicamente aquellos que desarrollan una mitología barbelita. Cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 125.

<sup>614</sup> Turner, “The Pseudo-Sethianism”, 226-227 considera a Judas una representación demoníaca, incluso más negativa que el resto de los arcontes, pues sería él quien establecería la interpretación errónea del sacrificio al entregar a Jesús.

<sup>615</sup> Cfr. DeConick, “The Mystery of Betrayal”, 244.

<sup>616</sup> La risa de Jesús aparecerá en otros textos polémicos: Iren. AH 1.24,4 (Basilides); ApPe 81,4-24; 2Seth 62,28-63,32 (“burlas” del Antiguo Testamento); 56,33 (crucifixión).

<sup>617</sup> Turner, “The Pseudo-Sethianism”, 208-212.

<sup>618</sup> HipArc 97,4. EvJud 34,15-17; 37,1-16. Cfr. Stroumsa, *Another Seed*, 87, 104; Thomassen, “Is Judas Really the Hero”, 761-762; Francis T. Fallon, “The Gnostics: The Undominated Race”, *Novum Testamentum* 21,3 (1979): 271-288.

sostendrían sobre la práctica eucarística y bautismal. Podemos establecer que, en comparación con otras fuentes de la tradición setiana o que se apoyan en el mito de Barbeló como el EvJud, la práctica bautismal está presente, ya sea de forma acuática (EvEg) o contemplativa (Zos). Sin referencia alguna a las prácticas bautismales de los Cinco Sellos, las posibles menciones al manantial que había sido mencionado respecto a la exégesis de la emanación del Pensamiento del Espíritu invisible se prestan a una interpretación del bautismo y de su celebración que pudiera ser específica del autor del texto:

Sus discípulos dijeron: «[Señor], límpianos de [...] que hemos hecho por el engaño de los ángeles». Jesús les dijo: «Es imposible [...] ni puede una fuente apagar el [fuego] del mundo entero, [ni] un manantial en una [ciudad] puede satisfacer todas las generaciones, excepto a la grande, la estable. Y una sola lámpara no iluminará a todos los eones, excepto a la segunda generación, ni puede un panadero alimentar a toda la creación que hay bajo [el cielo]», (EvJud 41,10-42,1)

Le dijo: «El agua que [...] de la montaña elevada es de [...] que no vino a [...] manantial (ΠΗΓΗ) [del] árbol [...] de este eón [...] después de un tiempo [...] sino que vino a regar el paraíso de Dios, y [la raza] que perdurará, porque no mancillará la [andadura] de esa generación, sino [...] de eternidad en eternidad». (EvJud 42,25-43,11)

Ambos fragmentos describen el agua divina de forma que queda restringida a la generación espiritual, sin que sea accesible por todas las generaciones y estableciendo así una distinción en la soteriología. El EvJud estaría insistiendo en la necesidad de una revelación esotérica que aún no ha llegado y que previsiblemente tendría lugar tras la resurrección, pues el texto se detiene en el momento del prendimiento. La diferenciación entre las dos generaciones estaría así más vinculada al adecuado conocimiento concerniente al bautismo que a un rechazo radical<sup>619</sup>; sólo la incorrecta interpretación de la gran Iglesia, herederos de la ignorancia de los apóstoles, debe ser rechazada e incluso ridiculizada. Si esta interpretación es correcta, se afianza la línea trazada por la relación entre el uso del mito barbelita y una tradición bautismal (acuática o no), a pesar de que el EvJud no mencione en ningún momento los Cinco Sellos ni expresiones vinculadas a ellos. De hecho, de realizarse una revelación acerca del rito, ésta tendría lugar tras la resurrección de Jesús.

---

<sup>619</sup> Pagels, "Baptism and the Gospel of Judas", 365-366.

## 2. LAS VISIONES NEGATIVAS DEL AGUA EN TEXTOS DE MITOLOGÍA SETITA

### 2.1. El *Apocalipsis de Adán*

Pese a la influencia barbelita presente en el ApAd, el mito que gobierna el texto es el setita<sup>620</sup>. En él se incluye una profunda especulación sobre la figura de Set, recipiendario de la revelación de su padre Adán, y los sucesivos descensos del Salvador al mundo material. Ambas características permiten integrarlo en el corpus setiano. El tercer descenso de Set en la historia salvífica (76,12) sigue en paralelo al del EvEg, siendo común a ambos textos<sup>621</sup>, pero en este caso el Salvador es denominado “Iluminador”<sup>622</sup>. Éste es perseguido por los arcontes, pero podrá ascender, dejando atrás “la carne del hombre sobre el que había descendido el Espíritu Santo” (77,15-18) en una probable diferenciación entre el Salvador y el cuerpo de Jesús<sup>623</sup>. Al final del texto se concentra la enseñanza sobre la soteriología de la simiente de Set y una posible polémica sobre el bautismo:

Entonces la descendencia se opondrá a la potencia, a aquellos que recibirán su nombre sobre el agua y (a los que proceden) de todos ellos. [...] Entonces llegó hasta ellos una voz que decía: «Mijeu, Mijar y Mnesinus, los que (estáis) sobre el santo bautismo y las aguas vivas, ¿por qué gritabais contra el Dios vivo con voces impías, lenguas sin ley, y almas llenas de sangre y [obras] perversas? Estáis llenos de obras que no pertenecen a la verdad; por el contrario, vuestros caminos están llenos de algazara y regocijo. Habéis hecho impura el agua de la vida, derramándola según la voluntad de las potencias, que os han sometido para que les sirváis [...]» (ApAd 83,84)<sup>624</sup>

El fragmento sobre el bautismo presenta problemas de traducción, por lo que la posibilidad de que efectivamente se trate de una crítica a la práctica bautismal ha suscitado debate<sup>625</sup> y también se discute si el texto fue compuesto de forma unitaria o sufrió sucesivas adiciones, en cuyo caso la polémica bautismal se trataría de una de las últimas<sup>626</sup>. Turner considera que levanta una fuerte crítica contra el uso de agua material, pero no contra el “agua de vida” que verdaderamente debe hacer efecto en el

<sup>620</sup> Cfr. Turner, “Typologies”, 191.

<sup>621</sup> EvEg III 63,1-8; IV 74,17-22.

<sup>622</sup> ApAd 76,10; 82,25.

<sup>623</sup> Cfr. Turner, “To See the Light”, 75-76; Meyer, “The Revelation of Adam”, 351 nota 38.

<sup>624</sup> Traducción de Piñero, *Textos Gnósticos III*, 43-44.

<sup>625</sup> Cfr. Morard, “Apocalypse d’Adam”, 802-803. Morard es defensora de una interpretación contraria al bautismo de esta sección del texto, seguida por Piñero (*supra.*).

<sup>626</sup> Pearson, “Baptism in Sethian Gnostic Texts”, 130. Pearson es uno de los defensores del uso de varias fuentes en este texto, como Piñero o Hedrick. Morard, “Apocalypse d’Adam”, 782-783 sostiene que el texto tiene una redacción unitaria, pero considera la crítica al bautismo una interpolación tardía en *id.*, 803.

rito<sup>627</sup>, mientras Pearson aduce que el rechazo al bautismo no se puede sostener, ya que lo que se critica es el mal uso del agua por parte de aquellos no gnósticos o, quizá, otros gnósticos<sup>628</sup> que utilizan los nombres de Micar, Miqueo y Mnesinos<sup>629</sup>. El papel de estas figuras en relación con las prácticas bautismales y el término del “agua viva” ha sido ya analizado<sup>630</sup>, pero en el caso del ApAd esta relación es difícil de determinar, ya que no queda claro si estas figuras son criticadas o son ellas mismas quienes alzan la crítica sobre quienes han corrompido el agua. Sobre esta última teoría se pronuncia Stroumsa, que interpreta que es precisamente la simiente de Set la que recibe el bautismo cuando traduce: “[the seed of Seth] those who will receive his name upon the water” (83,5-6) y asegura que la interpretación de la última sección del texto debe entenderse como las tres figuras defendiendo una forma de bautismo que otro grupo gnóstico ha mancillado<sup>631</sup>.

Pero este fragmento no es el único que puede aportar información acerca de la opinión sostenida sobre el bautismo. El agua en el ApAd toma protagonismo en una sección dedicada a trece interpretaciones o “reinos” de la venida del Iluminador al mundo basadas en diversas tradiciones (griega, egipcia e irania), todas ellas erróneas. Aunque el escrito carezca de referencias explícitamente cristianas<sup>632</sup>, es posible identificar este decimotercer descenso como una referencia a la interpretación cristiana del Logos, pero la otorgada por el arconte o dios del Antiguo Testamento y, por lo tanto, errónea como las otras doce<sup>633</sup>. La descripción de cada uno de los trece “reinos” sigue una misma estructura cuyo final es la declaración del descenso del Iluminador “en las aguas”<sup>634</sup>. Es posible que esta insistencia conlleve una visión negativa del agua, asimilada a la materialidad y la corrupción, y que esté orientada a una reinterpretación de la práctica bautismal recogida en 84,5-21, aunque sus detalles se encuentren limitados por la redacción del texto. Pero en un orden consecuente de los acontecimientos que tienen lugar en el ApAd, las erróneas “llegadas al agua” de estos trece descensos pueden estar interpretando el agua de forma negativa y cargando con el peso interpretativo de la última sección sobre la polémica de aquellos “que recibirán su nombre sobre el agua” como algo impropio de la generación espiritual. La

<sup>627</sup> Turner, “The Sethian Baptismal Rite”, 942.

<sup>628</sup> Stroumsa, *Another Seed*, 100.

<sup>629</sup> *Ibid.*; Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 171-172.

<sup>630</sup> Véase el apartado 1 del capítulo cuarto.

<sup>631</sup> Stroumsa, *Another Seed*, 102-103.

<sup>632</sup> Lo define como precristiano Morard, “Apocalypse d’Adam”, 783. En cambio, Sevrin, *Le dossier baptismal séthien*, 157-158 atribuye la redacción del texto a un autor cristiano, aunque herede materiales judíos.

<sup>633</sup> La percepción negativa del número trece en la mitología barbelita está presente en el EvEg III 64,3-4, superado por el bautismo, y en la imperfección implícita en el “decimotercer daimon” en el EvJud 44,21. Cfr. Turner, “The Pseudo-Sethianism”, 218.

<sup>634</sup> ApAd 78-82.

interpretación del agua como elemento primordial negativo se atribuye también a las peratas y a Justino gnóstico<sup>635</sup> y será visible en otros tratados que rechacen el bautismo como TestV (30,18-31,6) y ParSem (37,19-38,27)<sup>636</sup>.

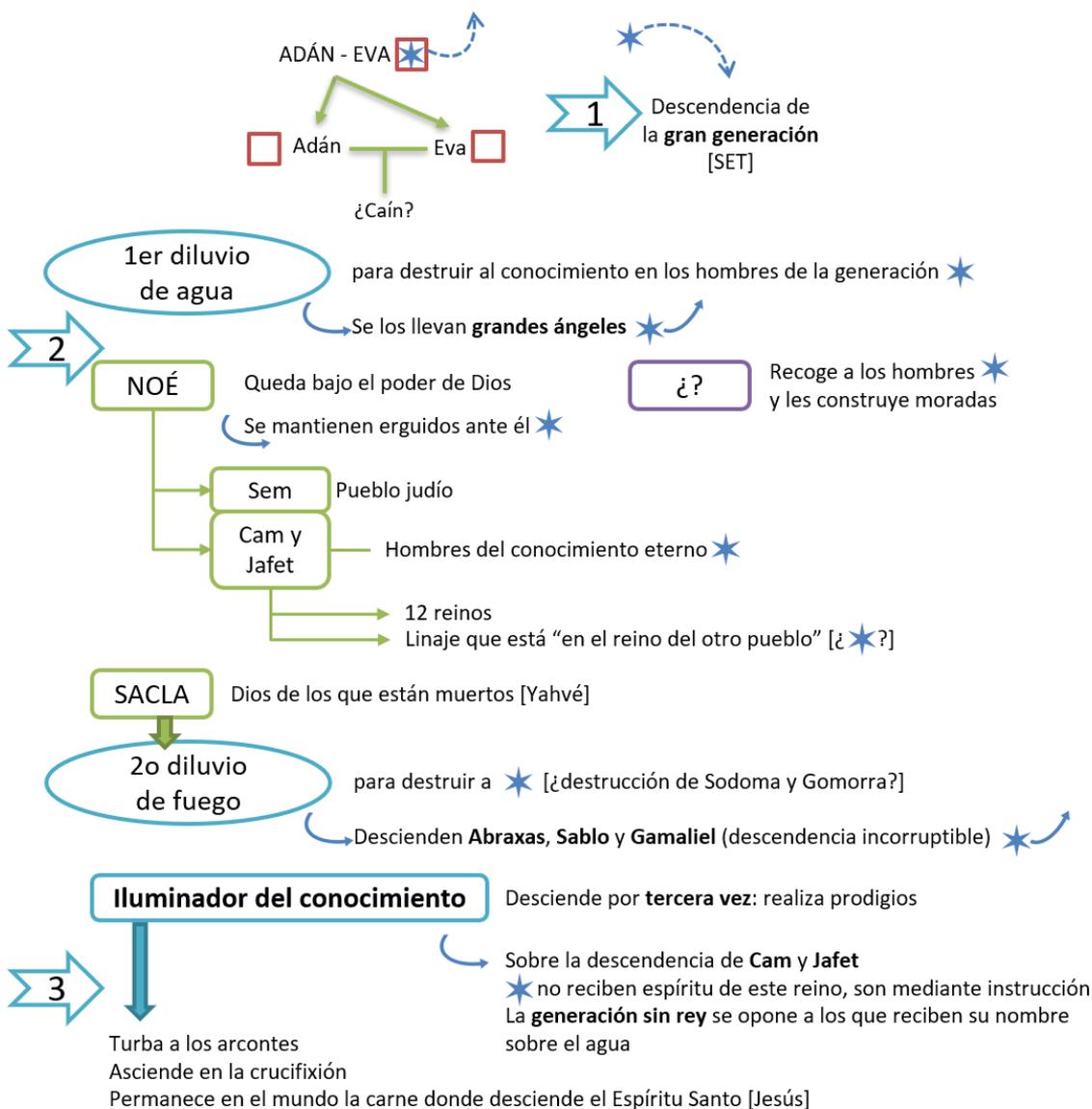


Figura 20. Los tres descensos de la generación de Set en ApAd (NHC V 5)

## 2.2.El Segundo tratado del gran Set

Este texto presenta múltiples dificultades a la hora de ser catalogado dentro de una corriente gnóstica concreta, pero se vale de variedad de recursos míticos comunes

<sup>635</sup> Ref. 5.16,1-2; 5.27,2-3.

<sup>636</sup> Cfr. Williams, Thomassen y Oort, *The Panarion of Epiphanius*, 285. Los peratas son únicamente conocidos por el autor de la *Refutatio* y por Clemente de Alejandría (*Strom.* 7.17.108.2), pero él sólo dice que su nombre vendría de un río. Este podría ser el Éufrates, que aparece también en Ref. 5.18-22 al respecto de los naasenos y en Orig., *CCelso* 6.28 relacionado con el diagrama de los ofitas.

en la gnosis cristiana desarrollándolos en ocasiones de una forma excepcional respecto a posibles paralelos en el corpus copto gnóstico<sup>637</sup>. Como característica más llamativa, 2Set resulta ser uno de los pocos textos cuya negación del bautismo de agua resulta más clara. Ya en la primera página aparece una crítica a la interpretación bautismal sostenida en Rom 6:3-4 que introduce el carácter polémico del texto y una de sus principales preocupaciones: la incorrecta interpretación del bautismo por parte de otros grupos de cristianos representada en la diferencia entre el “agua inefable” y lo que serán los elementos inferiores, las aguas primordiales.

“Es servidumbre decir que hay que morir con Cristo, con un pensamiento imperecedero e incontaminado. ¡Es una maravilla ininteligible! La marca del agua inefable que existe desde nosotros es este dicho: «Yo estoy en vosotros y vosotros estáis en mí, como el Padre está en vosotros sinceramente»” (2Set 49,27-50,1)<sup>638</sup>.

Aunque el texto puede ser dividido en dos partes principales, una primera explicación dogmática y una segunda más centrada en la crítica y los medios para la salvación de los gnósticos (los “hijos de la luz”<sup>639</sup>), no existe un orden sistematizado de las ideas y el autor expone sus argumentos de forma en ocasiones caótica, con digresiones<sup>640</sup> y referencias a hechos futuros y pasados mientras explica un motivo concreto del mito o la escatología<sup>641</sup>. A esta falta de orden se suma una evidente actitud sincrética a la hora de construir el mito que subyace a la doctrina del texto y que supone la mayor dificultad a la hora de catalogarlo dentro del gnosticismo. Sin embargo, se aprecia cómo sobre una protología con figuras de la tradición setiana (Adoneo, Yaldabaot)<sup>642</sup> se han adecuado escenas de otras tradiciones o exégesis, como la crucifixión de un sustituto al estilo de la noticia de Basíledes de Ireneo<sup>643</sup> y el lenguaje nupcial típicamente valentiniano en la soteriología<sup>644</sup>. La influencia valentiniana, a pesar de ser patente, supone también un fuerte contraste a las enseñanzas contrarias al

<sup>637</sup> Por ejemplo, el motivo del arconte converso se encuentra asimilado en este texto a Adoneo, no a Sabaoth, que es el arconte arrepentido en el resto de fuentes donde aparece este motivo.

<sup>638</sup> Justino en *DialT* expresaba la misma noción paulina de Rom. 6 sobre la muerte y resurrección del bautizado en unión sacramental con el Salvador, noción rechazada en otras fuentes como las Pseudo-Clementinas. Cfr. Seán Freyne, “Jewish Immersion and Christian Baptism”, en *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, ed. por David Hellholm et al. (Berlin: De Gruyter, 2011), 242-45.; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (William B. Eerdmans Pub. Co, 2009), 155-158.

<sup>639</sup> Término que denomina a los creyentes gnósticos también presente en PensTri, ApPe, SabJC y 1ASant.

<sup>640</sup> Por ejemplo, la mención a la cámara nupcial en 57,8-20 en medio de la exégesis sobre la crucifixión.

<sup>641</sup> Por ejemplo, la posible referencia a la crucifixión en medio de la descripción de la creación de Adán en 53,25: “He muerto, aunque no realmente, porque vano era su Arcángel”.

<sup>642</sup> 2Set 52,18-53,20.

<sup>643</sup> 2Set 55,30-56,20 en comparación con Iren. AH 1.24,4 y Ps-Tert. 1.5.

<sup>644</sup> 2Set 65,32-67,19. Cfr. Painchaud, “Deuxième traité du grand Seth”, 1114-1115.

bautismo recogidas en 2Set. La corriente valentiniana se vale siempre de una práctica bautismal acuática, aun cuando aparece dando mayor importancia al acto de la unción, como se ha explicado anteriormente. En ellas no aparece una crítica a la interpretación paulina del bautismo ni suelen integrar motivos mitológicos de la corriente setiana, como sí es el caso de 2Set.

Aunque el lenguaje nupcial invade la alternativa ritual sostenida al final del texto, son los motivos propios de la corriente setiana los que condicionan la interpretación del agua y la comprensión de la simiente espiritual de los hijos de la luz. En primer lugar, porque aparecen nombres propios de figuras setianas, especialmente los de los arcontes que llevan a cabo la creación del ser humano y, en segundo lugar, porque es posible establecer un orden paralelo entre las funciones del Salvador de 2Set y la historia salvífica del EvEg y PensTri, esto es, el esquema setiano horizontal descrito por Turner<sup>645</sup>: el descenso en tres momentos distintos del Set celestial o una figura que cumple su función. Curiosamente, Set no es mencionado en ningún momento del texto aparte del título<sup>646</sup>, pero algunas referencias a los descensos del Salvador pueden establecer paralelos con esta tradición setita.

El narrador de 2Set, que habla en primera persona, toma cuatro papeles a lo largo del texto: 1) una figura divina en estado de reposo que envía a alguien no especificado a los elementos inferiores, identificados con el agua (50,2-10); 2) una figura salvífica cuyo descenso perturba a los arcontes, dando lugar a la conversión del arconte Adoneo (51,21-26; 54,18-27); 3) un Cristo pleromático que desciende sigilosamente entre los arcontes y presencia la crucifixión (55,36-56,2; 56,20-22); 4) el líder o miembro de un grupo cristiano que alza su discurso polémico contra otros cristianos (64,30-65,8)<sup>647</sup>.

El segundo papel, que aparece como el primer descenso, tiene lugar en un cuerpo del que su anterior ocupante es expulsado (51,21-24), lo que ha sido interpretado como el descenso del Cristo pleromático en el cuerpo de Jesús durante el bautismo<sup>648</sup>. Es posible que la intención del autor fuera la de transmitir esta interpretación, dada la cristología sostenida en el texto: más adelante, quien es crucificado es el hijo de los arcontes, no el Cristo, que habría abandonado ese cuerpo

<sup>645</sup> Turner, "The Gnostic Sethians and Middle Platonism": 25. Un uso similar del lenguaje nupcial tras vocabulario setiano (Adamante, Autogénito) aparece en los *gnostikoi* de la *Refutatio* (5.6,4-7,8), pero estos gnósticos sí aceptan la interpretación paulina del bautismo (5.7,19).

<sup>646</sup> Véase Riley, "Second Treatise of the Great Seth", 133 sobre la posibilidad de que el título sea una adición secundaria al texto.

<sup>647</sup> A diferencia de otros textos que serán analizados en este capítulo, los cristianos no gnósticos criticados en 2Set parecen ser únicamente los de la gran Iglesia. Cfr. Marvin Meyer, "The Second Discourse of Great Seth", en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 475. Cfr. Mahé y Mahé, "Témoignage véritable", 1400, donde se critica a numerosos grupos cristianos, muchos de ellos gnósticos.

<sup>648</sup> Painchaud, "Deuxième traité du Grand Seth", 1122.

## V. LA POLÉMICA BAUTISMAL

igual que lo ocupó previamente. Sin embargo, el descenso (2) tiene lugar en un momento temprano del texto y, a pesar del aparente caos organizativo de la narración del mito en 2Set, puede estar describiendo un hecho de la historia salvífica en lugar de la vida de Jesús.

Como es común en la gnosis cristiana, la antropología de 2Set establece el origen de la generación espiritual, los “hijos de la luz”, en el plano divino superior, desde el que desciende sobre las moradas creadas por Sabiduría (los cuerpos)<sup>649</sup>. El descenso del Salvador en un cuerpo tangible tiene lugar entre la creación de las moradas de los espirituales y la organización del plano arcóntico, donde se desarrollará la narración de la conversión del arconte Adoneo que será explicada a continuación. Por lo tanto, este descenso perturbador del Salvador (2) puede estar también remitiendo al del componente divino en los cuerpos materiales recién preparados por Sabiduría. Esta posibilidad tomará más sentido a la luz del siguiente descenso.

El descenso que provoca turbación entre los arcontes aparece en otros textos gnósticos<sup>650</sup>, pero el que presenta más similitudes con 2Set es PensTri. En él, Pronoia también se manifiesta en un descenso perturbador y en otro silencioso, el segundo y tercero respectivamente en PensTri<sup>651</sup>, por lo que el primer descenso de Pronoia podría arrojar luz acerca de aquella figura enviada a los elementos inferiores de 2Set (1)<sup>652</sup>. La siguiente tabla compara los descensos descritos en ambos textos y las consecuencias de cada uno de ellos:

<i>Pensamiento trimorfo</i>		<i>Segundo tratado del gran Set</i>	
1er descenso	El Pensamiento divino crea las moradas celestiales para los hijos de la luz	Sabiduría construye las moradas de los elementos inferiores	[¿descenso previo?] (1)
2º descenso	Demuestra la arrogancia de Yaldabaot → Sabiduría sopla los espíritus	Demuestra la arrogancia de Yaldabaot → Adoneo es convencido	Descenso perturbador (2)
3er descenso	Toma el aspecto de los poderes inferiores para atravesarlos	Cambia de forma al pasar entre los arcontes	Descenso silencioso(3)

Figura 21. Los descensos divinos en PensTri y 2Set

<sup>649</sup> 2Set 51,8. Puede que la misma referencia mítica esté presente en ApAd 72,5.

<sup>650</sup> PensGP 40,24-41,32; ParSem 24,29-26,36; PensTri 40,8-29; OrM 107,17-109,1; ApAd 77,8 la turbación del gran arconte tiene lugar en el tercer descenso. Zos 4,25 representa la dirección contraria, en el ascenso de Zostriano entre los arcontes, pero el efecto es el mismo.

<sup>651</sup> Turner, “The Gnostic Sethians and Middle Platonism”: 25-29; Id., “Sethian Gnosticism: A Literary History”, 55; Id., “Gnosticism and Platonism”, 428.

<sup>652</sup> Logan, *Gnostic Truth*, 101-102.

Gracias a PensTri es posible establecer un paralelismo con 2Set sobre la periodización de la historia salvífica de la simiente espiritual, denominados en ambos textos “hijos de la luz”, sin embargo, las diferencias entre ambos textos son importantes. PensTri desarrolla la práctica de los Cinco Sellos y atestigua la relación existente entre el vocabulario bautismal vinculado a ella con el mito barbelita. 2Set, sin embargo, se pronuncia en contra del bautismo y no desarrolla el plano divino superior que pueda vincularle a una mitología concreta. De hecho, carece de rastro alguno del mito barbelita.

Además, en la tabla es posible identificar una ruptura en la interpretación de la creación de las moradas por Sabiduría, aunque luego los descendos y sus consecuencias sigan un orden paralelo. Las moradas preparadas para el elemento espiritual son fruto del primer descenso divino, el de Pronoia o el de aquél enviado a los elementos inferiores (1). Pero la naturaleza de estas moradas es contraria, pues en PensTri son divinas, mientras en 2Set Sabiduría las crea con los elementos inferiores que se identifican con el agua primordial<sup>653</sup>. Queda establecida de esta forma una identificación negativa entre la materialidad y el motivo del agua que puede estar apoyando la polémica anti bautismal de 2Set.

Las consecuencias del descenso perturbador (2) son también distintas, pues 2Set describe cómo el arconte Adoneo se convierte una vez queda demostrada la ignorancia de Yaldabaot. La separación entre dos arcontes fruto del arrepentimiento de uno de ellos se encuentra en otras fuentes gnósticas, las más claras en HipArc y OrM, pero en ellas el arconte que experimenta este ascenso y sustitución de Yaldabaot no es Adoneo, sino Sabaot<sup>654</sup>. La relación entre estos dos nombres, sin embargo, es visible en algunas otras fuentes<sup>655</sup>. La diferencia entre los dos arcontes resulta relevante en 2Set porque soportará la interpretación antropológica que separa a la generación espiritual y permite al autor polemizar contra el resto generaciones humanas. Se diferenciará entre aquellos que son de “la generación de Adoneo” y el dominador del mundo, quien perseguirá a los espirituales. La generación espiritual sufre incluso tras el descenso silencioso del Salvador (3), pero sus perseguidores son esclavos de la Ley del dominador del mundo o Yaldabaot, es decir, Yahvé.

Este descenso silencioso puede identificarse con la siguiente afirmación: “Yo fui aquél del que el mundo no aceptó la elevación manifestada, el tercer bautismo en una

---

<sup>653</sup> Cfr. ApAd 72,1-5 también describe la creación de las moradas santas. Logan, *Gnostic Truth*, 280 cree que en el himno de Pronoia común al ApocJn y PensTri subyace Sabiduría como figura que garantiza la salvación. Esa misma versión del mito puede estar permeando en la referencia de 2Set.

<sup>654</sup> HipArc 95,1-96,5; OrM 103,32-104,35. También en Iren. 1.30 y Epif. *Pan.* 40.5,1-10. Cfr. Painchaud, “Deuxième traité du grand Seth”, 1124.

<sup>655</sup> “El quinto es Adoneo, llamado Sabaot” (ApocJn II 11,1-2). Véase la tabla comparativa de los nombres de los arcontes en Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 104.

imagen manifestada, cuando habían escapado del fuego de las siete autoridades.” (58,15-20). La historia salvífica setita hacía ascender a la generación de Set por primera vez ante el Diluvio y por segunda vez ante la destrucción de la simiente espiritual en Sodoma y Gomorra referida en el EvEg y ApAd<sup>656</sup>. La huida aquí presentada ante el fuego de las autoridades puede ser una referencia al “diluvio de fuego”, el segundo ascenso de la generación de Set, por lo que el “tercer bautismo” se correspondería con el tercer descenso del Salvador en el mito setita (véase diagrama 18).

La imagen negativa del Antiguo Testamento tiene en 2Set una importante sección que se relaciona además con el origen de la generación espiritual. En 2Set se presenta una lista de siete “burlas” (CΩΒΕ) que son fruto de los siete arcontes (Hebdómada): Adán, Abrahán-Isaac-Jacob, David, Salomón, doce profetas, Moisés y el arconte. Esta lista recuerda a la de las trece interpretaciones erróneas del Iluminador en ApAd, pero el sistema en trece reinos ha sido adecuado al de los siete cielos planetarios más común en las fuentes gnósticas<sup>657</sup>:

Porque Adán es una burla siendo creado como el remedo de una figura de un Hombre por la Hebdómada, en la medida en que había sido más fuerte que yo y mis hermanos. Somos inocentes en cuanto a él, pues no hemos pecado. (2Set 62,28-34)

Al igual que en ApAd, la lista de interpretaciones erróneas prelude la verdadera revelación aportada por el tercer descenso del Salvador, en este caso, en un lenguaje cristiano mucho más claro que en el ApAd, pues las siete “burlas” pertenecen a personajes del Antiguo Testamento, sometidos al dominador del mundo. A estos errores se añade Juan el Bautista, pues se afirma que la ignorancia existe en el mundo “desde Adán a Moisés y Juan el Bautista” (63,32). Él bautizará solamente a un cuerpo fruto de los arcontes que terminará siendo un hombre muerto en la cruz mientras el auténtico Cristo se ríe de los arcontes (56,33)<sup>658</sup>. Junto con Rom 6, que otorga especial importancia al bautismo como perdón de los pecados<sup>659</sup>, el bautismo se identifica con algo propio de la ignorancia del dominador del mundo y algo impropio de los espirituales, cuando frente a cada una de las siete “burlas” se afirma que ellos no han

<sup>656</sup> Mismo origen de la simiente espiritual en EvEg (56,5-15) y en las noticias de naasenos y simonianos recogidas en la *Refutatio* (5.9,5; 6.9,4). Hay otra posible referencia en ApAd 75,10-11.

<sup>657</sup> Coinciden Salomón en el cuarto puesto en ambas listas y el arconte es mencionado en último lugar también en ambos casos. Las referencias a las tradiciones griega, egipcia e irania (interpretaciones 5-12) están en el caso de 2Set sustituidas por los doce profetas y Moisés (burlas 5 y 6). Cfr. Painchaud, “Deuxième traité du grand Seth”, 1131, comenta que esta letanía de figuras podría estar inspirada en otra fuente externa.

<sup>658</sup> Cfr. Jean-Daniel Dubois, “Basilides and the Basilidians”, en *The Gnostic World*, ed. por G. W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, y Jay Johnston (Routledge, 2018), 160; Ingvild Saelid Gilhus, “Why Did Jesus Laugh? Laughing in Biblical-Demiurgical Texts”, en *Humor and Religion*, ed. por Hans Geybels y Walter van Herk (New York: Continuum, 2011), 125-26, nota 10; Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 236 comentando ParSem.

<sup>659</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 156.

pecado. Por lo tanto, el origen de los espirituales de 2Set está establecido fuera del pecado y del linaje de Adán, quien era descrito como una imagen sobre los elementos primordiales al principio del texto<sup>660</sup>.

Sin embargo, las descripciones de la generación espiritual no son claras más allá de su contraste con la generación de Adán. El texto se centra en la figura paradigmática del Salvador a expensas de una descripción de la antropología y el origen divino de los espirituales, pero esta explícita y sistemática separación de los siete pecadores apunta a una identidad construida sobre un origen distinto al de éstos y a una naturaleza divina propia de los hijos de la luz. Sólo algunas menciones a una “asamblea perfecta” y a la perfecta unión establecida entre los hermanos espirituales parecen remitir al origen divino de los espirituales.

El Salvador (1) había descendido a los elementos inferiores desde la asamblea en las alturas al inicio del texto<sup>661</sup>. La generación de los espirituales es también descrita como una asamblea a la que se contraponen sus enemigos, aquellos esclavizados bajo la Ley del dominador del mundo y representados en las siete figuras del Antiguo Testamento<sup>662</sup>:

Yo doy testimonio de que era un motivo de burla, pues ignoran los arcontes que hay una unión indecible de la Verdad inmaculada como la que existe entre los hijos de la Luz de la que hacen una parodia proclamando la enseñanza de un muerto y mentiras para imitar la liberación y la pureza de la asamblea perfecta uniéndose con su enseñanza al temor y a la servidumbre y a los acatamientos cósmicos y a un culto rechazado, siendo pequeños y sin instrucción. (2Set 60,18-31)

Las descripciones de la asamblea espiritual han sido claramente influenciadas por la soteriología valentiniana de manera que, frente a la historia salvífica setita que caracterizaba al Salvador, la solución de la soteriología 2Set identifica el Pleroma como el lugar donde tiene lugar el matrimonio espiritual entre los hijos de la luz<sup>663</sup>. Este matrimonio es descrito teniendo lugar en la Ogdóada antes de la creación del mundo (65,34-66,3) y establece así el paradigma que debe ser repetido en el mundo por los espirituales (59,19-27). Cuando los hijos de la luz descienden junto al Salvador en su tercer descenso sobre las moradas creadas por Sabiduría y los arcontes, se convierten en

---

<sup>660</sup> 2Set 53,10-19. Cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 175 sobre el origen de Adán como reflejo del Hombre primordial en las aguas inferiores.

<sup>661</sup> 2Set 50,1.

<sup>662</sup> Cfr. CaPeF 78,31-79,31 sobre las dos generaciones, donde la identificada con la gran Iglesia sólo estaría imitando a la generación perfecta.

<sup>663</sup> La otra sección influenciada por el lenguaje valentiniano se concentra en el viaje del alma a través de las esferas planetarias para alcanzar la cámara nupcial o Pleroma. Cfr. Painchaud, “Deuxième traité du grand Seth”, 1133. También 2Set 58,27-28 es una sección mal conservada pero que parece hacer referencia al Límite valentiniano, cfr. EvFel 69,32.

el reflejo de la asamblea perfecta en el mundo material. Pero dado que la antropología no aparece descrita y muy distintas corrientes gnósticas se combinan en 2Set, es difícil esclarecer qué clase de exégesis está soportando la identidad de los espirituales en este texto tan sincrético. Especialmente difícil resulta reconstruir la forma en que los espirituales deben reunificarse en el plano divino del que proceden para poder reconstruir el tipo de práctica ritual que representaría esta salvación. Lo único claro hasta ahora, es que no se trataría de una inmersión bautismal por la interpretación negativa de las aguas primordiales y de Juan Bautista.

El mito valentiniano planteaba una separación entre las partes masculina y femenina tras la caída de Sabiduría, pero 2Set describe un matrimonio espiritual que tiene lugar antes de la creación del mundo, como un estado de perfección en la unidad de la asamblea. Los hijos de la luz de 2Set son animados por el narrador que critica a sus enemigos (4) a ejercer la misma unidad en el mundo que les caracterizaba en el Pleroma, estableciéndose una relación más “horizontal” que “vertical”: mientras la ley de las parejas valentiniana establecía una relación binaria entre dos mitades de un mismo individuo, el ángel pleromático arriba y la semilla espiritual del iniciado abajo, este cierto individualismo desaparece por completo en la insistencia de 2Set por la unidad de una relación múltiple tanto en la asamblea preexistente como entre los miembros del grupo en el mundo material.

Una interpretación diferente del origen espiritual de los hijos de la luz requiere una interpretación diferente también del rito que lleva a cabo la salvación de los gnósticos. Mientras las fuentes valentinianas celebraban la unión individual con su contrapartida divina mediante prácticas bautismales, 2Set presenta su polémica visión del bautismo de varias formas. Primero, el agua inefable mencionada al principio del texto, inmediatamente después de la crítica a la visión paulina del bautismo, se contraponen a los elementos inferiores, aguas primordiales sobre las que desciende Sabiduría. Segundo, el bautismo como remisión de los pecados es inútil para los espirituales ya que ellos no han pecado, a diferencia de las figuras del Antiguo Testamento. Tercero, Juan Bautista es una burla más junto con las anteriores. El agua en las fuentes gnósticas puede ser identificada con el agua inefable dotándolas con una noción de *autoconocimiento*<sup>664</sup> del miembro del grupo gnóstico. Pero en lugar de encontrar en el bautismo de Jesús el paradigma ritual, 2Set debe proponer su propia alternativa en el mito y en el rito.

En el mito de la corriente setiana presente en la primera parte del texto, durante el descenso perturbador del Salvador (2) éste se convierte en un “ungido” o un “Cristo”<sup>665</sup> y, puesto que el bautismo no tiene lugar en este Cristo sino en el cuerpo por

<sup>664</sup> “Yo estoy en vosotros y vosotros estáis en mí” (2Set 49,32).

<sup>665</sup> 2Set 52,4-5. Painchaud, “Deuxième traité du Grand Seth”, 1122 traduce “et d’être Christ”; Riley, “Second

parte del equivocado Juan, es la única mención a un acto ritual que puede ser vista de forma positiva en 2Set. La unción está presente en HipArc, donde el Salvador la entrega a la generación indómita<sup>666</sup>, y en EvFel, cuya importancia ya ha sido explicada en el capítulo 4<sup>667</sup>. Es posible que la interpretación alternativa del bautismo de la que se está haciendo eco este texto diera lugar a un mayor protagonismo de la unción o incluso a la sustitución total del agua como repetición del descenso perturbador del Salvador. Puesto que 2Set se vale del lenguaje nupcial que caracteriza al EvFel, el texto que más importancia entrega a la unción frente al bautismo, es posible que el rechazo a la inmersión bautismal de este sincrético texto fuera influido por el lenguaje valentiniano que más se adecuaba a sus prácticas.

Podemos concluir que el aspecto de la protología de 2Set está más vinculado a aquellas fuentes gnósticas que, o bien carecen de menciones al bautismo, o incluyen algún tipo de polémica al respecto, como el ApAd. Pero hay también una influencia del lenguaje nupcial valentiniano que había podido llegar a una solución ritual similar en el protagonismo del acto de la unción a expensas de la inmersión bautismal, aunque en las fuentes valentinianas conservadas no se observe la completa sustitución que en 2Set sí se ha terminado desarrollando.

### 2.3. Los arcónticos en Epifanio

La siguiente noticia acerca del rechazo al bautismo por parte de un grupo gnóstico viene esta vez de Epifanio (*Pan.* 40). Epifanio aporta gran cantidad de información acerca de unos gnósticos a los que llama “arcónticos”, un grupo probablemente contemporáneo a él, al que sitúa en Palestina y Armenia y para el que se vale de su propia experiencia y del acceso a fuentes cuya autoría o uso atribuye a estos gnósticos<sup>668</sup>. En el uso habitual de la heresiología, también describe al heresiarca que habría extendido este tipo de creencias, un tal Euctato y su discípulo Pedro, para luego citar las fuentes de las que se vale a la hora de reseñar las enseñanzas profesadas por los arcónticos<sup>669</sup>. Éstas cuentan con características que les hicieron entrar en el corpus

---

Treatise of the Great Seth”, 155 elige “I became Christ”; Meyer, “The Second Discourse of Great Seth”, 478 traduce “I became an anointed one”. Cfr. Alastair H. B. Logan, “The Mystery of the Five Seals”: 198 sobre la reinterpretación de Rom 6 que daría lugar a la introducción de la unción post bautismal.

<sup>666</sup> HipArc 96,36-97,15.

<sup>667</sup> EvFel 67,27.

<sup>668</sup> Sobre la datación tardía de este grupo, probablemente contemporáneo a Epifanio, cfr. Turner, “Gnosticism and Platonism”, 430.

<sup>669</sup> Epifanio cumple todas las características de la heresiología en su obra. Cfr. Mar Marcos Sánchez, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados De Haeresibus”, en *Minorías y sectas en el mundo romano*, ed. por Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero (Madrid: Signifer Libros, 2006), 164-165; Id., ed., *Herejes en la historia* (Madrid: Trotta, 2008), 15. En este caso, comenta incluso la relación del supuesto fundador de los arcónticos con una mujer influyente (*Pan.* 40.1,9), pues su capacidad para engañar a mujeres e ignorantes es también una característica habitual (*Iren.* AH 1.13,3). Id., “Minorías y sectas en el mundo

setiano de Schenke<sup>670</sup>, pero como la mayoría de las fuentes estudiadas en este capítulo, carece de ningún motivo propio de la corriente barbelita. La mitología setita recogida por Epifanio en esta noticia describe el ascenso y descenso de la simiente de Set en la historia salvífica y no desarrolla una mitología del plano divino por encima de los cielos planetarios y sus arcontes. La descripción de los arcónticos de Epifanio incluye el uso de diversidad de textos para ilustrar sus enseñanzas: libros en el nombre de Set, otros denominados “Extraños” (*allogenes*), el de un profeta llamado Marsianus que recuerda al tratado *Marsanes* (NHC X)<sup>671</sup>, creaciones literarias propias de este grupo (una “Gran Harmonía” y “Pequeña Harmonía”) y textos apócrifos como la Ascensión de Isaías<sup>672</sup>. Además, la cosmología de los arcónticos de Epifanio presenta un plano cósmico de siete arcontes y una exégesis sobre la naturaleza de los hijos de Adán<sup>673</sup> cuando Sabiduría había guardado la semilla de Set en el octavo cielo<sup>674</sup>. Epifanio añade sobre todas estas características setitas que los arcónticos rechazarían por completo el bautismo debido a la relación entre este acto y el arconte legislador Sabaot<sup>675</sup>, que recuerda a la relación establecida entre el arconte del EvJud y las prácticas de los ignorantes apóstoles que las celebraban en su nombre.

La información aportada por Epifanio es demasiado escueta y no es posible identificar qué acto ritual alternativo al agua llevarían a cabo los arcónticos. Tan sólo alude a un enfrentamiento de estos gnósticos contra cada uno de los arcontes ante los que deberían alzar fórmulas para superarlos, aunque en las descripciones de los gnósticos libertinos Epifanio también menciona que realizarían esta práctica y podría tratarse de una asimilación del heresiólogo a sistemas mitológicos similares<sup>676</sup>. Ya fuera propia de los arcónticos o una atribución de Epifanio, parece establecerse una relación entre estas fórmulas pronunciadas ante los siete arcontes y las mitologías gnósticas clásicas carentes de influencia barbelita<sup>677</sup>.

---

romano”, en *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3 (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2007), 5.

<sup>670</sup> Schenke, “The Phenomenon and Significance”, 588–616.

<sup>671</sup> Epif. *Pan.* 40.7,4-6.

<sup>672</sup> Epif. *Pan.* 40.2,1-2. Una reflexión sobre Isaías aparece en TestV 40,21-41,4.

<sup>673</sup> Aunque los nombres de los siete arcontes no son incluidos por Epifanio, la inclusión de Sabaot parece remitir a las listas de Ireneo, la gema Brummer y el ApocJn. Cfr. Turner, “Typologies”, 201. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 104.

<sup>674</sup> Epif. *Pan.* 40,2-3. El mismo motive mitológico aparece en HipArc (véase diagrama 19). Cfr. Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 150.

<sup>675</sup> Turner, “Ritual in Gnosticism”, 97.

<sup>676</sup> *Pan.* 26.10,6-7 describe el uso de fórmulas. Epifanio también describe una mitología setiana acerca de estos libertinos, especialmente relacionada con HipArc. En *Pan.* 26.13,2-3 copia un fragmento de un “Evangelio de Felipe” que recogería estas fórmulas de ascenso. Cfr. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 52-53. Este fragmento no tiene ninguna relación con el texto homónimo conservado en Nag Hammadi.

<sup>677</sup> También la estructura en siete burlas de 2Set podría ser heredera de un ritual de paso a través de los siete

Una práctica de ascenso mediante fórmulas y sustentada sobre una mitología similar aparece de forma extensa en la redención que hace Orígenes del Diagrama de los ofitas en su *Contra Celso*<sup>678</sup>, aunque no aparece en ningún momento un rechazo al bautismo en esta noticia. Pero la reconstrucción del Diagrama y del rito que pudiera contener está condicionado a la identificación en el relato de Orígenes de dos diagramas<sup>679</sup>. El primero, al que tuvo acceso Celso, que atribuye a un grupo de cristianos que celebrarían una práctica a la que denominaban “el sello”. El segundo, un diagrama que Orígenes dice haber visto y que debía tener grandes similitudes con el de Celso, pero en concreto las fórmulas que debían darse a cada uno de los arcontes pertenecen a este segundo diagrama descrito por Orígenes<sup>680</sup>. El diagrama estaría formado por una parte superior, identificada con las figuras del plano divino (Padre, Hijo, Sabiduría...) y en la mitad inferior aparecerían siete círculos con una serie de nombres de figuras teriomorfas que Orígenes identifica con las mismas que Celso describiría en su *Discurso contra los cristianos*<sup>681</sup>. Estas siete figuras se corresponderían con los siete arcontes planetarios recogidos en la tradición ofita del ApocJn, Iren. AH 1.30 y OrM, y ante ellas afirma Orígenes que debían alzarse una serie de fórmulas que aparecían en su diagrama:

Luego, al pasar el que llaman Yaldabaoth, enseñan a decir: “¡Oh tú, Yaldabaoth, primero y último, nacido para imperar con audacia, palabra que eres dominante de una mente pura, obra perfecta para el Hijo y el Padre!, traigo un símbolo marcado con la marca de la vida, después de abrir al mundo la puerta que tú cerraste con tu eternidad, para pasar de nuevo libre tu poder. La gracia esté conmigo; sí, Padre, esté conmigo”. (Orig., *CCelso* 6.31)

Rasimus concluía que el rito al que se corresponden las fórmulas remitidas por Orígenes respondería a una práctica de ascenso entre los cielos planetarios representados por los siete arcontes de la mitología que denomina “ofita”. Este rito culminaría en el acto de la unción sobre el iniciado, que es el símbolo porta ante cada uno de los arcontes y, por lo tanto, el sello al que aludía Celso<sup>682</sup>.

Volviendo a la información aportada por Epifanio de los arcónticos, no es posible concluir que este grupo celebrara algún tipo de unción que sustituyera a la inmersión bautismal, pero la propuesta de Rasimus es coherente con las alternativas

---

arcontes.

<sup>678</sup> Logan, “The Mystery of the Five Seals”: 199. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 246 sobre el rito comprendido en Orig., *CCelso* 6.24-38.

<sup>679</sup> Andrew J. Welburn, “Reconstructing the Ophite Diagram”, *Novum Testamentum* 23 (1981): 261-262.

<sup>680</sup> Orig., *CCelso* 6.34.

<sup>681</sup> Para una reconstrucción de la mitad superior, véase Welburn, “Reconstructing the Ophite Diagram”: 283. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, recoge en los anexos las reconstrucciones que se han hecho del Diagrama.

<sup>682</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 246-250.

rituales visibles en otros textos gnósticos y puede relacionarse efectivamente con aquellas mitologías setianas u ofitas que se encuentran fuera de la órbita barbelita.

### 3. OTROS TEXTOS CONTRARIOS AL BAUTISMO

La *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1) muestra características de los sistemas mitológicos gnósticos, pero desarrolla su propio mito y terminología. La única noticia con la que puede ser relacionado es la “Paráfrasis de Set” que el autor de la *Refutatio* dice utilizar en su recensión de la fuente que atribuye a unos “setianos” (*Ref.* 5.19-22), pero los parecidos se reducen al título y a desarrollar un sistema cosmológico de tres principios con un carácter cristiano muy débil. El contenido de ParSem es difícil de reconstruir<sup>683</sup>, por lo que nos concentraremos en su rechazo al bautismo respecto al resto de textos polémicos gnósticos.

ParSem establece una relación inmediata entre el agua y la materia en la descripción de los tres principios (véase diagrama 23) que da lugar al rechazo de una práctica bautismal acuática. Como en ApAd o 2Set, la figura del Salvador – aquí denominado *Derdequeas* – desciende “al agua”, es decir, a la materialidad del mundo en tres ocasiones, la última sobre un demon llamado “Soldas” (32,8). A pesar de que el texto carece de motivos cristianos, esta escena ha sido tradicionalmente interpretada como una posible descripción del descenso de Cristo sobre Jesús en el Jordán, en el momento de su bautismo por Juan<sup>684</sup> quien, como en 2Set, aparece vinculado al poder arcóntico. El bautismo es así presentado en ParSem como una “prisión de agua” (30,21-31,4) organizada por el principio malvado de este sistema, la Oscuridad<sup>685</sup>. ParSem ofrece una salvación para aquellos que profesen las enseñanzas recogidas en el texto, que no tomarán parte del “bautismo impuro” ni del “frotamiento impuro”, añadiendo también un componente encratita. En su lugar, irán a otro tipo de agua, inefable (38,1-28), pero no describe qué tipo de rito tendría lugar para la adquisición de esa salvación<sup>686</sup>.

<sup>683</sup> No sólo el contenido, sino también la traducción supone problemas a la hora de analizar este texto. Cfr. Frederik Wisse, “The Paraphrase of Shem”, en *Nag Hammadi Codex VII*, ed. por Birger A. Pearson (Leiden: Brill, 1996), 18-20.; Pearson, *Ancient Gnosticism*, 202-209 lo incluye en los sistemas de tres principios junto con los recogidos en la *Refutatio* (naasenos en 5.9-11; peratas en 5.12-17; setianos en 5.19-22; docetas en 8.8-10; Monoimo en 8.12-15).

<sup>684</sup> Michel Roberge, “Paraphrase de Sem”, en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, ed. por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier (Québec: Gallimard, 2007), 1053.; Piñero et al., *Textos gnósticos III*, 155; Denzey Lewis, “The Problem of Bad Baptisms”, 192; Williams, Thomassen y van Oort, *The Panarion of Epiphanius*, 285. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 236 es más escéptico en la relación entre Soldas y Jesús, pero la contraposición entre los dos demonios, quien bautiza y quien es bautizado erróneamente, es plausible.

<sup>685</sup> Cfr. ParSem 36,25-37,32.

<sup>686</sup> Ref. 5.19,21, el sistema atribuido a unos “setianos” relacionado con este texto, describe la necesidad de *lavarse y beber de la copa del agua viva* como forma de adquirir el vestido celestial y salvarse del agua material. Cfr. EvFel 75,16-25 sobre el revestimiento del “hombre viviente” en el capítulo 7.

Otro motivo cristiano podría entenderse de la crucifixión de Soldas (39,24-40,3), que diferenciaría entre la crucifixión de Jesús (Soldas) y la manifestación temporal del Salvador en el mundo material en un mismo sentido doceta que el visible en 2Set y que está también presente en otro texto muy relacionado con las características polémicas analizadas hasta ahora, el *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3)<sup>687</sup>.

El ApPe consiste en una revelación de Jesús a Pedro, cuya función en el prendimiento es reinterpretada para describir la revelación secreta a un discípulo verdaderamente espiritual y mal entendido por la tradición apostólica (el mismo ejercicio exegético que en el EvJud). Se describe a Cristo habiendo adquirido un cuerpo que sufre, al que se identifica igualmente con el hijo de los poderes arcónticos y que se distingue de la figura divina descendida en él, repitiendo las referencias a la crucifixión de 2Set:

Cuando dijo estas cosas, vi cómo ellos lo agarraban de aquel modo. Y dije:

-¿Qué veo, oh Señor? ¿Eres tú a quien agarran y eres tú el que te aferras a mí? O ¿quién es ese (que) sonrío alegre sobre el árbol? Y ¿hay otro al que golpean en pies y manos?

El Salvador me dijo:

-Aquel al que viste sobre el árbol alegre y sonriente, éste es Jesús, el viviente. Pero este otro, en cuyas manos y pies introducen los clavos, es el carnal, el sustituto, expuesto a la vergüenza, el que existió según la semejanza, ¡míralo a él y a mí!

Pero yo, en cuanto vi, dije:

-Señor, nadie te mira. Vayámonos de este lugar.

Pero él me dijo:

-Te lo he dicho; deja a los ciegos solos. Y en cuanto a ti, mira cuán poco entienden de lo que dicen. Pues han expuesto a vergüenza al hijo de su gloria en vez de a mi siervo. (ApPe 81,3-82,3)

Pero el aspecto más interesante del ApPe y que puede ayudar a dilucidar su opinión respecto al bautismo radica en la revelación de Jesús, que consiste en refutar las enseñanzas de diversos grupos cristianos. Entre ellos se puede discernir quizá a los simonianos<sup>688</sup> e indudablemente a los seguidores de la gran Iglesia, “obispos y diáconos” que engañan a los inocentes<sup>689</sup>. En este discurso crítico sobre otras enseñanzas cristianas, el texto introduce desde una perspectiva gnóstica a estas “herejías” (74,22) como fruto de la influencia de los arcontes y de “un hombre malvado y astuto” (74,15-16). Esta referencia podría ser fruto de una polémica antipaulina que rechaza el poder

<sup>687</sup> Aunque no contemplamos una perspectiva codicológica en este trabajo, es interesante mencionar que tres de los textos que rechazan la práctica bautismal se concentran en el código VII. Cfr. Painchaud y Kaler, “From the Prayer of the Apostle Paul”: 445-469 para un estudio de los tres códices que forman una de las colecciones de la biblioteca de Nag Hammadi.

<sup>688</sup> ApPe 74,25-32. Cfr. Piñero, *Textos gnósticos III*, 62.

<sup>689</sup> ApPe 79,23-30.

purificador del bautismo en tanto que tiene lugar en el nombre de un muerto, exactamente la misma polémica presente en 2Set. Aunque ApPe no declare explícitamente un rechazo hacia la práctica bautismal, sus características respecto al resto de textos polémicos y su utilización de algunas mismas características, como la descripción doceta de la crucifixión, permiten incluir este texto difícilmente catalogable dentro de las polémicas bautismales gnósticas.

### 3.1. El *Testimonio de la verdad*

Previamente mencionábamos que las críticas hacia la práctica bautismal estaban más extendidas en aquellos textos que presentaban características de la corriente gnóstica clásica en general, y concretamente aparecían características setitas en varios de los textos aquí analizados. Incluso 2Set, con su integración del lenguaje nupcial valentiniano, daba muestras de un mito setita subyacente, como ha sido demostrado. El TestV proporciona ahora otro punto de vista, pues al igual que 2Set su sincretismo y especificidad no han permitido integrar este texto en ninguna de las corrientes gnósticas identificadas por los investigadores. A este problema se le debe sumar el estado fragmentario del texto, del que se conserva aproximadamente la mitad. Presenta tanto disensiones como afinidades con los demás tratados en este capítulo: carece de contenido protológico desarrollado (2Set, ApPe), rechaza claramente el bautismo de agua (2Set, ParSem), rechaza el martirio (EvJud) y critica a otros grupos cristianos y gnósticos (ApPe)<sup>690</sup> de forma bastante similar a la que los heresiólogos criticaban a los grupos gnósticos, pues los denomina “herejes” y “cismáticos”<sup>691</sup>. Sin embargo, se diferencia de los demás textos polémicos al carecer de terminología o referencias a una historia salvífica setiana, aunque incluye el midrash de la serpiente típicamente ofita y menciona al arconte Sabaot en la muy fragmentada sección final del documento, nombre quizá atribuido al creador.

El TestV es una obra de un solo autor y se data comúnmente a principios del siglo III<sup>692</sup>. Se le ha considerado ejemplo de una “gnosis original”<sup>693</sup> que se enfrenta a la evolución y adaptación de otros grupos gnósticos hacia actitudes más cercanas a la gran Iglesia, como la práctica del matrimonio o, el foco de este trabajo, el bautismo de

<sup>690</sup> TestV 55,1-60,4; ApPe 78,31-79,31. Cfr. Henriette W. Havelaar, *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag Hammadi-Codex VII, 3)* (Akademie Verlag, 1999), 193-199.

<sup>691</sup> Marcos Sánchez, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo”, 168. Se ha planteado que el fragmento que critica a “herejes y cismáticos” (TestV 55-66) fuera la adaptación de un auténtico tratado heresiológico, cfr. Birger A. Pearson, “The Testimony of Truth”, en *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. por Birger A. Pearson y Søren Giversen (Leiden: Brill, 1981), 108.

<sup>692</sup> Mahé y Mahé, “Témoignage véritable”, 1391; Pearson, “The Testimony of Truth”, 120; Id., “Gnostic Interpretation of the Old Testament”: 312.

<sup>693</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 23; Piñero, *Textos gnósticos III*, 215.

agua. Se preocupa mayoritariamente por el comportamiento moral de los espirituales, la “generación del Hijo del Hombre”, y en criticar ideas y prácticas que no encajen en sus valores encratitas. Destaca por encima de todas la crítica al martirio como un falso testimonio, pues las enseñanzas de este autor insisten en el rechazo al cuerpo y sus placeres<sup>694</sup>. La consideración del sacrificio voluntario como auténtico testimonio de la fe en Cristo es simplemente muestra de la ignorancia de aquellos que pertenecen a la generación de Adán, contrapuesta a la de los espirituales ya que, como en el resto de los tratados polémicos, la visión de la Ley y de los poderes planetarios es profundamente negativa. Sobre este principio se establece la polémica del TestV sobre el martirio y el bautismo, ya que son entendidos desde el punto de vista carnal e ignorante y por ello objeto de su crítica. Por otro lado, el autor desarrolla esta enseñanza reutilizando fuentes diversas en una clara actitud sincrética, como es la aparición del midrash de la serpiente a pesar de que no existe un desarrollo exegético del Génesis que desarrolle un mito en este texto ni aparece un relato de la creación del ser humano donde pudiera integrarse la función de la serpiente<sup>695</sup>. Con su inclusión, el TestV presenta el momento de la transmisión del conocimiento a Eva y Adán por la serpiente de forma positiva, y la contrapone a lo que sí es una preocupación constante a lo largo del texto: el plan malévolo del creador del mundo para mantener esclavos a los seres humanos a través del placer carnal. Este relato de la serpiente está presente únicamente en los ofitas del Pseudo-Tertuliano y los peratas de la *Refutatio*, por lo que su aparición en el TestV resulta muy llamativa respecto a otras enseñanzas valentinianas también presentes<sup>696</sup>.

En efecto, algunas nociones, como la división entre las dos generaciones con los términos derecha/izquierda<sup>697</sup> y masculinidad/feminidad<sup>698</sup> o descripciones sobre la naturaleza del Salvador y su llegada al mundo recuerdan a las de otros textos valentinianos<sup>699</sup>, aunque entre las críticas a diversos grupos cristianos aparezca una dirigida directamente a Valentín y a un discípulo suyo<sup>700</sup>. Pero la visión negativa de la figura del creador del mundo de este texto contrasta con la mayoría de los sistemas valentinianos, que le dotan de una capacidad de salvación intermedia a pesar de su

---

<sup>694</sup> Se propuso que el autor del escrito fuera Julio Casiano, hereje criticado por Clemente, inserto en el debate sobre el martirio voluntario y aparentemente cercano a las ideas valentinianas; cfr. Pearson, “The Testimony of Truth”, 103-104; Philip Laurence Tite, “Voluntary Martyrdom and Gnosticism”, *Journal of Early Christian Studies* 23, 1 (2015): 31. Sin embargo, esta propuesta ha perdido fuerza en la historiografía.

<sup>695</sup> Pearson, “Gnostic Interpretation”, 315-316.

<sup>696</sup> Mahé y Mahé, “Témoignage véritable”, 1393-1395; Birger A. Pearson y Soren Giversen, eds., *Nag Hammadi Codices IX and X* (Leiden: Brill, 1981), 118-120.

<sup>697</sup> TestV 43,10-16. Cfr. ExpVal, 38,30; 41,25 (fragmento *Sobre el bautismo A*); ExtTeod 34; 40.

<sup>698</sup> TestV 40,29. Cfr. EvFel 70,18; EvT 114; ExpVal 39; 1ASant 41,18; ExtTeod 21,3.

<sup>699</sup> Ref. 5.19,20-21.

<sup>700</sup> TestV 55,1-56,19.

ignorancia<sup>701</sup>. Sólo en el tratado valentiniano recogido en la *Refutatio* se atribuyen al Demiurgo connotaciones más negativas<sup>702</sup> y en el EvFel se aprecia un mayor rechazo hacia la Mediedad como un plano peligroso para los espirituales. En la soteriología valentiniana, la salvación de la naturaleza psíquica se encuentra condicionada a la adquisición por parte del Salvador de esta naturaleza en su descenso al mundo material y es perceptible en lo que Thomassen denominó la cristología “occidental” valentiniana<sup>703</sup>. Según Thomassen, textos como la Gran Exposición de Ptolomeo presentan el cuerpo del Salvador formado tanto por la naturaleza espiritual como psíquica con el objetivo de ofrecer una salvación a ambas naturalezas. En el caso del TestV, la influencia valentiniana en la cristología es perceptible en la descripción del descenso del Salvador a través de la virgen en un primer momento para más tarde recibir al Espíritu en forma de paloma<sup>704</sup>. Las consecuencias de este descenso, sin embargo, serán completamente distintas a las de la exégesis valentiniana, puesto que nada en el TestV hace pensar en más de un tipo de salvación, el de “la generación del Hijo del Hombre”. Frente a una cristología que diferenciaba estrictamente a Cristo del cuerpo carnal que lo revestía hasta el momento de la crucifixión en las fuentes polémicas anteriores, el TestV adecuará la doctrina valentiniana a sus propias concepciones del bautismo y la soteriología de la generación espiritual.

[... Pala]bra [...] sobre [el río Jordán] cuando vino [hacia Juan en] el momento de ser bautizado. El Espíritu Sa[nto vino] sobre él [como una] paloma [...] se admite entre nosotros que nació de una virgen [y] que tomó carne. (TestV 39,21-30)

La visión negativa de la Ley, común al resto de tratados polémicos, aparece combinada con la noción negativa del bautismo en el TestV. A diferencia de otras exégesis gnósticas, el bautismo del Salvador no es visto como un paradigma ritual sino como el momento en que el elemento espiritual desciende al mundo y Juan es el primer testigo de ello<sup>705</sup>, es el último que pertenece a la Ley y a la generación de Adán y, por lo tanto, el bautismo queda obsoleto en ese momento. Frente al nacimiento virginal de Jesús, Juan nace de un vientre anciano; es identificado con el plano cósmico, la ignorancia y el poder de la Ley, como ocurría en 2Set. En la descripción del bautismo de Jesús, no queda claro que éste fuera bautizado con agua, ya que el primer fragmento identifica el descenso del Salvador con el rechazo del agua del Jordán, que es asimilada a la materialidad, el cuerpo y el deseo contra los que se enfrenta la actitud encratita del

<sup>701</sup> Cfr. Iren. AH 1.7,1.

<sup>702</sup> Ref. 5.34,5-6. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 79-80 comenta la posibilidad de que el bautismo y la crucifixión del Salvador de estos valentinianos de la *Refutatio* no contara con importancia soteriológica.

<sup>703</sup> *Ibid.*, 43-45.

<sup>704</sup> Descripción valentiniana de la cristología en Iren. AH 1.7,2. TestV 39,24-28; 45,14-18.

<sup>705</sup> Pearson, “Anti-Heretical Warnings”, 153.

autor. Es posible que la narrativa eludiera la mención del acto para permitir al lector el argumento de la ineffectividad del bautismo de agua, ya que el auténtico bautismo sería la Verdad portada por el Espíritu Santo en su descenso. La actuación de Juan no es sólo inútil sino prescindible, pues en el momento del descenso del Espíritu en Jesús el bautismo es rechazado:

Pero el Hijo del Hom[bre provino] de la inmortalidad, [siendo] ajeno a la contaminación. Vino [al] mundo por el río Jordán e inmediatamente el Jordán corrió hacia atrás. Ju[a]n, no obstante, dio testimonio del [des]cen[so] de Jesús. Porque fue el [úni]co que [vi]o el po[der] que bajó sobre el río Jordán; porque supo que había llegado al fin el dominio de la procreación carnal. El río Jordán, sin embargo, es el poder del cuerpo, es decir, las sensaciones placenteras. Y el agua del Jordán es el deseo de la unión sexual. Juan es el arconte de la matriz. (TestV 30,18-31,6)

El rechazo hacia el bautismo sostenido en el TestV afirma que el Salvador nunca bautizó, por lo que la práctica es desestimada como un medio para la adquisición de la salvación para los espirituales (69,15-16). Ésta es sólo adquirida mediante el conocimiento de la verdad revelada y, por lo tanto, de uno mismo, una forma de vida encratita y el rechazo del mundo gobernado por las pasiones y los arcontes. La salvación es adquirida en vida si, como en el caso del martirio, no se proclama de forma vana, sino auténticamente, siendo los que pertenecen a la generación del Hijo del Hombre concedores de la Verdad<sup>706</sup>.

El autor del TestV critica el martirio y el bautismo, es decir, el valor que otorgan a las prácticas corporales otros cristianos a los que considera herejes y cismáticos. En sus críticas a Valentín, Basílides, los simonianos y otros nombres de grupos que se han perdido en el texto, la crítica principal está dirigida a la celebración del bautismo y a la unión corporal. El encratismo sostenido en este texto supedita cualquier tipo de práctica ritual mundana a un ejercicio moral de total autocontrol que es el único que garantiza la salvación de la generación del Hijo del Hombre en la que él y sus seguidores se incluyen.

Algunos entran en la fe [al recibir u]n bautismo sobre la base de que [lo] tienen como esperanza de salvación, al que llaman «el sello». Igno[ran] que los padr[es del] mundo se manifiestan en aquel [lugar, pero] él mismo [sabe que] es sellado. Porque [el hijo del] [Hombre] no bautizó a ninguno de sus [dis]cípulos. Pero [si los que] son bautizados fueran conducidos a la vida, el mundo se quedaría vacío. Y los padres del bautismo estaban contaminados. Sin embargo [sic.] algo diferente es el bautis[mo] de verdad; se encuentra por la renuncia del mundo. (TestV 69,7-24)

---

<sup>706</sup> Cfr. Mahé y Mahé, "Témoignage véritable", 1397-1398 sobre la Verdad y la exégesis de la Cruz como Límite valentiniano en el TestV.

La interpretación de la adquisición de la salvación a través del conocimiento en lugar de mediante un rito acuático coincide con la información aportada por Ireneo sobre una de las redenciones valentinianas<sup>707</sup>. Sin embargo, esta noticia del heresiólogo puede no tener nada que ver con el autor del TestV. En primer lugar, éste no se considera valentiniano, aunque haya integrado algunas enseñanzas de esta corriente a su propia especulación gnóstica, y, en segundo lugar, porque es más posible que Ireneo esté tergiversando, de forma consciente o no, las distintas informaciones que tiene de las redenciones valentinianas y exagere en su retórica polémica las diferencias rituales entre los grupos de los que tiene conocimiento.

La crítica del TestV resulta interesante de dos maneras: afianza el hecho de que para los valentinianos la salvación fuera adquirida mediante un rito iniciático bautismal que incluyera el uso de agua y proporciona otro ejemplo de una exégesis gnóstica sincrética capaz de utilizar diversidad de tradiciones para componer un sistema de enseñanzas propio, como ocurría con 2Set. El estado fragmentario del texto no permite discernir el carácter concreto que tendría la salvación de la generación del Hijo del Hombre, pero es posible que, de la misma forma que plantea cantidad de nociones valentinianas, incluya también el paso a través de los arcontes visible tanto en algunas redenciones de Ireneo<sup>708</sup> como en las fórmulas utilizadas ante los arcontes del diagrama de los ofitas de Orígenes<sup>709</sup>. Si fue capaz de incluir el midrash de la serpiente, es posible que la presencia de Sabaot sea una adaptación de los sistemas arcónticos de los que el autor tiene conocimiento en una concepción de la salvación que tiene lugar en vida del encratita y definitivamente a su muerte, cuando supera definitivamente el poder de los arcontes. Esto, sin embargo, no puede ser más que una hipótesis.

El uso de las enseñanzas valentinianas en el TestV, a la vez que critica las prácticas de Valentín y uno de sus seguidores, resulta de especial relevancia para la comprensión de la diversidad ritual del fenómeno de la gnosis cristiana. Los dos primeros grupos criticados por el autor del TestV han sido identificados con valentinianos, aunque la identidad del segundo, alguien que “completó la carrera de Valentín”, no es discernible<sup>710</sup>. Las críticas son escuetas y el estado de estas páginas es muy fragmentario, conservándose sólo la mitad superior del papiro, por lo que cualquier pista para la identificación de las enseñanzas de estos valentinianos es muy limitada. Respecto al primer grupo, puede leerse: “[... la] Ogdóada, que es la oc[ta]va y que podemos obtener aquel [lugar] de salvación (ΕΤ̄ΜΜΑΥ Μ̄ΠΙϞΩΤΕ<sup>711</sup>)». [Pero] no

<sup>707</sup> Redención número 6, en Iren. AH 1.21,4.

<sup>708</sup> Las fórmulas atribuidas a los seguidores de Marcos (Iren. AH 1.13,6) y la última de las redenciones (21,5) describían el enfrentamiento entre el iniciado y el Demiurgo.

<sup>709</sup> Orig., CCelso 6.31.

<sup>710</sup> TestV 56,1-19.

<sup>711</sup> ϞΩΤΕ aparece en 1ApSant (NHC V 3 31,1; CT 19,23) en la fórmula paralela a Iren. AH 1.21,5, donde

saben lo que es la salvación, sino que entran en [la desgracia y en una [...] muerte, en las [aguas]. Éste es el [bautismo de muerte que observan]”<sup>712</sup>. La crítica dirigida hacia este grupo valentiniano consiste precisamente en la práctica de una inmersión bautismal que el autor del TestV asimila a la antigua disposición representada por Juan, frente a un supuesto comportamiento inmoral por parte de otros grupos, como los simonianos, que toman esposas y procrean<sup>713</sup>. La mención a la Ogdóada como el lugar donde tendría lugar la adquisición de esta salvación coincide también con la representación de la reintegración del espíritu del iniciado valentiniano a través de los cielos planetarios hasta el Pleroma. Por todo esto y a pesar de lo limitado de la noticia del TestV acerca de estos valentinianos, se refuerza la idea de que la práctica ritual más extendida entre aquellos grupos que profesaran ese tipo de doctrina consistiría en una inmersión bautismal.

Si, efectivamente, la polémica bautismal del TestV resulta de un contexto valentiniano, podemos concluir que la preocupación sobre la liturgia y su correcta práctica trascendieron a todo el fenómeno gnóstico cristiano, aunque los testigos conservados se muevan mayoritariamente en un tipo de exégesis de la gnosis clásica o incluso vinculados al mito setita concretamente. En lugar de la vinculación entre una práctica ritual y una mitología que lo sustente, el TestV parece reducir su rechazo al bautismo en tanto que acto material porque concentra su enseñanza sobre un encratismo radical.

Por otro lado, cuando el mito subyacente es barbelita, como en el caso del EvJud, la crítica al bautismo se dirige hacia una correcta interpretación de este que al uso de agua en la liturgia. Algunos grupos cristianos reaccionaron a la práctica de la gran Iglesia y propusieron nuevas formas de liturgia e iniciación con relación a las tradiciones esotéricas de las que bebían, desde la mística de los tratados platonizantes al rechazo absoluto del uso de sustancias materiales como el agua. Rasimus considera el rito bautismal presente en la tradición barbelita una adecuación del más antiguo rito ofita, que otorgaría especial importancia a la unción y a las fórmulas de paso entre los arcontes. El desarrollo bautismal y crecientemente contemplativo se vería influenciado por una visión platónica de una original péntada divina que condicionaba los Cinco Sellos y podía ser herencia de la péntada ofita<sup>714</sup>. Es posible que la unción fuera también la solución sostenida por otros textos ajenos al bautismo del mito barbelita dada la

---

el término utilizado por el heresiólogo es *apolytrois* para referirse a la redención valentiniana.

<sup>712</sup> TestV 55,1-18.

<sup>713</sup> TestV 58,1-14.

<sup>714</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 277-279.

## V. LA POLÉMICA BAUTISMAL

extensión de este acto en el cristianismo, pero las fuentes no permiten concluir que la alternativa iniciática al bautismo fuera en todos los casos la unción.

Cuando el mito setita es más pronunciado, surge una impresión negativa de las aguas primordiales que condicionarían la práctica bautismal. Tal podría ser el caso del ApAd que, a la luz de 2Set, es posible que establezca un rechazo al bautismo por las trece descripciones del Salvador descendiendo al agua, es decir, al mundo material. A pesar de la posibilidad de hacer una lectura positiva de las figuras de Miqueo Micar y Mnesino, de ser así, la presencia de éstos podría condicionar ante quién alza esta polémica el ApAd, cristianos de la gran Iglesia u otro grupo que hace uso de la tradición barbelita vinculada a estas tres figuras.

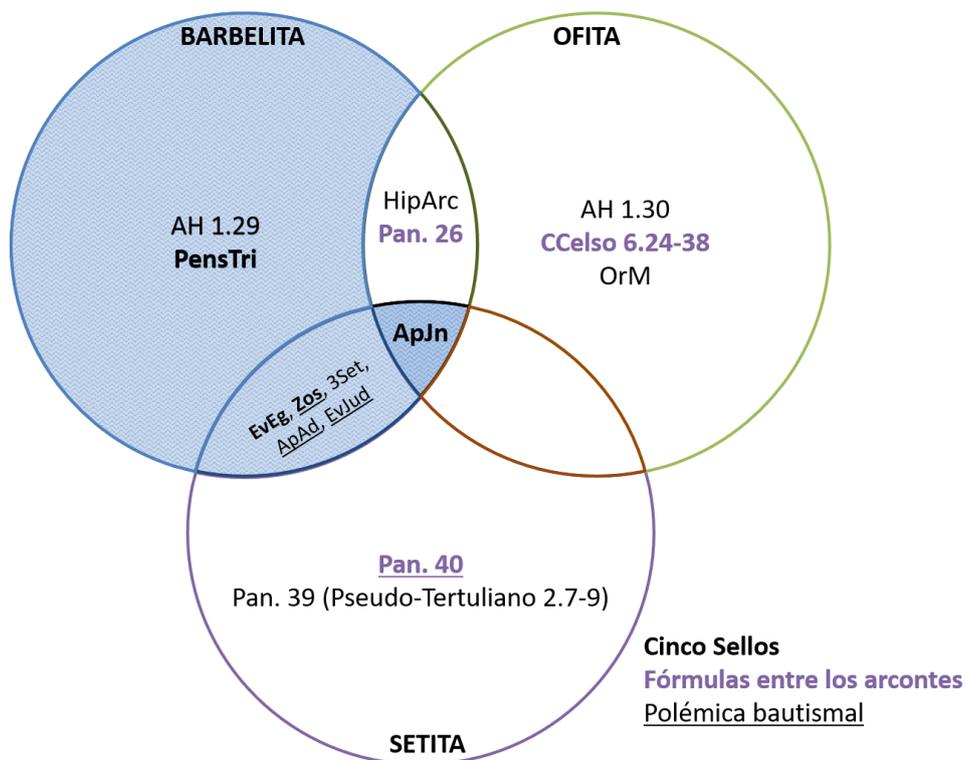


Figura 22. Los tres mitos en la "gnosis clásica", según Rasimus

Reproducimos aquí una versión simplificada del diagrama de Venn realizado por Rasimus sobre las dos corrientes integradas dentro del setianismo de Schenke (mitologías barbelita y setita) y sus conclusiones acerca de las fuentes ofitas<sup>715</sup>. Si superponemos la información ritual sobre este diagrama, queda ilustrada la relación entre el mito de Barbeló y los Cinco Sellos que había sido apuntada por los investigadores. Pero podemos observar, además, que fuera de ellas el resto de las fuentes de la gnosis clásica ni siquiera contempla la celebración del bautismo. De hecho, los textos que incluyen críticas a algún tipo de bautismo, como era el caso de Zos, ApAd y

<sup>715</sup> *Ibid.* 62.

EvJud, se encuentran en la intersección entre setitas y barbelitas. HipArc y los borboritas de *Pan.* 26 tampoco hacen mención expresa al bautismo a pesar de contar con características barbelitas (*Pan.* 26.10,4-5). A excepción del ApocJn, que parece ser un compendio total de las fuentes e ideas de toda la gnosis clásica, en los textos que incluyen ideas ofitas o setitas éstas parecen entrar en conflicto con la práctica bautismal que se relaciona en las fuentes barbelitas con los Cinco Sellos. Incluso en HipArc, la última sección que hace mención a la unción entregada por el “Espíritu de verdad” evita ningún tipo de lenguaje acuático.

De esta manera, aunque el sincretismo de algunos de estos textos polémicos apunta a una serie de características utilizadas sin un esquema fijo, todas ellas son ajenas a la tradición barbelita y su lenguaje bautismal, ya fuera en efecto acuático o no, como pudimos observar en el caso de las prácticas contemplativas en *Zostriano*. Las fronteras entre las mitologías ofita y setita del diagrama se hacen borrosas en cuanto al rito, pues las fuentes ofitas carecen de referencias rituales a excepción del Diagrama y no es posible percibir cómo se relacionaron ambas corrientes en su contenido litúrgico. Sólo es posible concluir que en ninguna de ellas hay mención alguna al bautismo.

## V. LA POLÉMICA BAUTISMAL

## VI. EL RITO EUCARÍSTICO GNÓSTICO

Como se ha explicado al principio de este trabajo, las prácticas litúrgicas cuentan con escasa presencia en los textos gnósticos, sin embargo, el carácter iniciático del bautismo hizo que gozara de mayor importancia a través de la soteriología desarrollada en cada uno de los grupos gnósticos, pues la interpretación del bautismo se sustenta en su mitología. La eucaristía, en cambio, aparece de forma mucho más reducida y buena parte de la información conservada pertenece a fuentes heresiológicas cuya credibilidad resulta en ocasiones discutible. Los heresiólogos encontraron en las interpretaciones alegóricas gnósticas bases para poder interpretarlas como prácticas libertinas y extrañas que contrastan con las actitudes ascéticas que reinan en las fuentes directas<sup>716</sup>.

El análisis se concentra en aquellos textos que hacen referencia a la práctica eucarística, bien mencionando las sustancias utilizadas durante el rito o bien en el valor que la acción de gracias tendría desde la interpretación de los mitos gnósticos. Siguiendo el mismo esquema que en el bautismo, en primer lugar, se estudiarán las prácticas eucarísticas en el ámbito de la corriente gnóstica valentiniana; en segundo lugar, se analizarán las prácticas libertinas relacionadas con exégesis ofitas y setianas recogidas en las fuentes heresiológicas; por último, se estudiará la polémica sobre la eucaristía mencionada en el capítulo anterior presente en el EvJud.

### 1. LA EUCARISTÍA EN LAS FUENTES VALENTINIANAS

Previamente se han analizado tres de los cinco fragmentos litúrgicos que acompañaban a ExpVal, uno sobre la unción y dos acerca del bautismo, mientras quedaban a un lado los dos últimos fragmentos dedicados a la eucaristía (E1 y E2)<sup>717</sup>. Éstos se encuentran en muy mal estado de conservación y son especialmente reducidos en su extensión, por lo que la información ofrecida es bastante limitada. Siguiendo el orden de los otros tres fragmentos, se observaba que en las fórmulas recogidas en el segundo fragmento sobre el bautismo (B2) se describía el estado de perfección obtenido por el iniciado. Éste era fruto de la reunificación entre su simiente espiritual y el ángel pleromático, siguiendo la ley de las parejas valentinianas. El fragmento E1 demuestra continuidad con B2 al referirse al estado espiritual completo adquirido en B2:

[Te damos] gracias [y celebramos la eucaristía], Padre, [recordando -en virtud de] tu hijo [Jesús el Cristo- que ellos] emiten [...] invisible [...] de tu [hijo] [...] su [amor] [...] al

---

<sup>716</sup> Un estudio preliminar de este capítulo fue publicado en Elena Sol Jiménez, “Prácticas eucarísticas gnósticas”, en *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, ed. por Pablo de Paz Américo e Ignacio Sanz Extremeño (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018), 239–264.

<sup>717</sup> Véase el apartado 2.1. del capítulo tercero.

## VI. EUCARISTÍA

[conocimiento] [...] ellos hacen tu voluntad [por el] nombre de Jesús el Cristo, [y] harán tu voluntad [ahora y] siempre, siendo perfectos [en] toda gracia y [toda] pureza. [Gloria] a ti por tu Hijo [y] tu Descendencia Jesús, el Cristo, [desde ahora] por siempre, Amén. (*Sobre la eucaristía A*)<sup>718</sup>

El fragmento incluye una doxología doble en el Padre y en Cristo pleromático, con quien se identificaba a Jesús en la explicación anterior aportada por el tratado ExpVal<sup>719</sup>. Este primer fragmento parece referirse a un estado inmediatamente posterior a la purificación mediante el bautismo descrito en los dos fragmentos anteriores<sup>720</sup>, suponiendo así una posible eucaristía bautismal<sup>721</sup>. Quedaría cerrado el rito que había sido iniciado con la unción exorcista del primer fragmento y seguía con la celebración del bautismo haciendo ascender al iniciado hacia su encuentro en el Pleroma con su ángel correspondiente. El fragmento eucarístico confirmaría el estado de perfección adquirido una vez completado el rito en el consumo de la primera comunión. No así en el segundo fragmento, donde se menciona un “alimento y bebida” que estaría más relacionado con las prácticas eucarísticas. No es posible saber qué sustancias se consumirían en esta celebración pues, a diferencia de otras noticias sobre la eucaristía valentiniana, en estos fragmentos no se mencionan ni el pan, ni el agua o si se usaba vino en la copa eucarística. Quizá la fórmula formara parte de una celebración más amplia, tras una reunión regular en la que se alzara la acción de gracias para el conjunto de la comunidad:

[...] Eres puro [...] Eres el Señor. [Cuando] mueras de modo puro serás puro, de manera que él [...] todo el que le [guiará] hacia un alimento y [una bebida]. Gloria a ti por siempre. Amén. (*Sobre la eucaristía B*)<sup>722</sup>

Aunque los fragmentos pudieran no tener el mismo origen que el tratado titulado ExpVal, su lenguaje y referencias dogmáticas son suficientemente similares como para establecer una relación interpretativa entre los fragmentos y el tratado anterior a ellos. Asimismo, el dogma de ExpVal muestra similitudes con los ExtTeod, con los que también tiene en común el hecho de darle mayor importancia al acto del bautismo por encima de la unción. Sin embargo, esta comparación entre el bautismo de ambas fuentes no puede llevarse a cabo en el caso de la eucaristía, pues el fragmento E2 es demasiado breve.

---

<sup>718</sup> *Sobre la eucaristía A*, Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos III*, 267.

<sup>719</sup> ExpVal 32. Véase capítulo 4.

<sup>720</sup> Lundhaug, “Evidence of ‘Valentinian’ Ritual Practice?”, 236.

<sup>721</sup> La primera mención a esta práctica aparece en Just. 1Apol 61; 65,3.

<sup>722</sup> *Sobre la eucaristía B*, Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, *Textos gnósticos III*, 267.

La mención a la eucaristía en los ExtTeod también es reducida:

El pan y el aceite son santificados por la potencia del nombre de Dios: en apariencia son los mismos, tal como fueron tomados, pero por la potencia han sido transformados en una potencia espiritual. Igualmente el agua, al hacerse exorcismo y bautismo, no solamente contiene el elemento inferior, sino que adquiere también santificación. (ExtTeod 82)

Este fragmento continúa la enseñanza presente a lo largo de los Extractos que diferencia entre el hecho divino y el acto que es imagen de aquél y que tiene lugar en la práctica litúrgica. Los elementos materiales no son importantes en sí mismos, pero una vez santificados toman el poder divino que representan en el mundo.

Las sustancias mencionadas son el pan, el aceite y el agua, sin que se haga mención alguna al uso de vino, por lo que es posible que se tratase de una eucaristía ascética en el que la copa sólo contuviera agua. Thomassen apunta que tampoco se menciona el uso del vino en las redenciones descritas en Iren. AH 1.21, pero su uso sí está atestiguado en la noticia sobre Marcos (AH 1.13,2) y en el EvFel, por lo que las prácticas eucarísticas variarían de un grupo valentiniano a otro como variaban en el cristianismo en general<sup>723</sup>.

ExtTeod 82 describe una consagración en dos fases: un exorcismo del agua y luego una santificación que convierte el agua en bautismo<sup>724</sup>. El uso del agua durante la inmersión bautismal y su significado fue analizado en el capítulo 3, pero en este fragmento funciona en conjunción a las sustancias eucarísticas y puede tener una nueva función durante la eucaristía significando una de las sustancias santificadas y consumidas. El fragmento 82 incluiría así información acerca de la eucaristía, aunque las referencias al bautismo permanezcan debido a la relación entre ambos actos en el rito iniciático. Por lo tanto, cabe la posibilidad de que el aceite que es también santificado tenga una función eucarística. Durante el análisis del bautismo recogido en los ExtTeod concluíamos que la unción post bautismal podía formar parte de la liturgia, dado el parecido doctrinal entre los ExtTeod y el EvVer, que mencionaba a la unción. Sin embargo, aunque la unción fuera celebrada, el protagonismo del bautismo la sobrepasaba ampliamente. La mención presente en el ExtTeod 82 al aceite ha sido interpretada como una referencia a la unción<sup>725</sup>, pero es extraño que esta sustancia cuente con valor bautismal en el fragmento dedicado a la eucaristía y no haya sido

<sup>723</sup> Cipriano de Cartago critica la práctica de la eucaristía sólo con agua en *Ep.* 63.

<sup>724</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 336.

<sup>725</sup> Françoise Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. Texte grec. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard*, ed. por Françoise Sagnard (Paris: Éditions du Cerf, 1948), 207; Montserrat Torrents, *Los gnósticos II*, nota 294; Thomassen, *The Spiritual Seed*, 335 interpretan este aceite como una mención a la unción. Sagnard, *id.*, 232 menciona la posibilidad de que se trate de una unción de los agonizantes, pero concluye que la adscripción de este aceite pertenece al bautismo.

## VI. EUCARISTÍA

mencionado acompañando al bautismo. Otra posibilidad sería interpretar este aceite dentro de la práctica eucarística derramado sobre el pan, como propone McGowan<sup>726</sup>.

El ascetismo entre valentinianos está atestiguado en la *Carta a Flora* conservada por Epifanio, quien la atribuye a Ptolomeo. La formación de Flora contiene una diferenciación entre la enseñanza de la Ley y la de Cristo, que la reforma y espiritualiza, negando así las prácticas físicas como la circuncisión o el sacrificio de animales. Las enseñanzas de la epístola insisten en la práctica de la ascesis, aunque ésta no sea estrictamente necesaria para el gnóstico, pero sí coherente con su naturaleza espiritual<sup>727</sup>.

### 1.1. Marcos el Mago

Ireneo atribuye al valentiniano Marcos el epíteto “el Mago” precisamente por sus supuestas capacidades mágicas en el transcurso de la celebración eucarística. Marcos celebraría una eucaristía con dos copas, entre las que vertería el vino con el objetivo de impresionar a los asistentes al rito. Ireneo considera a Marcos un embaucador, especialmente de mujeres, a las que engaña y de las que se aprovecha económica y sexualmente. El rito eucarístico descrito por Ireneo proporciona el material necesario para sustentar sus argumentos polémicos, aduciendo que él mismo ha podido conocer a algunas de estas mujeres engañadas.

La noticia sobre Marcos informa ampliamente de sus prácticas rituales, incluyendo fórmulas de una versión de la redención valentiniana que se analizó más arriba<sup>728</sup>. Ireneo contó con mucha información sobre este grupo, del que describe un lenguaje explícitamente sexual acorde con la actitud licenciosa del valentiniano Marcos. Les atribuye únicamente un tratado numérico que ya ha sido anteriormente denominado “El Silencio de Marcos”, pero las características valentinianas de las fórmulas utilizadas durante el rito eucarístico coinciden con buena parte de la exégesis valentiniana en general más que con ese tratado en concreto. Como en el caso de la cámara nupcial, Ireneo describe cómo Marcos, después de dar de beber a la iniciada, cambia mágicamente el líquido a una copa más grande y la hace rebosar, momento en que alza la primera fórmula eucarística: “La Gracia que existe antes de todo, inconcebible e inefable, colme tu hombre interior y multiplique en ti su conocimiento, sembrando el grano de mostaza en la buena tierra” (13,2). El eón Gracia había sido mencionado previamente en la obra de Ireneo como uno de los nombres de la pareja

---

<sup>726</sup> Andrew Brian McGowan, “To Gather the Fragments. The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals” (University of Notre Dame, Indiana, 1996), 168; 232; *id.*, *Ascetic Eucharists*, 162-164.

<sup>727</sup> Epifanio, *Pan.* 33.5,11-13 en Williams, Thomassen y van Oort, eds., *The Panarion of Epiphanius*, 219.

<sup>728</sup> Véase el apartado 1.1. del capítulo tercero acerca de Iren. AH 1.13,6, que mencionaba la “cámara nupcial”.

del Padre: Pensamiento, Gracia o Silencio (1,1)<sup>729</sup>, por lo que la referencia pleromática remitiría al acto de adquisición de conocimiento del Padre por parte de la iniciada a través de su Pensamiento, en esta fórmula simplemente es identificada con otro de sus nombres en el mito valentiniano. El “hombre interior” estaría aludiendo al componente espiritual de la iniciada, su semilla divina, en el habitual discurso de la adquisición de la masculinidad como muestra de perfección en la gnosis valentiniana que ha sido ya explicada con anterioridad. Hasta este momento, las referencias a la protología presentes en el rito eucarístico remiten más al ejercicio iniciático visible en las redenciones valentinianas por las que la salvación era adquirida mediante la *gnosis* en una reunión pleromática de la semilla espiritual en el iniciado con el ángel pleromático, siguiendo la ley de las parejas valentinianas. En la siguiente cita de Ireneo, continúa el proceso perfeccionador de la iniciada tras beber de la copa de vino:

“Quiero que participes de mi gracia, puesto que el Padre universal observa siempre a tu ángel en su presencia. El lugar de la Grandeza está en nosotros; es preciso que seamos uno. Adórnate como esposa que aguarda a su esposo, a fin de que seas lo que yo soy, y yo sea lo que tú eres. Recibe en tu tálamo el semen de la luz. Toma en mí al esposo, ábrete a él y entrarás en él. Mira, la gracia ha descendido sobre ti, abre la boca y profetiza.” (Iren. AH 1.13,3).

Esta segunda fórmula cierra el acto iniciático por el que la participante en el rito, en el lenguaje nupcial utilizado, ha debido experimentar la unión de la pareja simiente-ángel y es por esto por el que Marcos, en el momento de officiar el rito, habla como el Salvador mismo<sup>730</sup>. Anima entonces a la mujer a profetizar, y da así comienzo a las críticas de Ireneo hacia el embaucador y su ataque a la inocencia de la mujer engañada. Ireneo utiliza esta segunda fórmula para acentuar el hecho de que Marcos engañaría a las mujeres con el objetivo de mantener relaciones sexuales con ellas, que tendrían que leerse sobre este recibimiento del esposo. A la luz de la soteriología valentiniana, sin embargo, las fórmulas remiten al acto espiritual que había sido descrito previamente en las redenciones que más adelante acumulará en el capítulo 21 de su primer libro. Explica luego que este ánimo profético sería practicado por los marcosianos cuando celebraran banquetes, un momento probablemente diferente al descrito con las fórmulas de Marcos, pues podría estar describiendo no la primera profecía emitida por una iniciada, sino una eucaristía donde los miembros ya iniciados del grupo celebraran su capacidad profética de forma comunitaria y ser así muestra de un mantenimiento de

<sup>729</sup> Aparece también en la *Epístola valentiniana* (Epif. Pan. 31,5-6,10) pero curiosamente en el “Silencio de Marcos” esta figura es identificada únicamente con el más común nombre de Silencio (Iren. AH 1.14,1). Cfr. Förster, *Marcus Magus*, 83.

<sup>730</sup> Pagels, “A Valentinian Interpretation”: 167.

## VI. EUCARISTÍA

la práctica profética en su comunidad que estaba perdiendo fuerza en el cristianismo de la gran Iglesia<sup>731</sup>.

Probablemente, las fórmulas de la redención que Ireneo explica inmediatamente después y las fórmulas eucarísticas deben ser intercambiadas para poder reconstruir el rito que estos marcosianos celebrarían. Sin embargo, Ireneo diferencia la redención de 13,6 atribuyéndola a “algunos” seguidores de Marcos. Por lo tanto, no es posible afirmar que las fórmulas conservadas pertenecieran a un mismo grupo ni a un mismo rito, pero el contenido dogmático valentiniano conservado en ellas coincide con las dos partes del rito valentiniano: un bautismo de agua (redención o cámara nupcial) y una primera eucaristía que completaría la iniciación, al igual que otras eucaristías bautismales conocidas en las fuentes cristianas de la gran Iglesia<sup>732</sup>.

### 1.2. *Evangelio de Felipe*

El EvFel vuelve a ser una de las fuentes directas que más información aporta sobre la práctica ritual, en este caso, acerca del significado otorgado a la eucaristía por este grupo valentiniano. En el capítulo 3, la cámara nupcial había sido identificada como una práctica iniciática bautismal consistente en la inmersión acuática y la unción del iniciado y seguía así las características de la redención valentiniana atestiguada por Ireneo (AH 1.21), aunque lo hiciera caracterizada por su lenguaje nupcial. La función de la eucaristía en este texto fue mencionada brevemente, pero será ahora profundizada. Aunque Thomassen considera que las menciones a la eucaristía en este texto carecen de contenido iniciático<sup>733</sup> y se tratarían de referencias a una eucaristía de tipo rutinario, es muy probable que se celebrara una primera comunión después del bautismo y la unción que habían tenido lugar en la cámara nupcial más allá de la función social del rito, por lo que ambas cualidades serán tenidas en cuenta en este análisis.

La función social de la eucaristía de un grupo limitado de creyentes aparece en el EvFel relacionada con la revelación esotérica que forma parte de la catequesis previa a la plena integración del iniciado en el grupo. Como en el resto del lenguaje del EvFel, se establece una diferencia entre la imagen que supone el acto eucarístico y su significado espiritual. Cristo es quien trae el pan como contraposición a la Ley de Adán, que es asimilada al sacrificio animal: “El hombre se nutría como los animales, pero cuando vino Cristo, el hombre perfecto, trajo pan del cielo a fin de que el hombre se

---

<sup>731</sup> Cfr. Cécile Faivre y Alexandre Faivre, “La place de la femme dans le rituel eucharistique marcosien”, *Revue des sciences religieuses* 71, 3 (1997): 310–328. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 499 apunta a la relación entre el origen de Marcos en Asia Menor y las allí extendidas prácticas proféticas, como en el caso de los montanistas. Cfr. Andrew Brian McGowan, *Ancient Christian Worship*, 74–75 sobre la jerarquía ya existente, aunque flexible, en 1Cor 14 a la hora de profetizar tras la celebración eucarística.

<sup>732</sup> Justino, *1Apol.* 61; 65,3; *Trad. Apost.* 21,28.

<sup>733</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 345.

alimentarse con alimento de hombre” (55,7-12)<sup>734</sup>. Como con el resto de las dicotomías que caracterizan la retórica de este texto, la Ley en el EvFel se refiere a aquellos cristianos que no han adquirido la auténtica revelación y permanecen esclavos de la influencia del Demiurgo, en este caso, mediante la celebración de un sacrificio ignorante. El lenguaje sacrificial se repite en varias ocasiones con el objetivo de acentuar esta diferencia entre la imagen y la *gnosis* que permite la auténtica salvación.

Es posible que la fórmula atribuida a Jesús fuera utilizada como acción de gracias en la eucaristía; su contenido dogmático será tratado más adelante: “Aquel día dijo en la acción de gracias: «Tú que has unido la luz perfecta con el Espíritu Santo, una también a los ángeles con nosotros, (con las) imágenes»” (58,10-14). La proclamación está dirigida al Cristo pleromático, responsable de la transmisión de la eucaristía al mundo material y responsable también de la reintegración del Espíritu Santo (Sabiduría) en el Pleroma en la forma de la pareja paradigmática Salvador-Sabiduría que tomarán el resto de parejas simiente-ángel de los miembros del grupo valentiniano.

Las sustancias usadas en el rito eucarístico son en el EvFel muy variadas en comparación con otras fuentes gnósticas<sup>735</sup>. En primer lugar, el contenido de la copa sería de vino mezclado con agua (75,16), la única mención junto con la atribución de Ireneo a la eucaristía de Marcos de todas las fuentes gnósticas, entre las que es posible que una eucaristía ascética estuviera más extendida<sup>736</sup>. Por otro lado, el EvFel menciona el pan, el aceite, la sal “o cualquier otra cosa que tome [el hombre santo]” (77,2-17), por lo que es posible establecer la posibilidad de que las sustancias eucarísticas fueran variadas a la vista de este autor valentiniano<sup>737</sup>, con la excepción de la sal, cuya necesidad en la ofrenda sí es explicitada: “Los apóstoles dijeron a los discípulos: «Que nuestra entera ofrenda obtenga «sal»». Ellos llamaban [a Sofía] «sal» (ya que) sin ella la ofrenda no es aceptable. Sofía, por su parte, es estéril, [sin] hijo. Por ello es denominada [resto] de sal. (59,28-32). Más adelante se identifica a esta Sabiduría con la superior, pues la estéril es aquella que ha tenido como hijos a los ángeles pleromáticos en referencia al mito valentiniano de creación de las parejas pleromáticas de las semillas caídas<sup>738</sup>.

La presencia de la sal que representa a Sabiduría “estéril” se toma con la intención de dar un significado al uso eucarístico de la sal sobre el pan<sup>739</sup>. Es posible

<sup>734</sup> Cfr. Iren. AH 1.2,6 en el momento de completar el Pleroma: “Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos, les enseñó a practicar la eucaristía e introdujo el verdadero reposo”.

<sup>735</sup> Los ExtTeod 82 mencionan únicamente el pan y el cáliz sin siquiera hacer referencia al uso del agua o vino mezclado; el fragmento *Sobre la eucaristía B* añadido a ExpVal menciona “alimento y bebida”.

<sup>736</sup> Cfr. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 350.

<sup>737</sup> Schenke, *Das Phillipus-Evangelium*, 471 contempla la posibilidad de que se usaran otras sustancias aparte del pan y el vino, como ocurre con la miel y la leche de otras fuentes cristianas, aunque éstas concretamente no aparezcan mencionadas en el EvFel.

<sup>738</sup> EvFel 63,31. Cfr. ExtTeod 34; Iren. AH 1.4,5;

<sup>739</sup> Schenke, *Das Phillipus-Evangelium*, 282 lo interpreta como una referencia a la mujer de Lot, convertida en

## VI. EUCARISTÍA

que, a la vez que se echara sal sobre el pan, se echara asimismo aceite de oliva cuya función sería distinta a la de la unción tras el bautismo. El uso de estas sustancias podía no estar reducido a la eucaristía semanal, sino aplicarse también durante la primera comunión del iniciado, aunque parece que las referencias a estas sustancias son generales, con un significado no tan específico como el del revestimiento de la carne de Cristo tras el desnudo previo a la inmersión bautismal. La explicación de la presencia de aceite y sal es más una interpretación de una realidad alimenticia que una construcción dogmática<sup>740</sup>.

También resulta llamativa la presencia del aceite en una ocasión junto a las sustancias eucarísticas (75,1-2). Junto con la sal, el aceite pudo haber sido usado acompañando al pan en el rito eucarístico. La sal es identificada inmediatamente con Sabiduría y se explicita en el texto cómo sin ella el rito no tiene efecto. Pero el aceite, que en un primer momento podría ser interpretado como el óleo de la unción<sup>741</sup>, podría tener un mismo sentido interpretativo que aquélla. Si el pan es la carne del Cristo psíquico que contempla la cristología del EvFel<sup>742</sup>, sobre él descienden durante su bautismo en el Jordán Sabiduría y el Cristo pleromático. Es posible que, si la sal es identificada con Sabiduría, el aceite en el pan represente al Cristo pleromático y las sustancias eucarísticas formen en conjunto el consumo de la carne y la sangre psíquica pero también a la pareja paradigmática de Sabiduría y el Salvador<sup>743</sup>.

La frase donde aparecen estas tres sustancias sigue a una reflexión en estado fragmentario sobre la unción (**ΧΡΕΙΣΜΑ**) y la resurrección en la cámara nupcial cuyo sentido puede entenderse como una descripción del acto que tuvo lugar en el plano superior, la interpretación espiritual correcta de los actos que están teniendo lugar en la cámara nupcial (Pleroma) por parte del Salvador, el Cristo pleromático que había descendido al agua en el Jordán. En cambio, cuando se mencionan el pan, el cáliz y el aceite (**ΝΗΖ**) la información supone un añadido de un símil: “Así ocurre también con el pan, el cáliz y el aceite, aun cuando hay otro superior a estos” (75,1-2). La interpretación del bautismo y la unción debe ser espiritual, no centrada en la imagen pues el hecho soteriológico que está teniendo lugar es superior a las sustancias materiales que se usan en la celebración del rito. De la misma manera ocurriría con las sustancias usadas

---

estatua de sal.

<sup>740</sup> El uso de la sal aparece en otros textos cristianos como HchTom 29; HomPsClem 14.1,4. Cfr. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 116.

<sup>741</sup> Thomassen, *The Spiritual Seed*, 347 considera que la referencia a Lc 10:34 en EvFel 77,35-78,10 sobre el vino y el aceite se refiere al de la unción, pero en el caso de 75,1-2 las menciones respectivas a la unción y la eucaristía no queda tan clara.

<sup>742</sup> Id., 90-93. Jesús nace de la Virgen y de José (el Demiurgo) adquiriendo un cuerpo tangible hasta el descenso del Espíritu Santo en él (EvFel 55,24-35).

<sup>743</sup> Dos componentes pleromáticos descienden sobre el cuerpo psíquico de Jesús (la simiente espiritual de Achamot y Cristo) en Iren. AH 1.7,2.

durante la eucaristía: el pan, el cáliz (de agua y vino) y el aceite (untado probablemente sobre el pan y acompañado de la sal mencionada previamente) son imágenes del hecho espiritual que había tenido lugar en el descenso revelador de Jesús que acababa con el sacrificio llevado a cabo por Adán<sup>744</sup>. Se corresponde así con la común interpretación alegórica valentiniana de las Escrituras y las imágenes que tienen lugar en el mundo material, es el auténtico conocimiento de la verdad revelada la que permite adquirir el Nombre, la salvación, y no hacerlo “en préstamo”<sup>745</sup>.

Por otro lado, la eucaristía en el EvFel podía tener una función soteriológica que acompañara a la celebración del rito central de este texto: la iniciación que tiene lugar en la cámara nupcial. Como se había estudiado previamente, el rito tenía lugar después de la formación catequética del iniciado y su purificación, probablemente con oraciones y prácticas ascéticas. Entonces el iniciado podía desvestirse para celebrar el bautismo por inmersión acuática, que estaría supeditado al “bautismo en fuego” que representa la unción recibida por el iniciado acto seguido. La unción significaba el perfeccionamiento por el que el iniciado se hacía un Cristo, un espiritual perfecto. Es probable que inmediatamente después se produjera el beso de paz otorgado por otro de los miembros del grupo<sup>746</sup> y a raíz del beso se “engendrara” a un hermano dentro de la comunidad, es decir, el iniciado pasaba a convertirse en un nuevo miembro del grupo. En el plano soteriológico, el rito representaba la reunificación de la simiente espiritual con el ángel pleromático en la cámara nupcial como esposo y esposa, momento en que el alma quedaba a salvo de la influencia de los espíritus impuros que pudieran corromperla. De esta manera se experimentaba en vida un fenómeno que también tendrá su función en la escatología valentiniana.

El siguiente acto sería el del consumo de la primera comunión por parte del iniciado. Probablemente, las sustancias eucarísticas serían las mismas que las identificadas previamente, pues no parece existir una diferenciación entre los dos tipos de eucaristías. Sí hay, sin embargo, un añadido en la interpretación de la eucaristía bautismal que sería tan solo recordado en las eucaristías futuras en que tomara parte el iniciado, porque continúa con las acciones que tienen lugar a lo largo del rito de la cámara nupcial en su conjunto. Este hecho sería explicado en el siguiente fragmento:

Algunos temen resucitar desnudos. Por ello desean resucitar en la carne. Y no saben que los que portan la carne son los que están desnudos. Aquellos que [son capaces] de desnudarse, son precisamente los que no están desnudos. «La carne y la sangre no heredarán el reino de Dios». ¿Cuál es la que no heredará? La que portamos encima. ¿Y cuál es, en cambio, la que heredará? La perteneciente a Jesús y su sangre. Por ello dijo: «El que no come ni bebe mi

<sup>744</sup> Es la primera explicación del significado de la eucaristía, en EvFel 55,7-12.

<sup>745</sup> Cfr. ExtTeod 78.

<sup>746</sup> Painchaud, “Évangile selon Philippe”, 339. Thomassen, *The Spiritual Seed*, 348.

## VI. EUCARISTÍA

sangre no tiene vida en él». ¿Qué (carne) es (ésta)? Su carne es la palabra, y su sangre es el Espíritu Santo. Quien ha recibido estas cosas tiene alimento, y tiene bebida y vestido. (EvFel 56,28-57,9)

Se produce un solapamiento en la función de la unción como perfeccionamiento del iniciado tras el bautismo y la eucaristía que parece cumplir el mismo objetivo<sup>747</sup>. En efecto, la cámara nupcial representaba el plano superior donde la simiente espiritual del gnóstico y su ángel pleromático eran reunidos, esposo y esposa. La eucaristía podría tener esta misma función, un recordatorio de la comunión entre ambas partes del miembro espiritual que se repitiera con cada reunión del grupo valentiniano. Pero en el momento de la primera comunión, tras la celebración del bautismo y la unción, el acto del consumo de las sustancias eucarísticas podría tener su propio sentido y simbología que reafirmara el efecto de la unción del iniciado y remitir al significado de la carne y la sangre verdaderas<sup>748</sup>: el rechazo de la resurrección de la carne mundana de la que el iniciado se ha desvestido al inicio del rito. La interpretación de la resurrección valentiniana rechaza el cuerpo material, pero desarrolla un cuerpo celeste que es el que permite la resurrección, aunque el acto tenga lugar en la vida (mundana) del iniciado, que al fin y al cabo es la imagen de la verdad espiritual (57,18-20).

El cáliz de la oración contiene vino y contiene agua, figurando como símbolo de la sangre sobre la que se da gracias; y se llena con el Espíritu Santo y lo que pertenece al hombre totalmente perfecto. Cuando bebamos esto, recibiremos al hombre perfecto. El agua viviente es un cuerpo. Es necesario que nos revistamos del hombre viviente. Por ello, cuando va a bajar al agua se desviste para revestirse de éste. (EvFel 75,16-25)

La eucaristía del EvFel continúa el ejercicio iniciático que había sido descrito hasta la entrega del beso de paz y la consecuencia social del rito: la integración de un nuevo miembro en el grupo valentiniano. En adelante, este miembro, en tanto que “hombre santo”<sup>749</sup> podrá santificar cualquier sustancia o imagen que tome, al igual que ha santificado su cuerpo en el proceso salvífico que representaba el rito de la cámara nupcial.

Las consecuencias de la práctica ritual se han orientado hasta ahora básicamente a la salvación adquirida por los miembros de los grupos gnósticos, pero algunos textos

---

<sup>747</sup> *Ibid.*, 345.

<sup>748</sup> Sigue la tradición del Evangelio de Juan. Cfr. DeConick, “Early Christian Mysticism”, 76.

<sup>749</sup> EvFel 77,2-7. El “hombre santo” ha sido identificado como un oficiante en el momento de la acción de gracias. Cfr. Schenke, *Das Phillipus-Evangelium*, 471; Madeleine Scopello y Marvin Meyer, “The Gospel of Philip, NHC II,3”, en *The Nag Hammadi Scriptures*, ed. por Marvin Meyer y James M. Robinson (New York: Harper Collins, 2007), 180 titulan esta sección “the priest”.

mencionaban características adquiridas más inmediatas, como el fortalecimiento del cuerpo después del ascenso extático en *Zostriano*<sup>750</sup>. También se explicó la posibilidad de que la formación adquirida tras la formación del EvFel supondría la posibilidad de ejercer el proselitismo y formar a nuevos “hermanos” gnósticos. Otro texto valentiniano, que hasta ahora ha pasado desapercibido al discurso por carecer de referencias rituales, podría arrojar algo de luz acerca de la capacidad de prédica adquirida por los miembros de las comunidades valentinianas. *Interpretación del conocimiento* es un texto en forma de homilía en el que el autor se dirige a una comunidad que se encuentra en un estado de conflicto. Pero, en lugar del contexto de persecución sobre el que podrían encontrarse los receptores de los textos polémicos analizados en el capítulo anterior, IntCon parece estar haciendo frente a un conflicto interno entre miembros del grupo gnóstico. Aunque se ha discutido si el texto tendría carácter exotérico debido a la “moderación” en su lenguaje – al estilo de la *Carta a Flora*<sup>751</sup> –, las enseñanzas que sostiene el autor son típicamente valentinianas.

En una sección del texto en la que se describen los debates que tienen lugar entre los hermanos, se menciona la capacidad que tienen algunos de hablar en sus reuniones mientras otros deben permanecer callados, lo cual representa un motivo de conflicto. En el texto se les recomienda tener una actitud grupal positiva:

Si alguien posee un carisma profético, que lo ponga en común sin vacilación. [...] Tu hermano posee la gracia. No te menoscabas a ti mismo, antes bien [alégrate y da] gracias espiritualmente y ora por aquél a fin de que participes en la gracia que está en él. No lo mires ya más como un extranjero para ti, sino como alguien tuyo; todos los miembros que participan contigo han recibido algo de él. Amando la cabeza que los posee, tú mismo la posees, esta cabeza de la cual dimanan estos dones entre tus hermanos. Ahora bien, ¿por qué éste toma la palabra y en cambio yo no hablo? Pues bien, lo que éste dice es una cosa tuya. El que conoce al Logos y el que habla es un solo poder. (IntCon 16,28-42)

Algunos existen [para la muerte] en la Iglesia, a causa de la cual ellos huyen, la (Iglesia) para la cual ellos están muertos, mientras otros están vivos; por esto son amantes de la vida plena. Y todos los demás [permanecen] por su propia raíz. Él produce fruto que se le parece, puesto que las raíces tienen conexión unas con otras y sus frutos son indivisibles, siendo lo mejor de cada uno. Ellos lo poseen y existen para ellos y unos para otros. Seamos nosotros a semejanza de las raíces puesto que somos iguales [...] (IntCon 19,23-37)

---

<sup>750</sup> Zos 130,12.

<sup>751</sup> Klaus Koschorke, “Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation: The Tractate Interpretation of Knowledge from CG XI”, en *Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume II, Sethian Gnosticism*, ed. por Bentley Layton (Leiden: Brill, 1981), 757-769; Philip Laurence Tite, “Social and Ethical Concern in the Interpretation of Knowledge (NHC XI 1): A Rhetorical Analysis of Interp. Know. 20.36-38”, *Journal of Biblical Literature* 134, 3 (2015): 651-673.

## VI. EUCARISTÍA

En este segundo extracto se describe el funcionamiento de la Iglesia espiritual en el mundo vinculada a los eones de la Iglesia pleromática con la metáfora de las “raíces”. Thomassen ha interpretado esta sección del texto como la influencia que cada uno de los eones ejercería sobre los miembros del grupo<sup>752</sup>, quizá provocándoles determinadas capacidades a cada uno de ellos. De ser así, la capacidad de predicar o de ejercer el proselitismo visible en el EvFel podría ser una consecuencia de la iniciación en los misterios de los valentinianos, tal y como animaba Marcos a profetizar a sus seguidoras tras la eucaristía<sup>753</sup>. El carisma profético en las celebraciones eucarísticas está presente en algunas fuentes cristianas antiguas, como en la *Didaché* (10), donde este carisma también está reducido a algunas personas, no a todas, en una muestra de creciente institucionalización del cristianismo que empieza a apoyarse sobre diáconos y obispos<sup>754</sup>.

### 2. PRÁCTICAS EUCARÍSTICAS LIBERTINAS

Mientras las fuentes valentinianas cuentan con referencias ocasionales a la eucaristía, las fuentes del corpus setiano de Schenke carecen de alusión alguna a una práctica eucarística. Sin embargo, entre las fuentes heresiológicas se recogen algunas noticias sobre eucaristías llevadas a cabo por grupos cuya exégesis bíblica tomaba la forma de las mitologías setita y ofita.

#### 2.1. Ofitas

Ireneo incluía en el capítulo 30 de su *Adversus Haereses* dos noticias que fueron atribuidas a un mismo grupo: los ofitas. La primera consistía en la recensión del “mito ofita”<sup>755</sup> y acto seguido, acusaba a “algunos” de sostener la creencia de que Sabiduría y la serpiente eran la misma figura y que la transmisión del conocimiento por parte de esta era un hecho positivo. Ireneo no les denomina “ofitas” en ningún momento ni incluye información alguna sobre prácticas rituales que estos gnósticos pudieran llevar a cabo. Pero más adelante, en la mención de los – ahora sí – *ofitas* del Pseudo-Tertuliano aparece vinculada a ellos una práctica eucarística peculiar<sup>756</sup>, pues sería una serpiente la que santificaría las sustancias de la eucaristía. Luego Epifanio, en su uso del *Syntagma*

---

<sup>752</sup> Einar Thomassen, “Going to Church”, 191.

<sup>753</sup> Sobre la relación entre la eucaristía y la práctica profética, cfr. Herbert Schmid, *Die Eucharistie Ist Jesus* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 405.

<sup>754</sup> McGowan, *Ancient Christian Worship*, 39.

<sup>755</sup> Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 14.

<sup>756</sup> El término parece haber sido popularizado por el *Syntagma* de Hipólito, pues aparece regularmente en las fuentes que lo utilizaron (Ps-Tert. 2.1-4; Epif. *Pan.* 37; Fil. *Diver. Heres.* 1). Sobre la relación entre el Pseudo-Tertuliano y el *Syntagma* de Hipólito, véase el apartado 1.1.5. en el capítulo segundo.

de Hipólito, utilizaría la misma noticia asegurando que la serpiente se arrastraría sobre los panes para realizar el “perfecto sacrificio” (*Pan.* 37.5,5-6). Añade de sus propias fuentes orales que la serpiente estaría entrenada de forma que el beso de paz se le daría al propio animal (*Pan.* 5.5,7). La fuente común a ambos tratados heresiológicos, el perdido *Syntagma* de Hipólito, debía relacionar a estos ofitas con una mitología conocida en el ámbito de la gnosis setiana. Ps-Tert. y Epifanio describen un sistema mitológico que sustenta el uso de la serpiente en la eucaristía porque atribuyen a este animal la transmisión del conocimiento al ser humano, aun presentándolo como hijo de Yaldabaot<sup>757</sup>. Éste es fruto de Sabiduría inferior, denominada Prúnicos<sup>758</sup> y produce siete hijos cuyos nombres no son especificados para crear al ser humano. Por lo tanto, el mito referido cuenta con características corrientes en las fuentes gnósticas en general, con algunas relaciones (el número de siete arcontes, Yaldabaot y Prúnicos) más propios de la gnosis clásica.

Estas noticias han tenido escasa acogida en la historiografía, siendo poco relevantes para el estudio de las prácticas gnósticas debido al carácter tendencioso de sus autores y la fácil relación retórica entre la exégesis sobre la figura de la serpiente y su introducción en un rito herético<sup>759</sup>. Más eco han recibido otro tipo de prácticas eucarísticas gnósticas también transmitidas por Epifanio, quien dedica un amplio capítulo de su obra a definir a las sectas gnósticas libertinas de las que tuvo noticia<sup>760</sup>.

## 2.2. Borboritas

A diferencia de las breves descripciones que los heresiólogos suelen dedicar a las prácticas libertinas de los herejes<sup>761</sup>, Epifanio describe generosamente las prácticas de una comunidad gnóstica que él mismo conocería en su juventud, probablemente durante su estancia en Egipto<sup>762</sup>. El heresiólogo afirma que algunas mujeres de ese grupo

---

<sup>757</sup> Otros textos donde la serpiente transmite el conocimiento, ya sea por influencia o no de Sabiduría, son: HipArc 89,31-32; 90,6; OrM 118,24-120,6; TestV 45,32-46,8; Ref. 5.16,7 (peratas).

<sup>758</sup> Nombre que aparece referida a ella también en Iren. AH 1.30.

<sup>759</sup> Cfr. Rasimus, “Ophite Gnosticism”: 239-240.

<sup>760</sup> Bart Wagemakers, “Incest, Infanticide and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire”, *Greece & Rome, Second Series* 57, 2 (2010): 345-346; Roelof van den Broek, “Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second-Fourth Centuries)”, en *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, ed. por Wouter J. Hanegraaff y Jeffrey J. Kripal (Leiden: Brill, 2008), 1-22; Dylan M. Burns, “Gnosis Undomesticated: Archon-Seduction, Demon Sex, and Sodomites in the Paraphrase of Shem (NHC VII, 1)”, *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 132-156; Stephen Benko, “The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius”, *Vigiliae Christianae* 21, 2 (1967): 103-119; Jorunn Jacobsen Buckley, “Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism”, *Journal of Early Christian Studies* 2, 1 (1994): 15-31; Izabela Jurasz, “Carpocrate et Epiphane: Chrétiens et Platoniciens Radicaux”, *Vigiliae Christianae* 71, 2 (2017): 134-167.

<sup>761</sup> Iren. AH 1.13 (Marcos); 1.25 (Carpócrates); Clemente, *Strom.* 3.4 (Pródico, “antitactas”).

<sup>762</sup> Benko, “The Libertine Gnostic Sect”, 111.

## VI. EUCARISTÍA

habrían querido abusar de su inocencia para integrarle en la secta, por lo que pudo tener conocimiento de las prácticas que llevaran a cabo. Estas consistirían en celebraciones eucarísticas sexuales, en las que tras las prácticas se tomarían los fluidos corporales y se usarían a modo de sustancias en la acción de gracias: “and offer that stuff on their hands to te Father of all, and say, «We offer thee this gift, the body of Christ» [...] «This,» they say, «is the blood of Christ»” (*Pan.* 26.4,8-5,1). Pero, para mayor pecado, estos herejes estarían en contra de la procreación a pesar de tener relaciones sexuales, y les acusa incluso de practicar abortos y consumir el feto en estos “ágapes” (*Pan.* 26.4,4)<sup>763</sup>. Esta extraña acusación alzada contra un grupo gnóstico cuenta con un paralelo que podría ser contemporáneo a Epifanio y provenir, además, de la zona de Egipto. En el texto gnóstico tardío *Pistis Sofía* se incluyen una serie de pecados ante los que Jesús declara el castigo correspondiente. En el tramo final del diálogo, se describen actos como los condenados por Epifanio:

Tomás dijo: «Hemos oído que hay algunos individuos sobre la tierra que toman espermatozoides masculino y sangre menstrual femenina y que elaboran un plato de lentejas y lo comen, diciendo: “Creemos en Esaú y Jacob”. ¿Existe, pues, algo parecido o no?» (*Pistis Sofía*, 4.381,5-10)<sup>764</sup>

El capítulo 26 de su *Panarion* parece incluir información de diversos grupos, a los que llama entre otros nombres “Gnósticos”, “Borboritas” o “Barbelitas”<sup>765</sup> y, en efecto, parte de la información dedicada a las enseñanzas de estos grupos gnósticos de los que tiene noticia coincide con la conocida en algunas fuentes setianas, como ocurriera con los ofitas anteriormente.

Las acusaciones de celebración de prácticas sexuales al finalizar las reuniones eucarísticas llegarán hasta Epifanio y sus borboritas, pero ya antes Clemente de Alejandría había acusado a otros herejes de estas prácticas. Carpócrates y sus seguidores fueron acusados de inmoralidad desde la obra de Ireneo, aunque éste se limitaba a acusarles de adorar a los ídolos y comer carne sacrificial<sup>766</sup>. El componente sexual lo añade Clemente, que afirma que celebrarían banquetes a los que seguirían actos sexuales, pues estos herejes tendrían una visión positiva de la procreación y de la

---

<sup>763</sup> Williams, Thomassen, y van Oort, *The Panarion of Epiphanius*, 94 nota 22.

<sup>764</sup> También en la fuente conocida por *Pistis Sofía*, el segundo *Libro de Ieu* 43.

<sup>765</sup> Epif. *Pan.* 26.3,6-7: “Thus some actually call them “Borborians.” But others call them Koddians- “*qodda*” means “dish” or “bowl” in Syriac- because no one can eat with them. Food is served to them separately in their defilement, and no one can eat even bread with them because of their pollution. And so, regarding them as outcastes, their fellow immigrants have called them Koddians. But in Egypt the same people are known as Stratiotics and Phibionites, as I said in part earlier [25.2,1]. But some call them Zacchaeans, others, Barbelites.” Traducción de Williams, Thomassen y van Oort, *The Panarion of Epiphanius*, 93.

<sup>766</sup> Ireneo. 1.25.

materia, cuya existencia debe ser continuada<sup>767</sup> – una idea diametralmente contraria a la sostenida en las fuentes gnósticas –. Clemente cita también fragmentos de las obras del hijo de Carpócrates, Epifanes, quien sostendría la necesidad de hacer un uso comunitario de las mujeres al estilo de los animales, rechazando el matrimonio como un acto egoísta<sup>768</sup>.

Los ritos sexuales no son desconocidos en la historia de las religiones, pero, aunque algunos investigadores hayan dado crédito a la información sostenida por Epifanio<sup>769</sup>, lo cierto es que acusar a un contrario de prácticas sexuales forma parte de un estilo retórico bien conocido en la Antigüedad. Suelen repetirse de forma relativamente homogénea una serie de ideas preconcebidas; baste mencionar las acusaciones de canibalismo e incesto levantadas hacia los cristianos por sus contrarios, que son las mismas que utilizan los autores de la gran Iglesia contra los herejes<sup>770</sup>. Dado que las fuentes gnósticas conservadas apuntan de manera clara hacia prácticas ascéticas llevadas a cabo por estos grupos y, dado que Epifanio demuestra en muchas ocasiones confundir o extender conscientemente la información heresiológica con la que cuenta, es posible que la información respecto de las prácticas eucarísticas libertinas responda más a sus fuentes orales y a su propio maquillaje morboso que a una práctica real.

### 3. LA POLÉMICA EUCARÍSTICA DEL *EVANGELIO DE JUDAS*

La crítica a bautismo y eucaristía concentra buena parte de las preocupaciones del autor del EvJud. Como vimos en el análisis del bautismo, la separación establecida entre las generaciones corruptible e incorruptible situaba a los apóstoles en un estado de imperfección e ignorancia del que sólo escapaba hasta cierto punto Judas. En el caso de la eucaristía, es la acción de los apóstoles la que provoca la reacción de Jesús y, por lo tanto, la exposición de la enseñanza gnóstica superior a la de los cristianos de la gran Iglesia. En un momento temprano del texto se describe la celebración de la eucaristía por los apóstoles:

Cuando [se aproximó] a sus discípulos congregados, sentados, realizando la acción de gracias sobre el pan, se rio. Y los discípulos le dijeron: «Maestro, ¿por qué te ríes de nuestra acción de gracias? ¿Qué hemos hecho? Esto es lo correcto». Él respondió y les dijo: «No me río de vosotros. Vosotros no hacéis esto por vuestra voluntad, sino que a través de esto vuestro dios

<sup>767</sup> Clemente, *Strom.* 4.25,5-26,3.

<sup>768</sup> Clemente, *Strom.* 3.2,5-9.

<sup>769</sup> Cfr. Benko, “The Libertine Gnostic Sect”; Markschies, *La gnosis*, 112; Buckley, “Libertines or Not”. Broek, “Sexuality and Sexual Symbolism”, 17-18 admite lo poco fiable que resulta Epifanio, pero acepta que hubiera grupos gnósticos que extrajeran una interpretación sexual de los textos que cita. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 254 no le entrega ninguna credibilidad.

<sup>770</sup> Se hacen eco de estas acusaciones Justino, 1Apol. 26; Tert., Apol. 7-8; Minucio Felix, *Octavius* 9; Orig., *CCelso* 6.27

## VI. EUCARISTÍA

[recibirá] alabanza». Dijeron: «Maestro, tú [...] eres el hijo de nuestro dios». Jesús les dijo: «¿De qué modo me conocéis? En verdad os lo digo: ninguna generación de las personas que hay entre vosotros me conocerá». (EvJud 33,26-34,17)

Como se explicó en el capítulo anterior, la generación representada por los apóstoles carece del conocimiento revelado por Cristo y se encuentran sometidos al poder de su arconte, Saclas. Este estado de imperfección e ignorancia provoca la risa de Jesús, motivo conocido en las descripciones de la crucifixión en 2Set y ApPe. En estos textos, el Cristo pleromático se burla de la ignorancia de los arcontes que han sacrificado a su propio hijo, el vestido carnal que era Jesús, y asimismo Jesús se burla de la eucaristía que tiene lugar para alabanza del arconte. El Jesús del EvJud no se identifica con los elementos eucarísticos que, bajo la ignorancia de los apóstoles, representarían su cuerpo, pues en este texto la presencia de Jesús es llamativamente fantasmal, apareciendo y desapareciendo a placer en varias ocasiones. Aunque Williams afirmaba que la práctica eucarística era rechazada al completo<sup>771</sup>, es improbable que esto fuera así. En otro momento del texto se afirma que “ni un manantial en una ciudad puede satisfacer a todas las generaciones, excepto a la grande [...] ni puede un panadero alimentar a toda la creación que hay bajo el cielo” (EvJud 41,18-42,1) en una posible referencia al bautismo y la eucaristía verdaderos, como señala el propio Williams<sup>772</sup>. Como en otros textos polémicos, el EvJud rechazaría en efecto la práctica llevada a cabo por los cristianos de la gran Iglesia, pero podía contemplar su propia versión de la liturgia, establecida básicamente sobre el conocimiento esotérico que permite la salvación de la generación santa que contrasta con la ignorancia de los apóstoles<sup>773</sup>, la generación corruptible cuyo desprecio concentra la mayor parte del texto. Bajo un conocimiento real del cuerpo que viste Jesús en tanto que mera imagen o “ayudante”<sup>774</sup>, la acción de gracias sí podría tener efecto. El EvJud, sin embargo, no proporciona su propia versión de la liturgia y esta interpretación debe quedar como una hipótesis.

Por otro lado, fruto de la extensa descripción de la visión de los apóstoles frente al altar del templo y la directa respuesta de Jesús, que les ordena dejar de sacrificar, el debate acerca de la eucaristía ha sido analizado por los investigadores como una crítica al aspecto sacrificial de la liturgia entre los cristianos de la gran Iglesia<sup>775</sup>.

Jesús les dijo: «Vosotros (sois) los que aportáis las ofrendas al altar que habéis visto. Ese es el dios al que servís, y los doce hombres que habéis visto sois vosotros; y el rebaño que es llevado

---

<sup>771</sup> Williams, “The Gospel of Judas: Its Polemic”: 372.

<sup>772</sup> *Ibid.*, 379.

<sup>773</sup> Painchaud, “Polemical Aspects”, 175.

<sup>774</sup> *Ibidem*.

<sup>775</sup> Painchaud, “Polemical Aspects”, 174-175; Williams, “The Gospel of Judas: Its Polemic”, 381.

son las ofrendas sacrificiales que habéis visto -a saber, la multitud que vosotros extraviáis ante ese altar-» (EvJud 39,18-40,1)

Rouwhorst considera que el aspecto sacrificial de la eucaristía se correspondería con fuentes posteriores al EvJud<sup>776</sup>, y en su lugar propone que este texto dirija su crítica hacia el uso litúrgico del nombre de Jesús. En efecto, en una de las fragmentarias menciones al bautismo Judas preguntaba acerca de aquellos que habían sido bautizados en el nombre de Jesús. La respuesta de Jesús dejaba entrever que este bautismo se realizaba erróneamente, pero los detalles permanecían oscuros. La mentira sostenida por los apóstoles y, por lo tanto, por la gran Iglesia, es la que provoca la perdición de sus seguidores pues responden al poder del arconte y, probablemente, del que en otros textos era denominado “el hombre muerto” en cuyo nombre practicaban el bautismo<sup>777</sup> y puede estar siguiendo el mismo orden respecto a la eucaristía. En el ApPe, la crítica al bautismo se atribuía a la acción de un *impostor*, el Jesús carnal, en cuyo nombre se había establecido una liturgia imperfecta<sup>778</sup>. Es posible que la acción de gracias del EvJud responda a la misma vinculación entre la ignorancia de los apóstoles, que creen que Jesús es hijo de su dios, y la liturgia que celebran en nombre del hijo del arconte, aquél que será crucificado, el hombre muerto, y que merece el ridículo del Cristo y de los espirituales de la generación santa.

La eucaristía cuenta con una importancia mucho menor en las fuentes gnósticas respecto al bautismo. Su presencia es muy limitada y depende en gran medida de su carácter bautismal más que en su función social. Las fuentes gnósticas, caracterizadas por su preocupación sobre el dogma frente a la praxis litúrgica, se concentran en la función iniciática y salvífica del rito en lugar de describir los gestos o sustancias que se usan en la celebración, por lo que otras prácticas como la eucaristía semanal pasan más inadvertidas en la composición de los tratados teológicos gnósticos.

Como eucaristía bautismal, ésta completa el rito que había empezado en el bautismo (con o sin agua) y comprende la primera comunión del iniciado gnóstico. Para ello se vale de fórmulas similares a las del bautismo, confirmando los actos redentores de la iniciación (en el caso de los valentinianos, la reunión de la semilla espiritual y el ángel pleromático) e integrando definitivamente al iniciado en el grupo como miembro de la Iglesia espiritual.

---

<sup>776</sup> Gerard Rouwhorst, “The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist”, en “*In Search of Truth*”: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. *Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. por Jacob Albert van den Berg et al. (Leiden: Brill, 2011), 619.

<sup>777</sup> 2Set 56,33.

<sup>778</sup> ApPe 71,22.

## VI. EUCARISTÍA

Buena parte de la información sobre la práctica de la eucaristía en las comunidades gnósticas viene de fuentes indirectas tergiversadas por los prejuicios y retórica de los heresiólogos. En estos casos la eucaristía suele vincularse a actos extravagantes o sexuales cuya credibilidad debe ser sometida a un ojo crítico. Sin embargo, noticias como la del valentiniano Marcos contienen información muy valiosa para conocer el rito que llevarían a cabo esos grupos una vez analizada en conjunto al resto de prácticas y expresiones rituales de fuentes directas similares.

Las sustancias utilizadas en la eucaristía de los grupos gnósticos no difieren de las de otras fuentes cristianas de los primeros siglos (a excepción, claro, de los borboritas de Epifanio). El vino es mencionado sólo en dos ocasiones, por lo que es posible que la falta de mención a esta sustancia apunte a una mayor popularidad de una eucaristía ascética con pan y agua entre los grupos gnósticos. Las fuentes atestiguan además el uso de otras sustancias como la sal y el aceite que acompañarían al pan en el consumo eucarístico, aunque las menciones al aceite son equívocas, puesto que pueden hacer referencia a la práctica de la unción. En este trabajo consideramos, sin embargo, que en algunos casos estas menciones podrían atestiguar el uso del aceite en el pan como una sustancia más.

## VII. CONCLUSION

Gnostic sources reflect a deep concern about philosophical speculation and Biblical exegesis, and the allusions to ritual practices in them are related to this content. It is for this reason that the analysis conducted in this PhD thesis about ritual has taken dogma so much into account, as is it very complex and highly varied among gnostic traditions. Heresiologists generally offer more information than dogmatic treatises, simplifying information about the mythical content on which the ritual is based, but it also depends on each author's ideological intention. In this thesis we have analyzed every mention of rituals in the sources at our disposal, comparing those given by heresiologists to the gnostic texts. Gauging the indirect sources' reliability is no easy task, but, when possible, distortions can be revealed. For example, this is true of the case studied here of the Eucharist celebrated by the Valentinian Marcus, whose language of marriage and sexual union is confirmed in the Valentinian sources, but was exploited by Irenaeus to accuse Marcus of libertine acts. The Valentinian's redemption as described by Irenaeus is fraught with similarly specious instances, most likely exaggerated by him in order to support his ideological arguments. It is only by carefully corroborating the reports on dogmatic and ritual information in the gnostic sources that we can observe the extent to which the information given by the heresiologists actually corresponded to the practices of gnostic groups, and we can identify what information may be relevant when reconstructing the rites described. This comparative analysis has been the method employed in this thesis.

Most of the direct information on gnostic groups comes from Coptic codices, which evidence a great diversity of gnostic traditions and philosophic speculation, and, occasionally, also contain references to ritual practices related to dogmatic content. These references are mostly secondary, and need to be interpreted based on the mythical teachings that support them. Only a few Coptic sources offer fragments of liturgical documents *per se*, such as those attached to the *Valentinian Exposition*, or the five doxologies in the *Gospel of the Egyptians*. However, even if limited, they afford us rich information about liturgy and its significance. For this thesis we were able to observe how, on a basis of shared conceptions, each of the gnostic traditions developed a specific liturgical expression. There were two main rituals, as in the rest of the Christian groups of that time: baptism and the Eucharist, which constitute the core analysis of this thesis. Given the dogmatic character of our sources, baptism took precedence as an initiatory ritual, as the moment in the initiate's life when they achieved salvation. In addition, within each tradition some texts exhibit a syncretic intention, seeking to square already known gnostic narratives with the results of their own

## VII. CONCLUSION

speculation, consequently featuring complex treatises whose ritual content is difficult to elucidate, as is the case with the *Second Treatise of the Great Seth*.

The Valentinian sources present a wide variety in terms of their terminology and soteriology, with different types of Christology, human natures, levels of salvation and ritual acts, in accordance with the teachings that each source contains. The difficulty of their study is augmented by the inability to establish a particular historical or geographical context allowing one to ascertain what gave rise to these differences in the Valentinian tradition. Essential to this tradition was the ritual associated with *redemption*, the result of an initiatory ritual returning the initiate's spiritual seed to its state of perfection; in other words, in union with the pleromatic angel. The expression of this ritual took the form, in many situations, of a water baptism accompanied by an anointment of the initiate, sealing the union. Hence, *baptism* is also a common term in the sources. In several instances this rite was related to a nuptial language, finding its broadest expression in the bridal chamber of the *Gospel of Philip*.

The most common practices were water baptism and the initiate's anointment, along with other gestures, like the laying on of hands, in the case of the *Extracts of Theodotus*; or a ritual kiss, as in the *Gospel of Philip*. The importance granted to baptism and anointment depends on each source, as was already visible in Irenaeus's account of the variety of the Valentinians' redemption rites. Therefore, three types of soteriology that determine the ritual may be identified:

- a) The soteriology of two natures (*Valentinian Exposition, Extracts of Theodotus*): the initiate undergoes salvation during baptism when the Name is given to him, a point at which they acquire knowledge of the ineffable Father. The rite has an initiatory sense of the individual's integration into the gnostic community, reflecting the union of the aeons of the Pleroma at the protological moment of the Father's revelation by the Son. In light of the fact that the anthropology of these treatises assigns two natures to spiritual initiates (material body and spiritual seed), only the latter nature needs to undergo the redeeming act of reintegration at origin. The figure of the Demiurge possesses little importance. The ritual act, then, is more focused on the esoteric interpretation of the Valentinian myth of a certain group than on the precise acts to perform the ritual, resulting in baptismal forms whose gestures were not unlike those of other Christian groups: exorcism previous to the immersion, fasting, and pre-baptismal anointment, baptism and celebration of the salvific act by the laying on of hands, post-baptismal anointment and communal hymns.
- b) Mixed soteriology (*Tripartite Tractate*): in the same way as in the soteriology of two natures, the protological moment understood as paradigmatic is the highest

## CONCLUSION

one, Pleromatic, when the Father is revealed by the Son and the unity of the Pleroma's aeons is celebrated. Though the Tractate refers to the existence of three types of human beings, the Saviour does not acquire psychic substance (104,18-106,25) at any point of the anthropological creation, such that the initiate acquires salvation only from his spirit. The spiritual initiates, will celebrate their entrance into the bridal chamber in their reunion with the Father, always saving themselves, whereas the soteriology for psychic initiates has its own difficulties.

- c) Soteriology of three natures (Great Exposition of Ptolemy, *Extracts of Theodotus* 43-65): the treatises have suffered a duplication in the figure of the Christ due to the addition of a nature in the initiate's body: the psychic. To better explain the presence of this nature, the Demiurge's role takes on greater importance in the anthropological phase, as a part of the creation corresponds strictly to him. In these sources the ritual act also requires a duplication: the forgiveness of sins, related to baptismal immersion, corresponds to the province of the soul or psychic nature. However, it is necessary, since the initiate also possesses a soul that must be redeemed, but this is an intermediate salvation and, therefore, incomplete for the spiritual initiate. In these cases, spiritual perfection is achieved through a post-baptismal anointment that acquires greater importance in the celebration of the rite, without replacing baptismal immersion.

The Valentinian initiate following soteriology type c) needs, in addition to salvation for his soul, the reintegration of the Valentinian systems with the Father. In these texts the nuptial language has been extended, unifying the feminine counterpart (seed) in the world and the masculine one (angel) in the Pleroma, notions already visible in the *Valentinian Exposition*, but in this text the nuptial language does not appear yet. Along with baptism for the forgiveness of sin, anointment is stressed as a specifically spiritual act, which could have been very similar, in practice, to the celebration of the rites of other Christians, but to which special meaning was attached, with the aim of reaffirming the differentiation between psychic and spiritual salvation.

The *Gospel of Philip*, meanwhile, would form another mixed system whose Christology corresponds to the a) type of soteriology, but the rite of the bridal chamber would also be applied to the psychic initiate thanks to active intervention by the spiritual ones. Therefore, the initiate's psychic nature cannot be saved only through baptism, but rather must be perfected through anointment and the ritual kiss specific to the bridal chamber, to be integrated into the community of spiritual initiates, as in type c). Despite the marriage connotations, the celebration of the bridal chamber did not have anything to do with a marriage between two members of the group. Rather,

## VII. CONCLUSION

this was a salvific rite, although it contains nuptial language, with the same functioning, order and liturgy as some of the Valentinian redemptions found in other direct and indirect sources. The investigation carried out concurs with part of the scholarly opinion which considers the rite of the bridal chamber as an initiatory baptismal practice.

The spiritual initiates' different capacity for procreating and creating offspring in the group of the *Gospel of Philip* could result in a difference of "classes" between those who had the capacity to initiate more proselytes and those who, as psychic initiates, would not be able to do this – although they acquired total salvation through their participation in the ritual. This is the dynamic surrounding the polemic in *Interpretation of Knowledge*, where some of the members of the audience the author addressed lacked the capacity to preach, while others could. The functions of each class would vary depending on the group, in some of them the exercise of the prophecy being more important, as in the case of Marcus; while in others liturgical or leadership skills, to teach the other members of the group, were considered essential.

Pointing to this division between "psychics" and "spirituals", which appalled Irenaeus (AH 1.6,2-3) was a common polemic among heresiologists. The anthropology of two natures, however, only established an esoteric, specific salvation for those who possessed revealed knowledge, whereas the anthropology of three natures, like that of the Great Exposition, establishes a distributive salvation in which intermediate salvation is rejected and attributed to the Christians of the Great Church. The gnostic sources show that the Valentinian groups embraced very different forms of understanding the salvation of "spirituals" and "psychics", and they also illustrate that their nuptial language was not directly linked to sexual practices, as the heresiologists alleged. The different types of soteriology and ritual practices linked to them were, in fact, misunderstood and distorted by the heresiologists, based on ideological intentions, as the ritual practices present in gnostic texts exhibit a much greater flexibility regarding the relationship between "spirituals" and "psychics" than the heresiologists were willing to recognise.

Regarding the debate about a "first" and a "second" baptism in the Valentinian movement, prompted by the author of the *Refutatio*, the Valentinian sources do not refer to the repetition of an act, such that it is not possible to affirm that the Valentinian redemption consisted of two rites; one imperfect one, assimilated by the Christians of the Great Church, and another spiritual one. In fact, the liturgical fragments of the *Valentinian Exposition* celebrate the first baptism as the moment when the initiate celebrates reunification with the pleromatic angel. But, this occurring during his life, it is possible that the "second" baptism took place upon his death, in the definitive

## CONCLUSION

pleromatic reintegration of the spiritual seed. This expression, however, only appears once in the gnostic sources and is not common when referring to the Valentinian rite.

The ritual most present in the Sethian Corpus is that of the Five Seals, associated with Barbeloite mythology in all the gnostic sources. The mythical narrative introduces the Father or Invisible Spirit with a water metaphor, where the Thought of the Father, Barbelo, emanates from him, like from a fountain or spring. This myth, then, features a baptismal ritual, which probably first consisted of five baptismal immersions, linked to the highest divine figures and the five doxologies present in the *Gospel of the Egyptians*. But the ritual underwent a major reworking under the influence of other gnostic traditions and their mythologies, such as the Sethites, which could have changed the way the ritual was understood and performed. The relationship between Barbeloite mythology and baptismal language is shown when the baptismal powers Michar, Micheus and Mnesinus appear, and in the use of the expression of the Five Seals during the act of initiation. These characteristics endured in the language of the Sethian tradition, even in Neoplatonic Sethian treatises such as *Zostrianos*, which featured a much more transcendent understanding of the divine, and ritual performances took on a contemplative nature.

The ritual of the Five Seals lacks uniformity in the gnostic sources. The *Gospel of the Egyptians*, which seems to preserve an older version of the ritual linked to this expression, describes a baptismal ritual featuring five baptismal immersions, corresponding to each of the five doxologies dedicated to the divine pentad in the Barbeloite myth: Invisible Spirit, Barbelo, the Triple Male Child, Youel and Esephec. However, in the other two texts containing references to this ritual and Barbeloite mythology, *Trimorphic Protennoia* and the *Apochryphon of John*, the fivefold immersion seems to have disappeared. The specific terminology of this tradition –that is, the Five Seals, Barbelo and the baptismal assistants Michar and Micheus– also appears in these two texts, and they maintain their baptismal meaning, but it is possible that Christian influence and its wider tripartite divine conception resulted in a more common baptismal practice, the mythical content of the five immersions from the *Gospel of the Egyptians* being lost.

Furthermore, when the anointing of the Son is mentioned in Sethian sources it does not seem to entail a ritual performance. In contrast, the water of life and divine light do establish a relationship between the use of water in the rite and the perception of the superior, divine plane as ineffable light and water, in their emanative sense. The liturgical sections of the sources only include a possible reference to the use of anointment in the *Gospel of the Egyptians*, but the language in these liturgical doxologies does not refer to the mythological section dedicated to the Son or only-

## VII. CONCLUSION

begotten Son, but rather to his state prior to being anointed, when he is called the Triple Male Child. For this reason, this mythical anointing would not correspond to the ritual found in the *Gospel of the Egyptians*, which alludes to baptismal immersion. If we understand anointing as a protective seal during the salvific ascent to the divine, as the ritual of the Five Seals ritual denotes, it would have to be applied to the plane of the archons. But nothing in the Barbeloite mythology suggests that the ritual of the Five Seals had any function with regards to the archontic plane, as the hymns and references to the initiate's experience focused on the highest realm of the divine: the aeons of the Self-Generated, his luminaries and the divine Five Seals, consisting of the Invisible Spirit, Barbelo, the Triple Male Child, Youel and Esephec. This kind of religious speculation suggests, in addition to communal ritual, the exercise of individual contemplative practices related to the Neoplatonic school of Plotinus. In the case of *Zostrianos*, the initiate's introspective exercise is described with a baptismal language from Barbeloite mythology and its baptismal tradition, although these expressions do not correspond to a physical ritual.

In the *Trimorphic Protennoia* and *Zostrianos*, the final result of the divine ascent experience perfects the initiate, strengthening him and endowing him with the capacity to share the knowledge he has acquired. Within the esoteric nature of the gnostic tradition as a whole, it is possible that the entreaty for him to share could have a proselytizing intention, as is suggested in the *Gospel of Philip*; or have to do with the desire to furnish the gnostic initiate's group with a prophetic or charismatic ability. In this case this acquired capacity could have consequences within the organisation of the gnostic group, differentiating between those who are still imperfect, before celebrating the initiatory rite, and those already "perfected", the latter acting as teachers of the former. It is possible that the image of gnostics as adherents of philosophical schools, as the heresiologists so often portrayed them, was related to this form of education between teachers and disciples inside some gnostic groups.

Mentions of anointing related to Sethite and Ophite myths could point to the greater importance of anointing than water immersion. But, unlike some scholarly studies, which have explained the presence of this act based on its association with the anointment undergone by the Son in the mythology, in this thesis we can only affirm a relationship between Sethite mythology and a Biblical exegesis that associated the primordial waters with a negative perception of materiality. As a result, water baptism could have been replaced by another gesture, possibly anointing, given its prominence in the Christian liturgy. This is, however, supposition open to debate.

The Sethite and Ophite mythologies do not feature differences in their rituals, as the ascent formulas through the seven planetary spheres are common to both myths, as in the "Ophite Diagram", from Origen, and in Epiphanius's account of the

## CONCLUSION

Archontics. The two mythologies coincide in their lack of any allusions to baptism, in contrast to the sources related to Barbeloite mythology and the Five Seals. In this thesis we conclude that the baptismal allusions in the Barbeloite tradition seem incompatible with the Ophite school, and that when they appear combined with themes of the Sethite school, this may give rise to controversy regarding baptismal practices, as in the *Apocalypse of Adam* and the *Gospel of Judas*. However, the relationship between Barbeloite and Sethite myths transcends the scope of this thesis, and further research is required in this regard.

The controversy with respect to rituals found in some gnostic texts evidences their diversity across the different communities, with some even rejecting baptism. Nevertheless, what these polemical sources usually propose is a correct interpretation of a ritual, or an alternative to an erroneous practice, instead of a total rejection. Such is the case with Ophite sources, where anointing was allowed to be used in lieu of water immersion. Among polemical sources, some support their dogma on themes found in the Sethite mythology, which lacks any reference to baptism. When we encounter this combination between polemics and Sethite mythology, however, we find a negative interpretation of water as a principle harmful to the spiritual seed, thus sustaining the rejection of baptism, as in the case of the *Second Treatise of the Great Seth* and the *Apocalypse of Adam*. Other practices constituting alternatives to baptism include the rites of a contemplative nature present in the Neoplatonic Sethian treatises, but even in the case of *Zostrianos* the ritual's reinterpretation does not eliminate baptismal references typical of the gnostic tradition giving rise to the treatise. In contrast to the polemical sources, *Zostrianos* springs directly from the Barbeloite tradition, and the baptismal imagery related to it continues to shape interpretation of the initiatory rite, even acquiring a contemplative character.

In general, gnostic sources maintain the necessity of celebrating a physical initiatory ritual that allowed spiritual initiates to complete the process of returning to their original divine condition. Although most sources speak of baptismal practices, some groups could have found other rituals more useful to represent their teachings. The *Testimony of the Truth* could be the exception that proves the rule, as, instead of presenting its own version of an initiatory rite defining a turning point in the gnostic's life, it places much more emphasis on the ascetic way of life.

Gnostic sources also provide information on Eucharistic practices, but to a lesser extent. The initiatory nature of baptism furnished it a more prominent role with respect to gnostic soteriology and eschatology, while the Eucharist appears as more of a confirmation of that celebrated during the initiation. As a routine ritual, the Eucharist

## VII. CONCLUSION

is barely mentioned, as does occur in gnostic sources featuring content regarding the social scope of the gnostic groups. In direct sources, only a few texts, such as *Interpretation of Knowledge*, provide some information about the social organization of the gnostic groups, but the Eucharist is not mentioned. As a social ritual, the Eucharist appears more frequently in the heresiological sources, whose concern with criticizing the gnostics and their supposedly immoral acts led to descriptions of social issues in the gnostic groups, including the Eucharist. For this reason, the information provided by the heresiologists has been compared to the direct sources. On one hand, Irenaeus's description of Marcus' Eucharist fully coincides with the Valentinian exegesis of the direct sources, and even connects with the marriage imagery in the *Gospel of Philip*. However, Epiphanius's accusations of libertine behavior by the Borborites do not square with the thoroughly ascetical attitude found in the gnostic sources. Another difficulty is that, while the Eucharist is present in some Valentinian texts, the Sethian tradition informing the Borborites' mythology offers no direct information about any kind of Eucharist, so Epiphanius's description cannot be verified outside the fragment from *Pistis Sophia*.

As a whole, we can affirm that gnostic thought added a notion of *returning* to Christian salvation. The gnostic Christian understood himself as proceeding from a superior divinity, and existing in a temporary state of imperfection, from which he had to free himself through ritual, which afforded him the capacity to be reintegrated into his divine origin. Salvation, then, was not linear, from a sinful state to a saved one, but rather circular, as the beginning and the end are states of perfection. The material world, which represented the intermediate point, was governed by cosmic powers and the imperfect Law of the Old Testament. They had their own order and, sometimes, the capacity to participate in a limited salvation. Between matter and the divine was found the esoteric revelation of gnostic exegesis, which shaped ritual.

Already thoroughly analysed, together with the information provided by heresiologists, the gnostic texts are an important source of information for research on the Christian liturgy of the 2<sup>nd</sup> to 3<sup>rd</sup> centuries. Gnostic allegorical exegesis does not constitute a radical change in practice, but rather in the interpretation of the liturgical celebration, save for some specific developments resulting from the greater exegetical independence of some gnostic groups from other Christians, where the ritual acquired more esoteric and exclusive content. In cases such as Valentinian baptism, developed as a perfect form of redemption, it is possible that the liturgical act featured the same organisation of gestures and initiatory meaning as baptism in other Christian groups. The baptismal tradition of the Five Seals could have also evolved towards baptismal practices of a single immersion, more common among Christian groups, instead of the complexity linked to Barbeloite mythology, which is still visible in the *Gospel of the*

## CONCLUSION

*Egyptians*. In cases such as *Zostrianos*, the Christian imagery gives way to an individual, contemplative experience linked to Neoplatonic philosophy. An extreme case would be that of gnostic authors who rejected water baptism, but who may have, nevertheless, kept celebrating a liturgy through other gestures, such as anointing, which might have replaced the material allusions attributed to baptism, as revealed in the *Second Treatise of the Great Seth*. Gnostic sources also represent an important source of information on the Christian rituals of the first centuries. This thesis does not undertake a comparative study of gnostic rituals and those of Christian groups of the Great Church, this constituting a possible focus of future research.

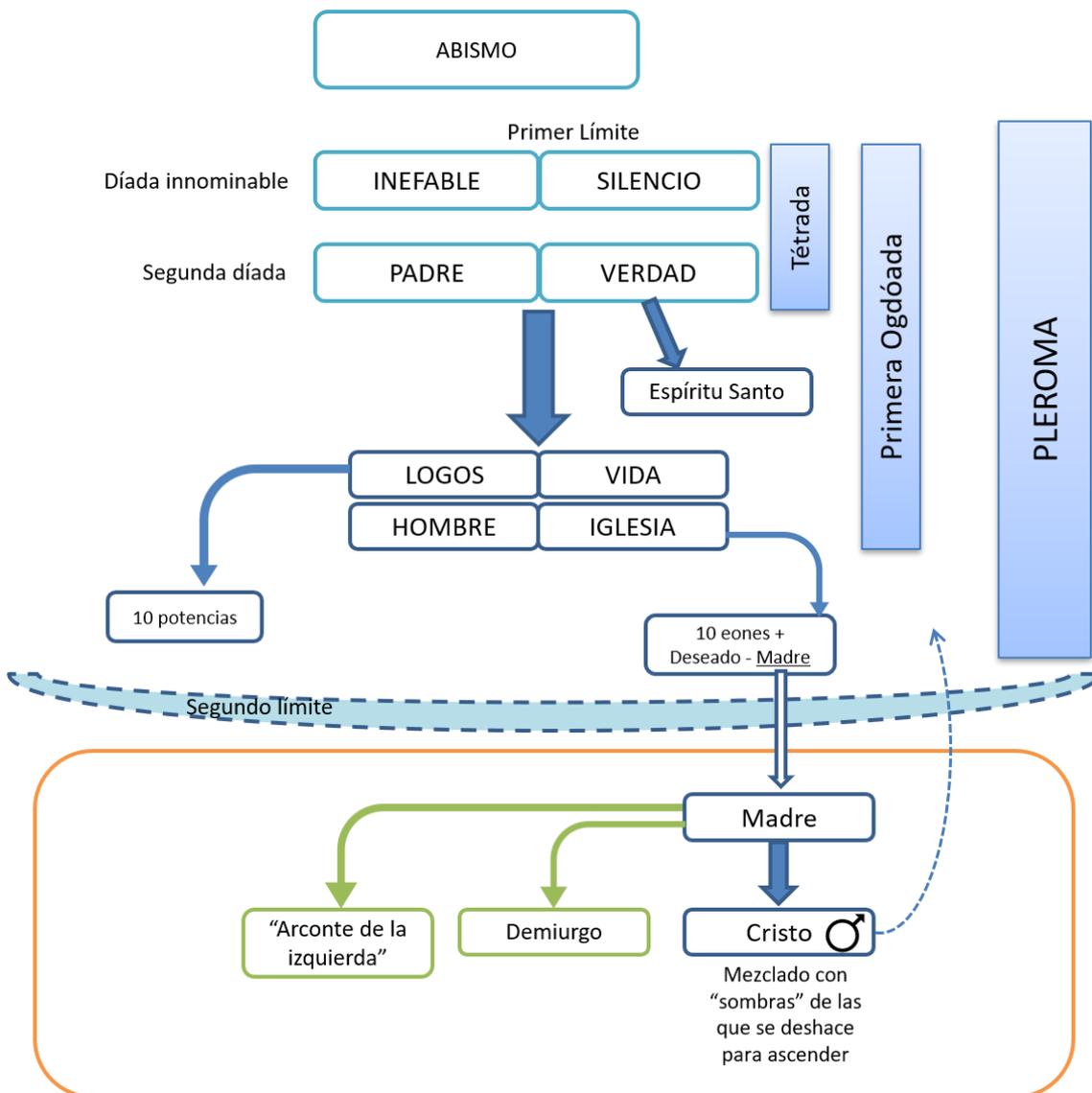
## VII. CONCLUSION

# ANEXOS

## ANEXO 1. DIAGRAMAS

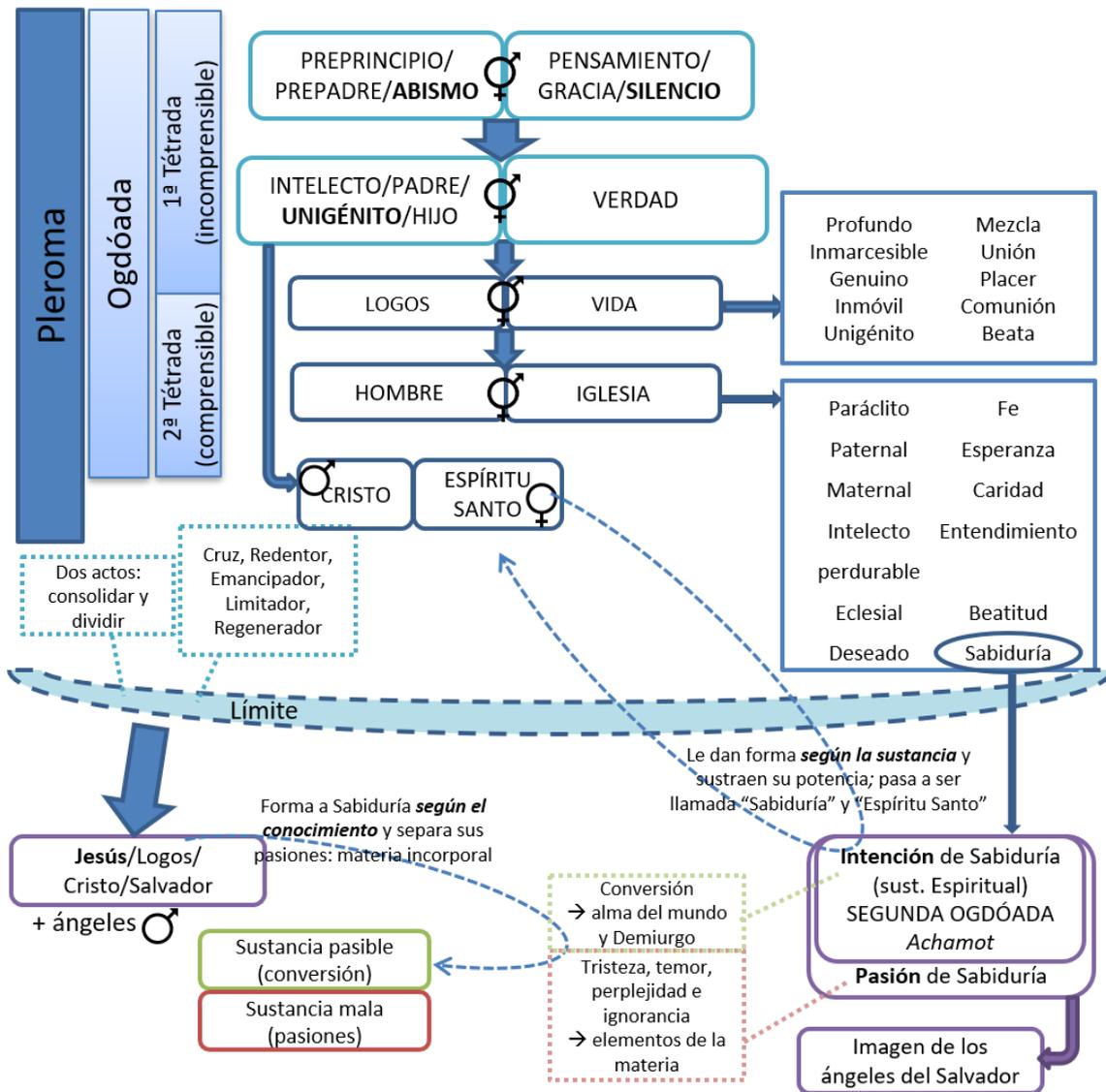
### Mito valentiniano:

Diagrama 1. Enseñanzas de Valentín (Ireneo, AH 1.11,1)



Mito valentiniano:

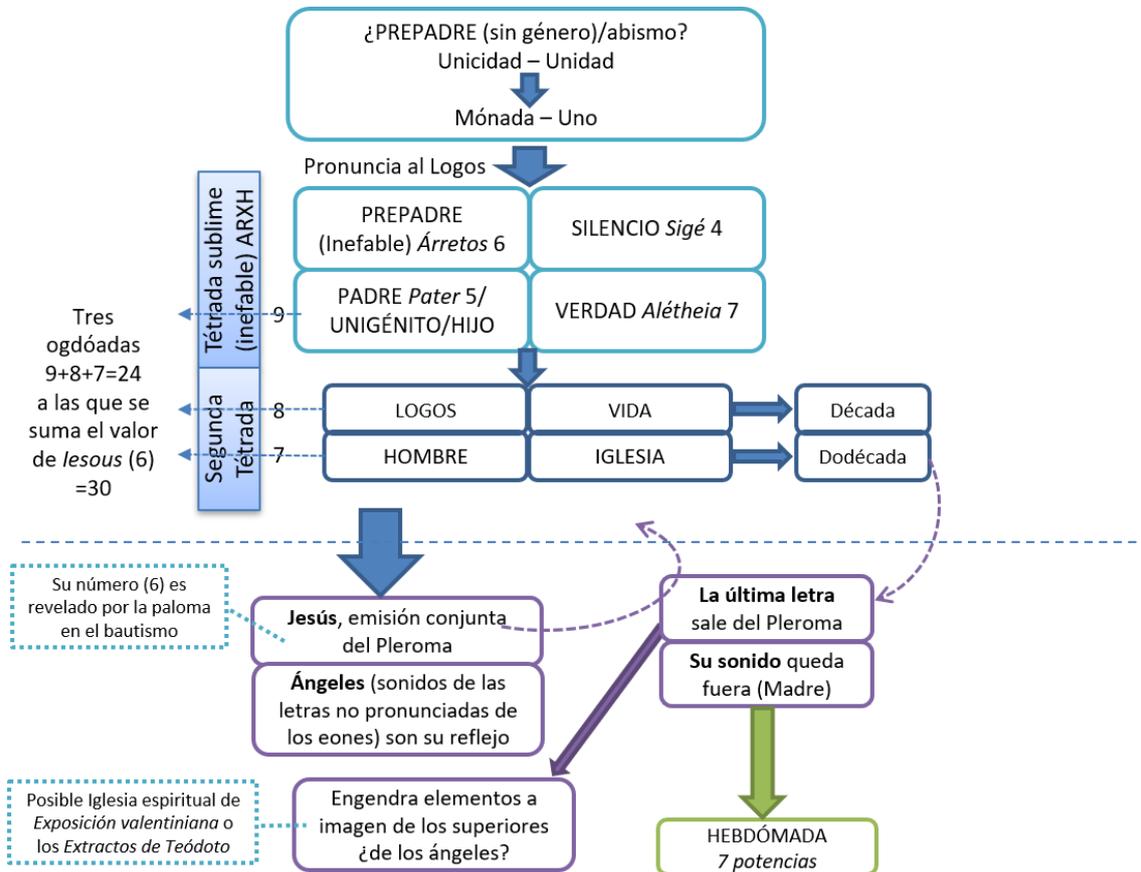
Diagrama 2: Gran Exposición de los ptolomeanos (Iren. AH 1.1-7)



# DIAGRAMAS

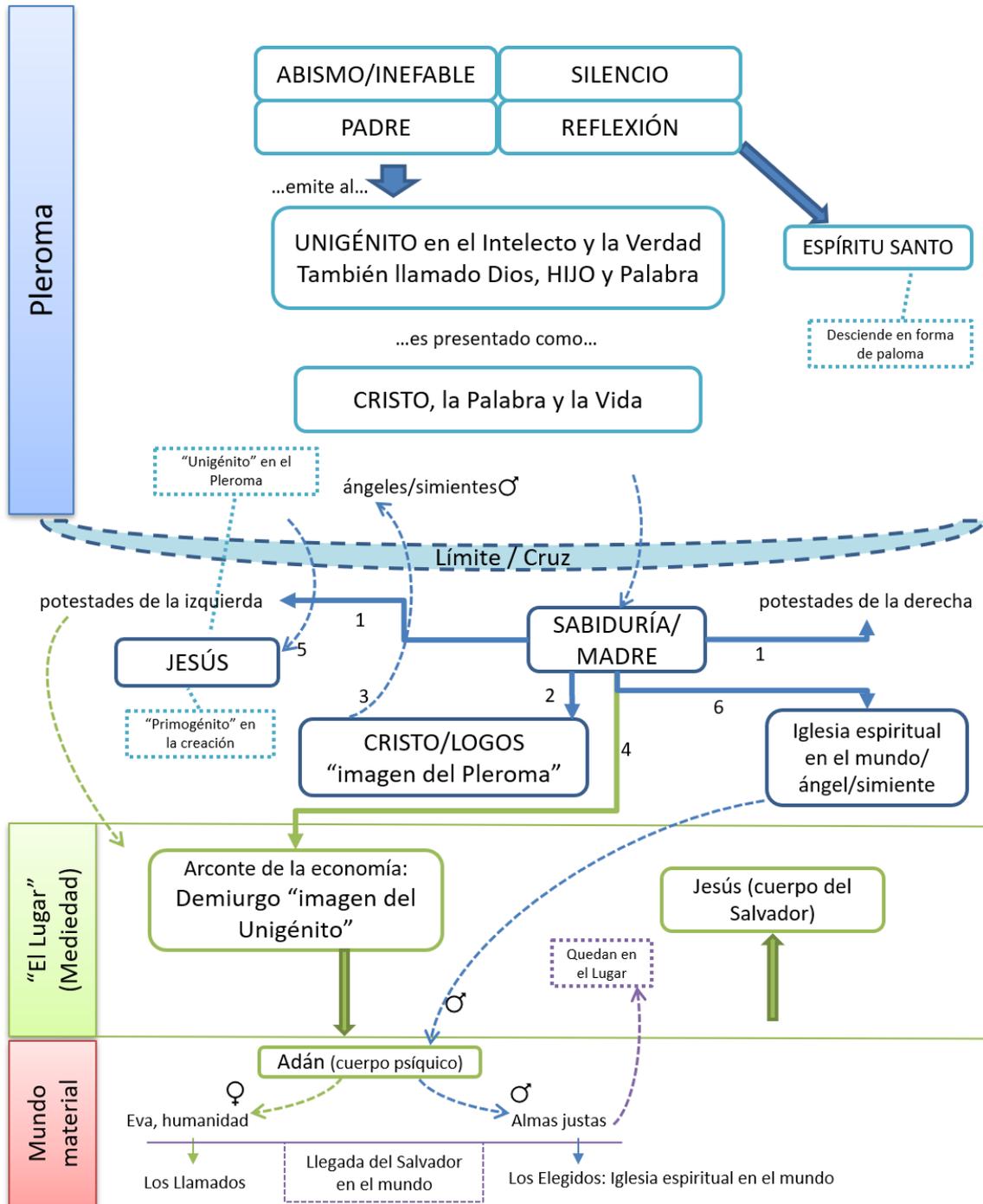
## Mito valentiniano:

Diagrama 3. “El Silencio de Marcos” (Ireneo, AH 1.14-15)



Mito valentiniano:

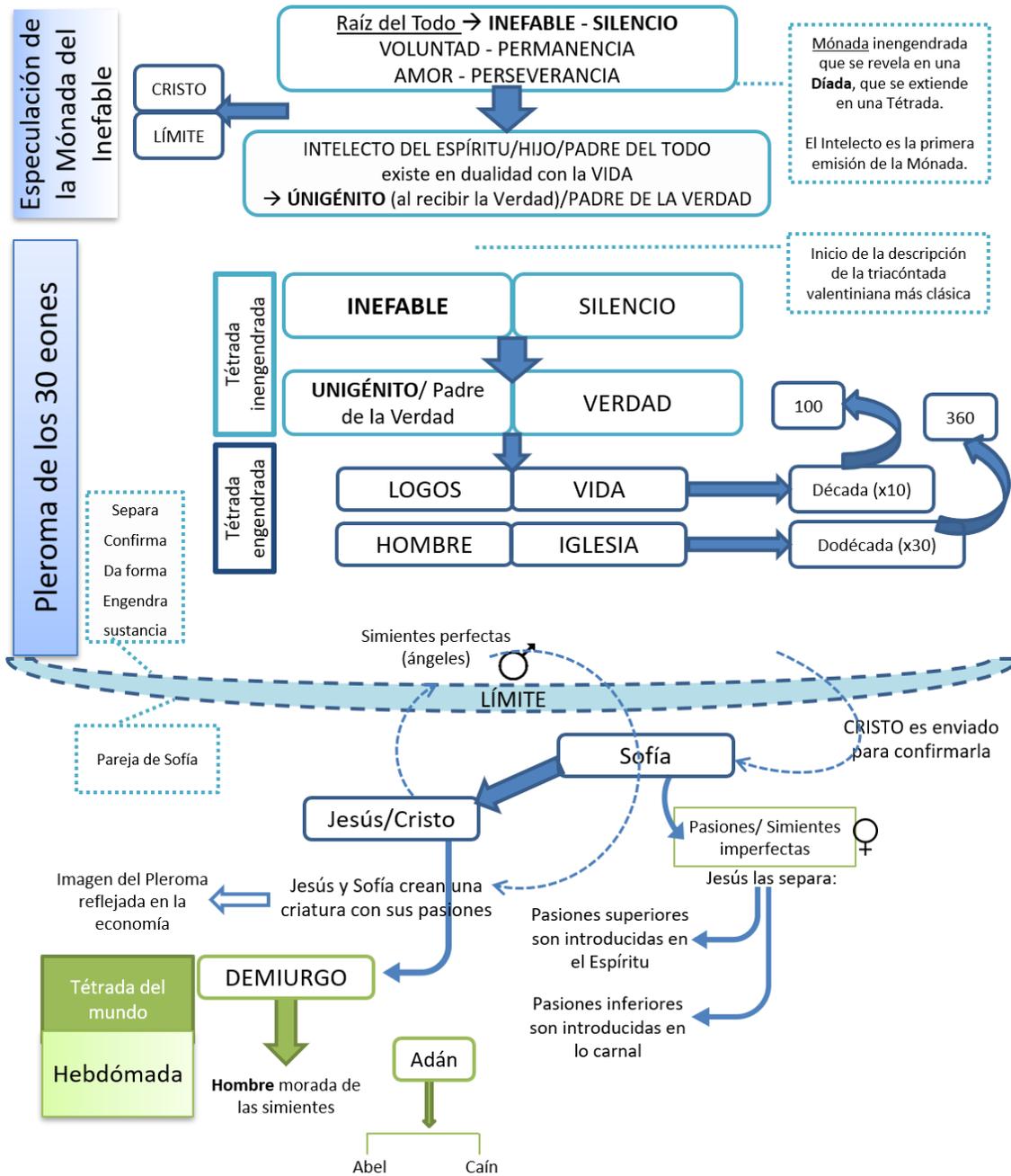
Diagrama 4: Extractos de Teodoto (1-28; 29-42; 66-86)



# DIAGRAMAS

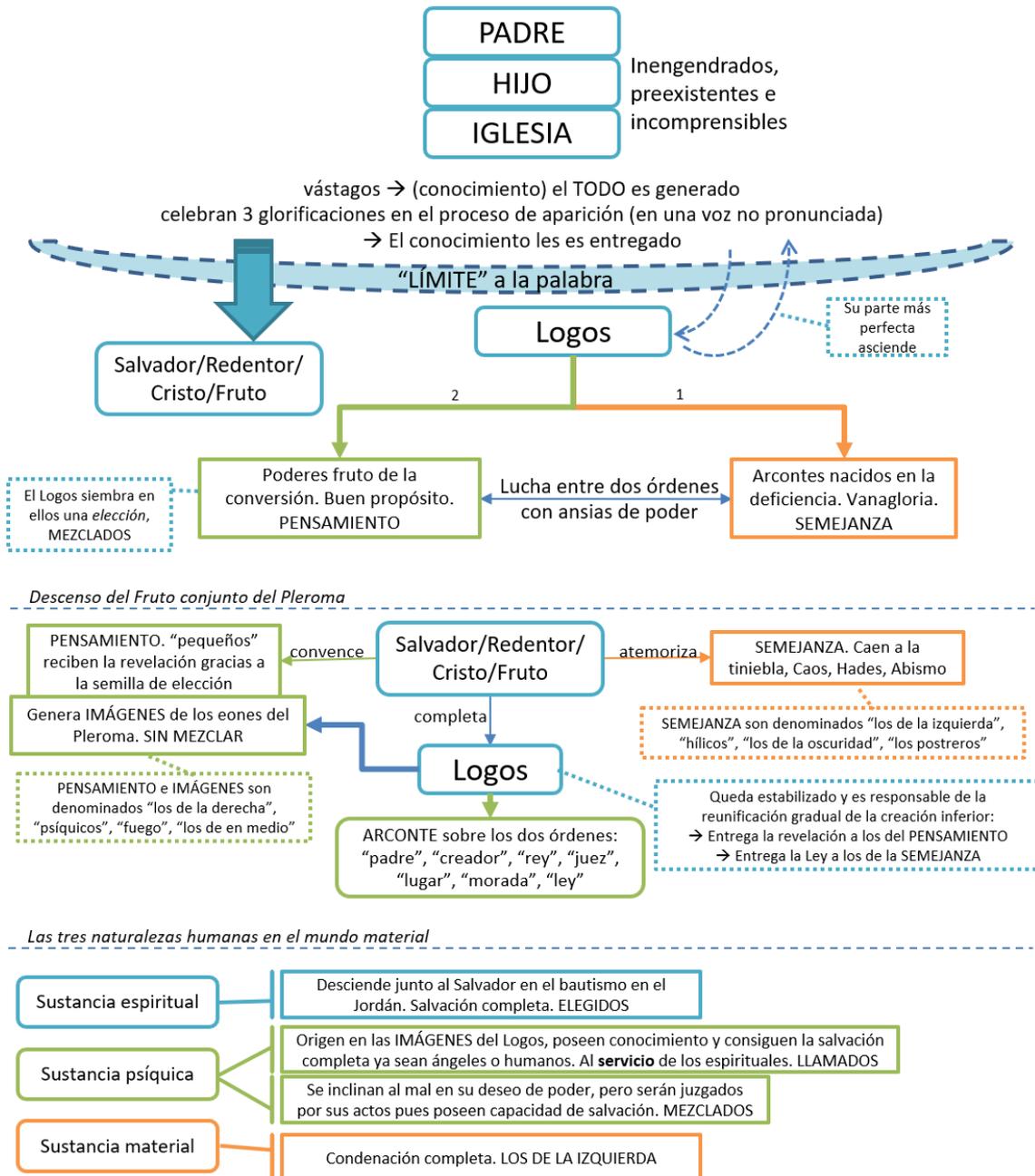
## Mito valentiniano:

Diagrama 5: *Exposición valentiniana* (NHC XI 2)



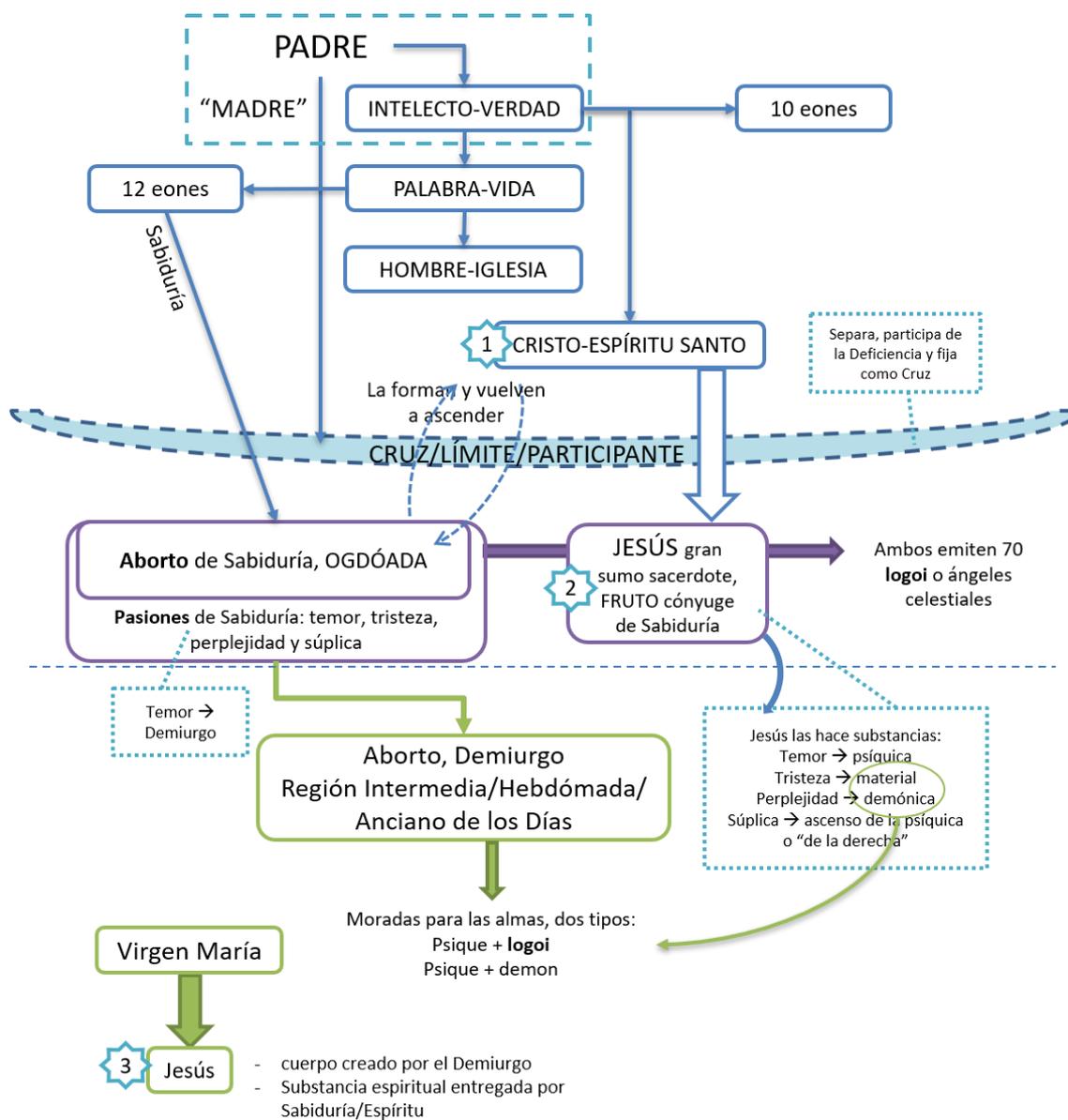
Mito valentiniano:

Diagrama 6: Tratado tripartito (NHC I 5)



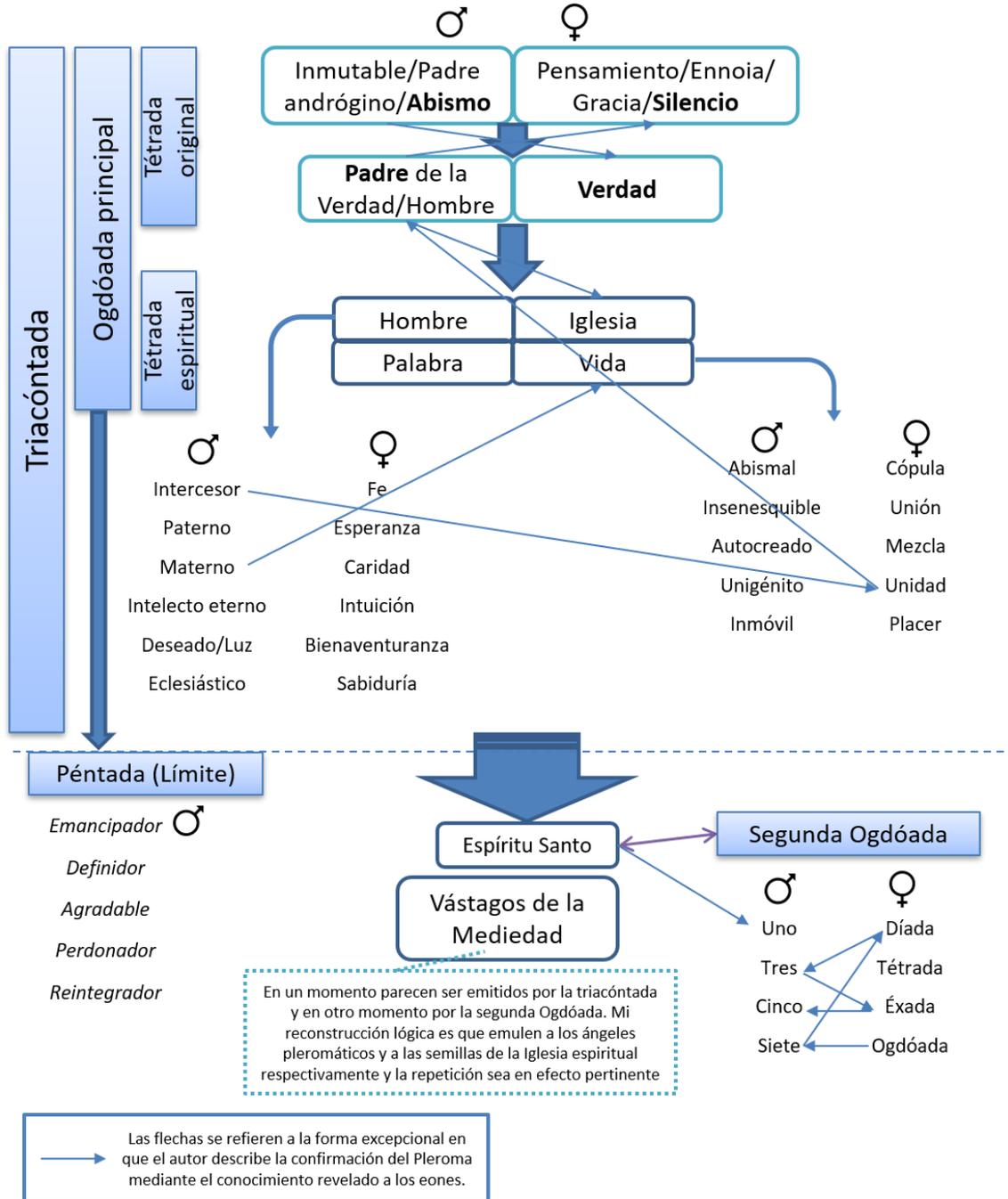
Mito valentiniano:

Diagrama 7. Tratado valentiniano (Ref. 6.29-36)



Mito valentiniano:

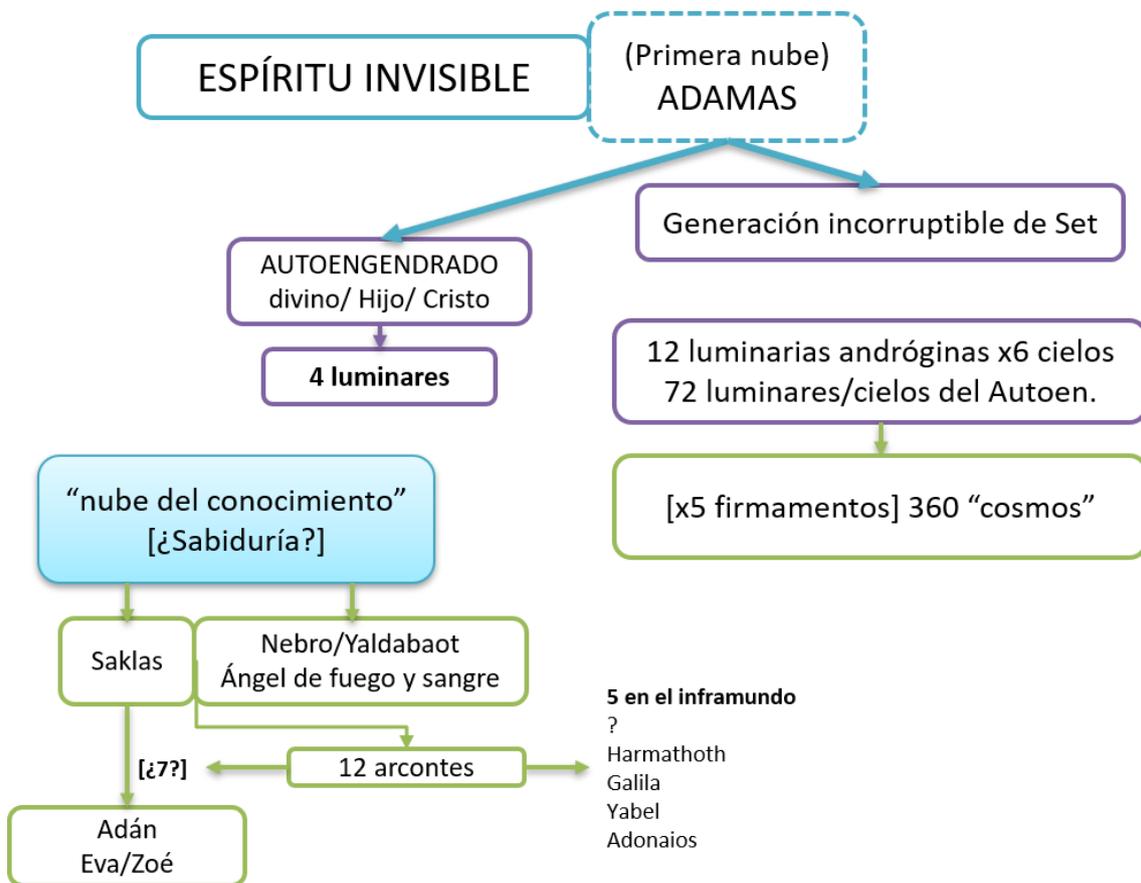
Diagrama 8. Epístola dogmática valentiniana (Epifanio, *Pan.* 31.5,1-6,10)



# DIAGRAMAS

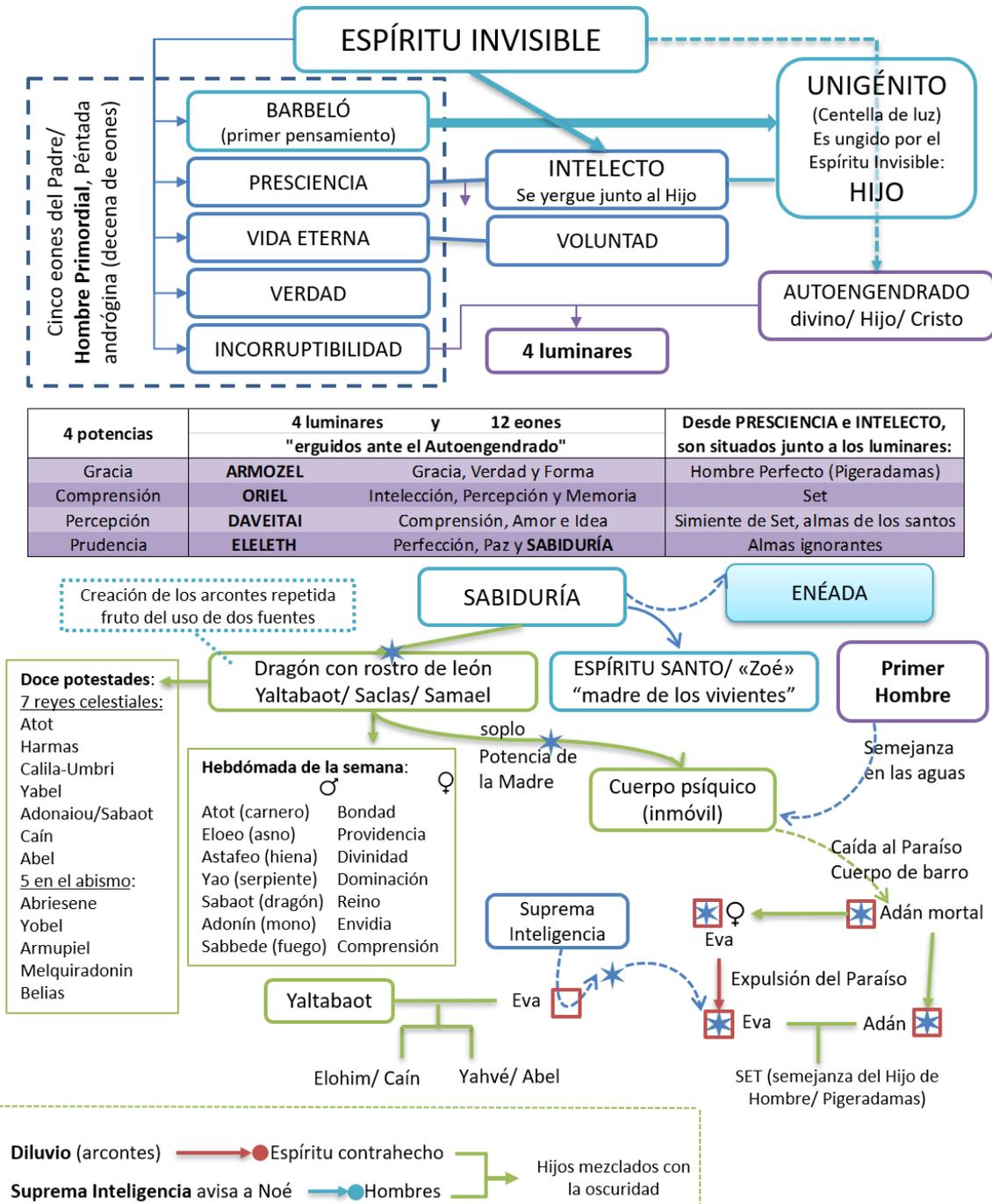
Mito setiano (barbelita):

Diagrama 9: sección cosmológica del *Evangelio de Judas* (CT 3 47-53)



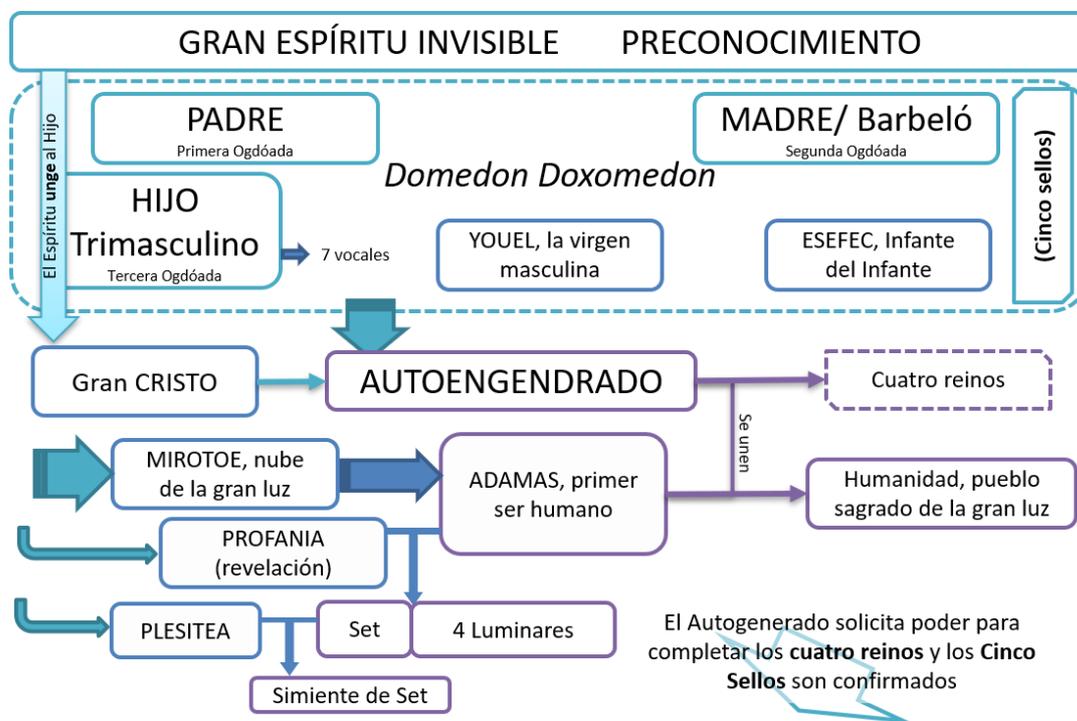
Mito setiano:

Diagrama 10. Apócrifo de Juan (NHC II 1)



Mito setiano (barbelita):

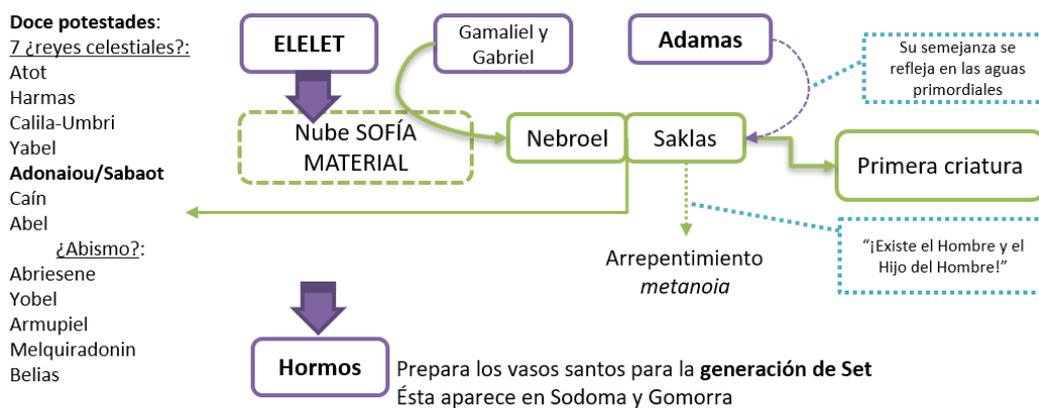
Diagrama 11. *Evangelio de los egipcios (Libro sagrado del gran Espíritu Invisible)* (NHC III 2; IV 2)



Cinco Sellos desde Preconocimiento	1º reino de la Ogdóada	2º reino de la Ogdóada	3º reino de la Ogdóada	
	Primer poder del gran Espíritu Invisible/ PADRE	Segundo poder del gran Espíritu Invisible/ MADRE	Tercer poder del gran Espíritu Invisible/ HIJO	
	4º reino de la Ogdóada		5º reino de la Ogdóada	
	1º reino de la Ogdóada del Autogenerado		2º reino de la Ogdóada del Autogenerado	
	Cuatro grandes Luminares	HARMOZEL gracia	Cuatro asistentes	Gamaliel memoria
	OROIAEL sensibilidad		Gabriel amor	
	DAVEITE inteligencia		Samblo paz	
	ELELET prudencia		Abraxas vida eterna	

se sitúan en cada reino del Autoengenerado...

- Adamas
- Set/Jesús
- Generación del gran Set
- Almas de la generación

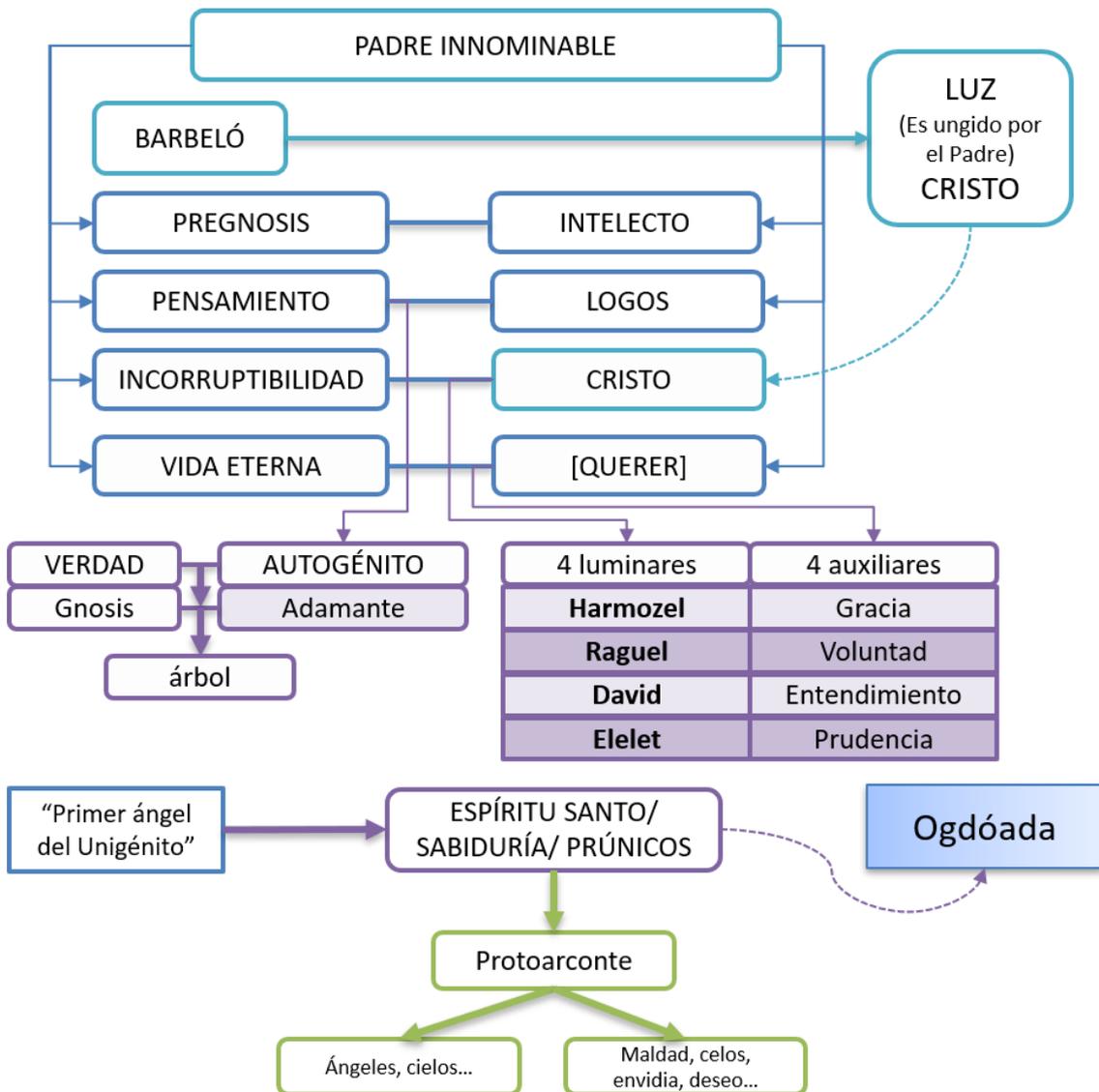


➡ **Diluvio**, conflagración a causa de la gran raza  
**Set** solicita guardianes para su semilla: 400 ángeles, **Aerosel** y **Selmequel**

➡ **Descenso del gran Set** ➡ **Jesús el viviente**  
 - Desciende en el bautismo  
 - Para la salvación de Sabiduría material

Mito setiano (barbelita):

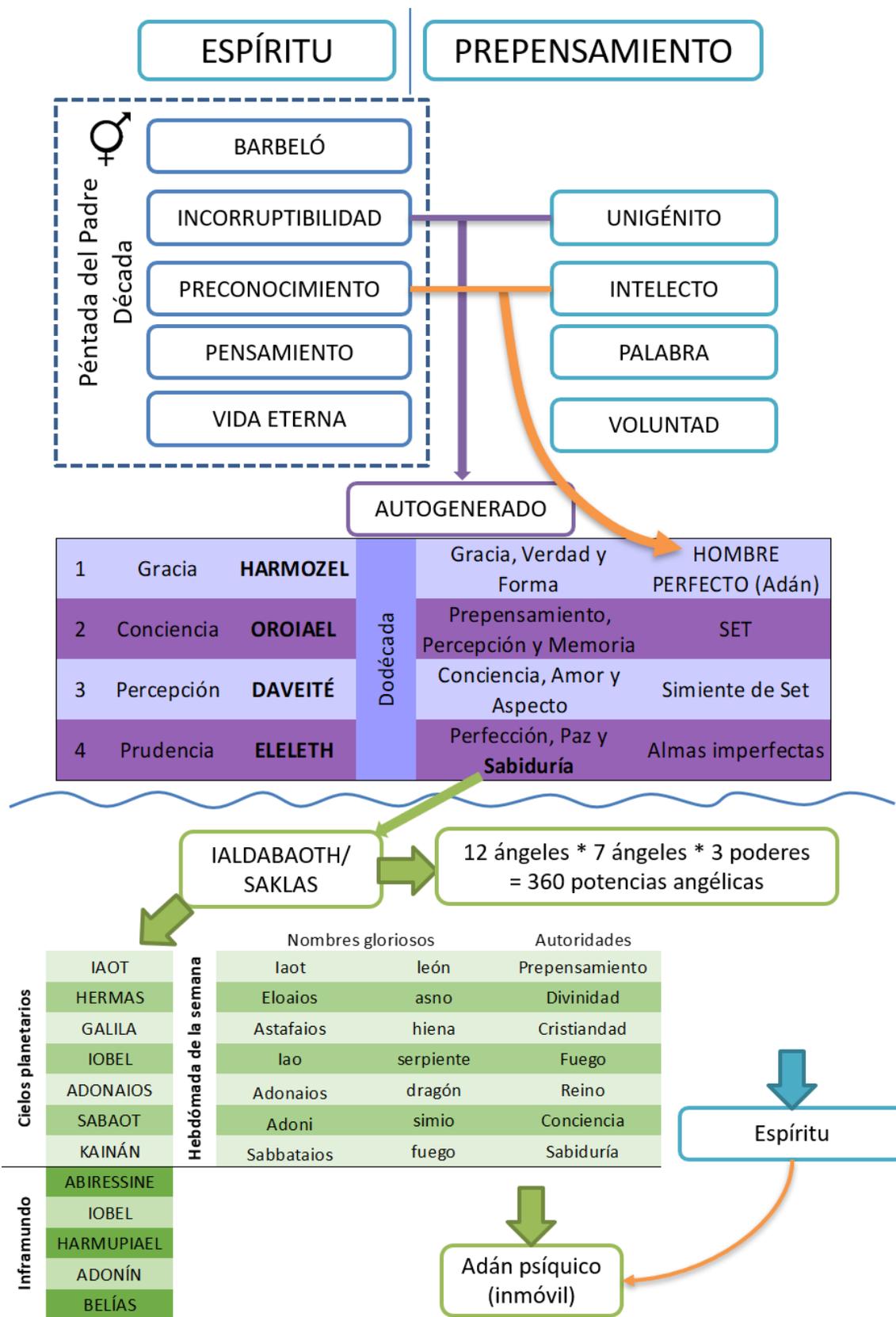
Diagrama 12. Ireneo, AH 1.29,1-4, “barbelognósticos”



DIAGRAMAS

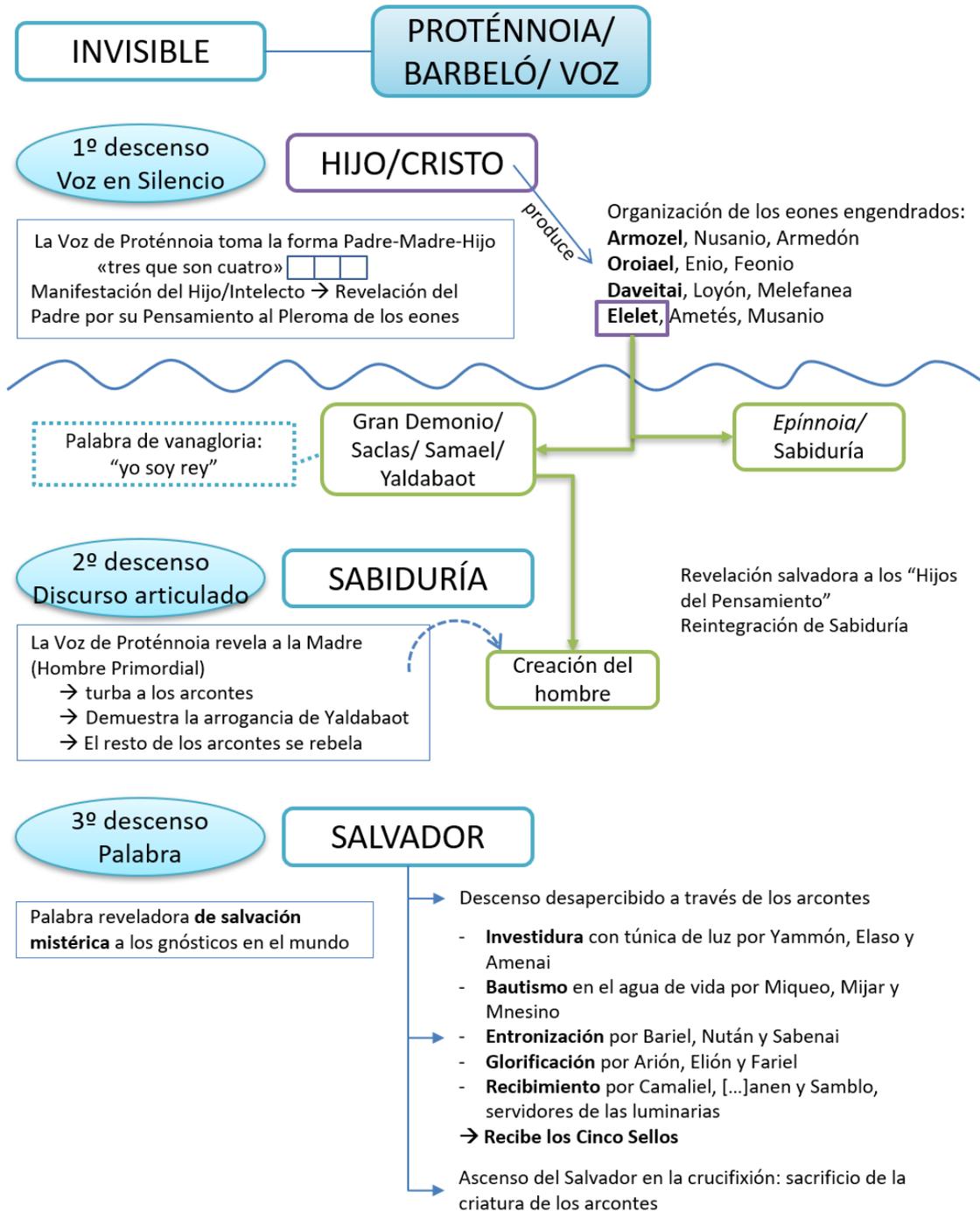
Mito setiano (barbelita):

Diagrama 13. Apócrifo de Juan (versión breve) en BG 8205,1



Mito setiano (barbelita):

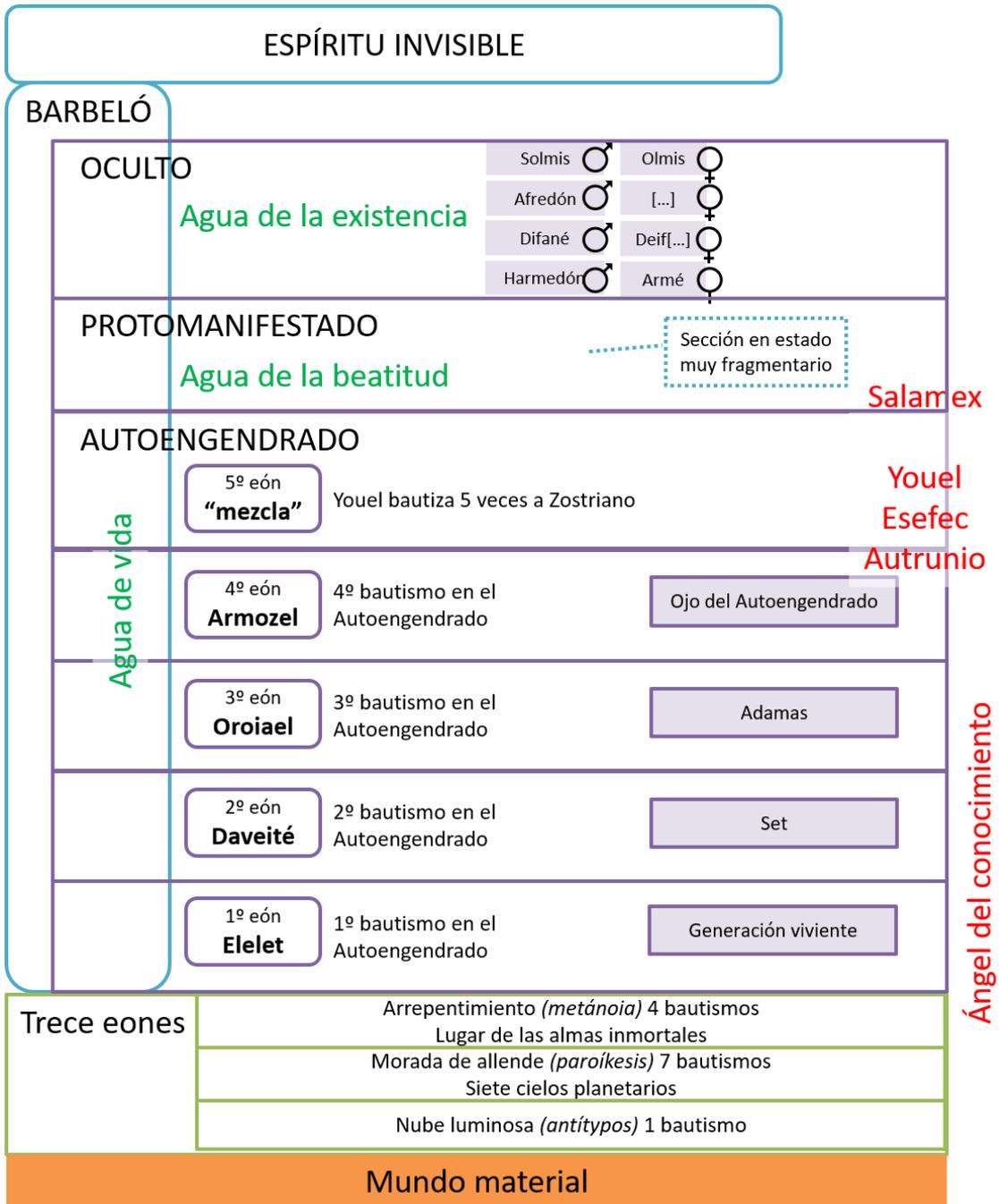
Diagrama 14. *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII)



DIAGRAMAS

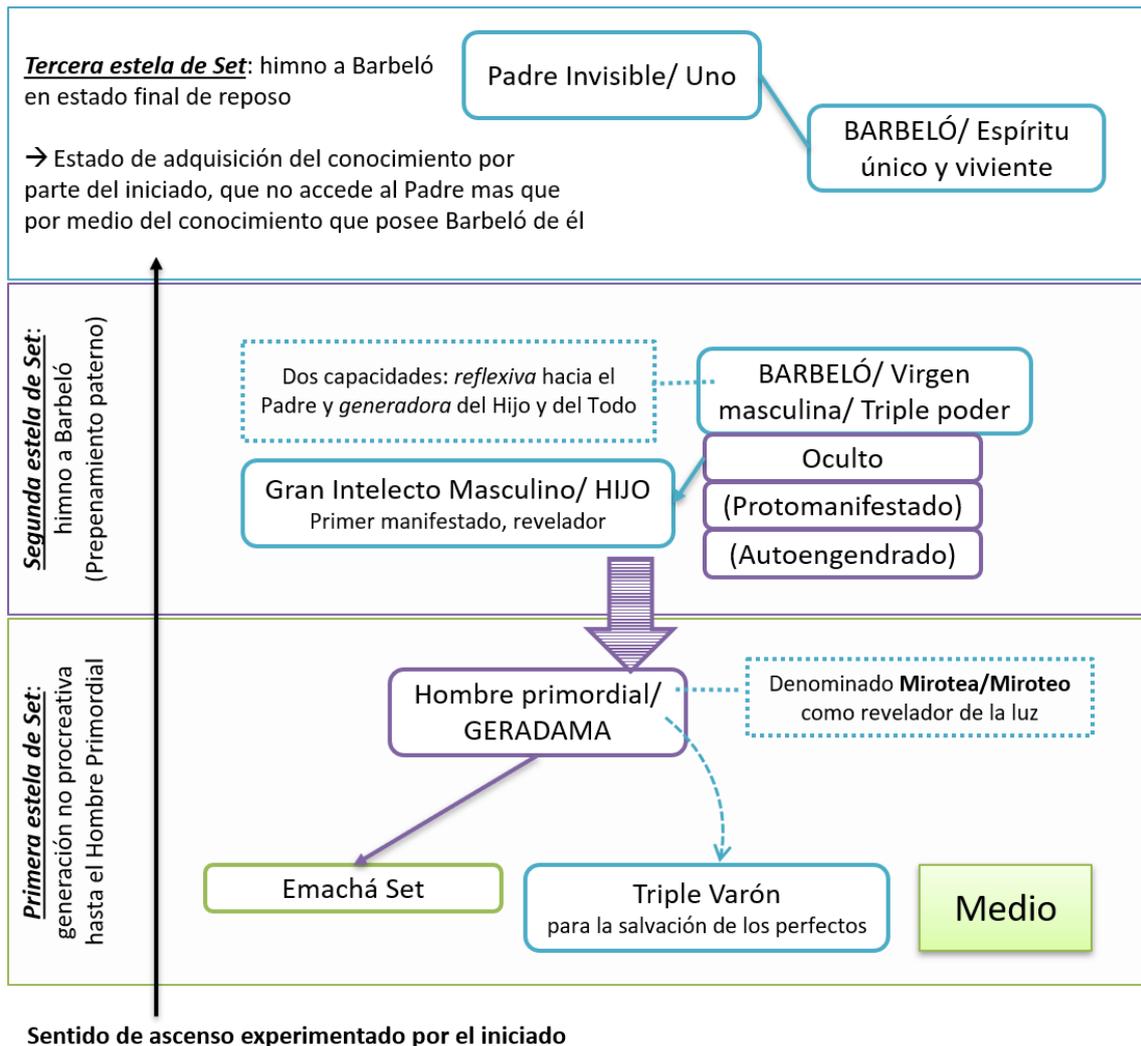
Mito setiano (barbelita):

Diagrama 15: Zostriano (NHC VIII 1)



Mito setiano (barbelita y setita):

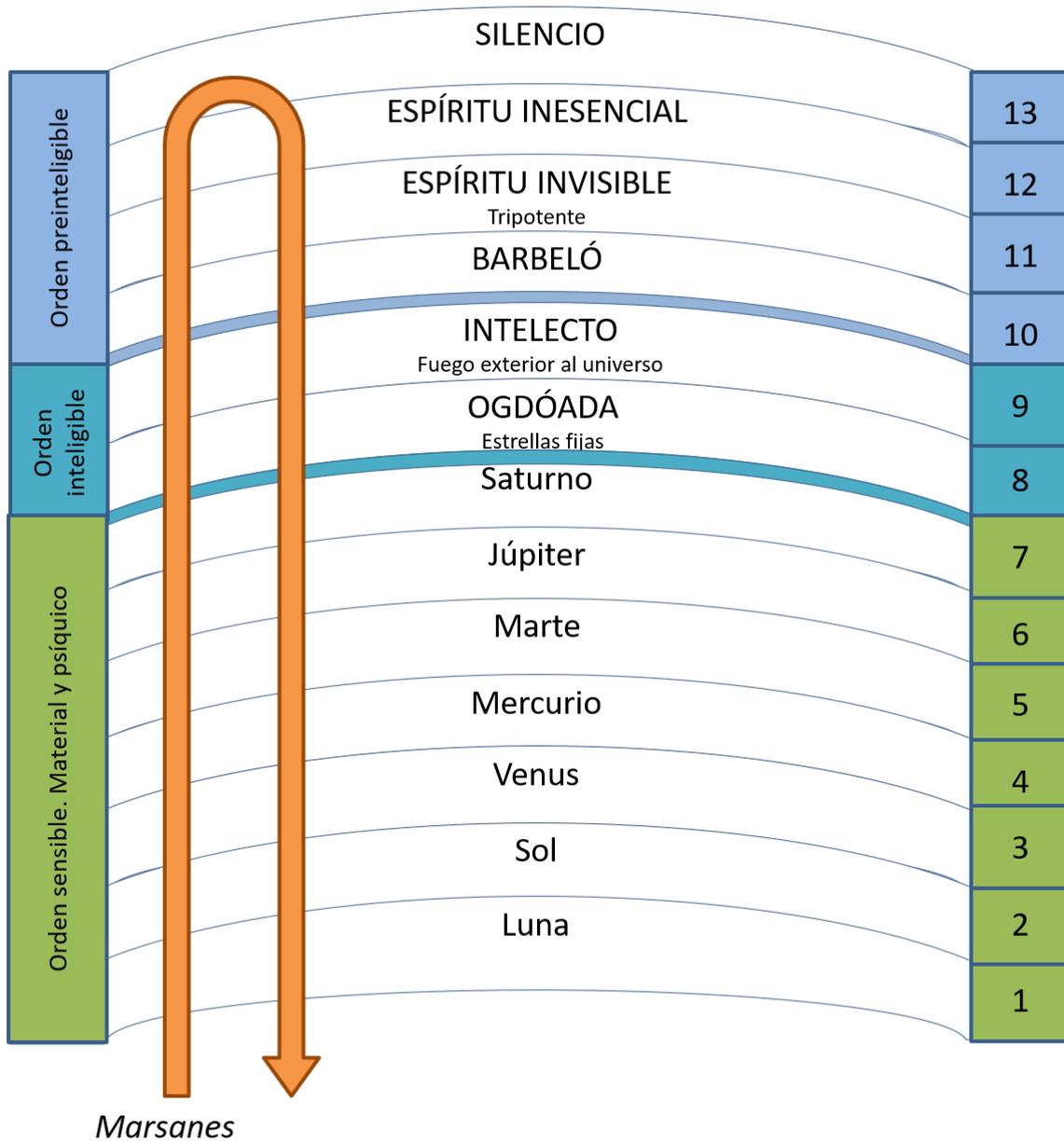
Diagrama 16. *Tres estelas de Set* (NHC VII 5)



DIAGRAMAS

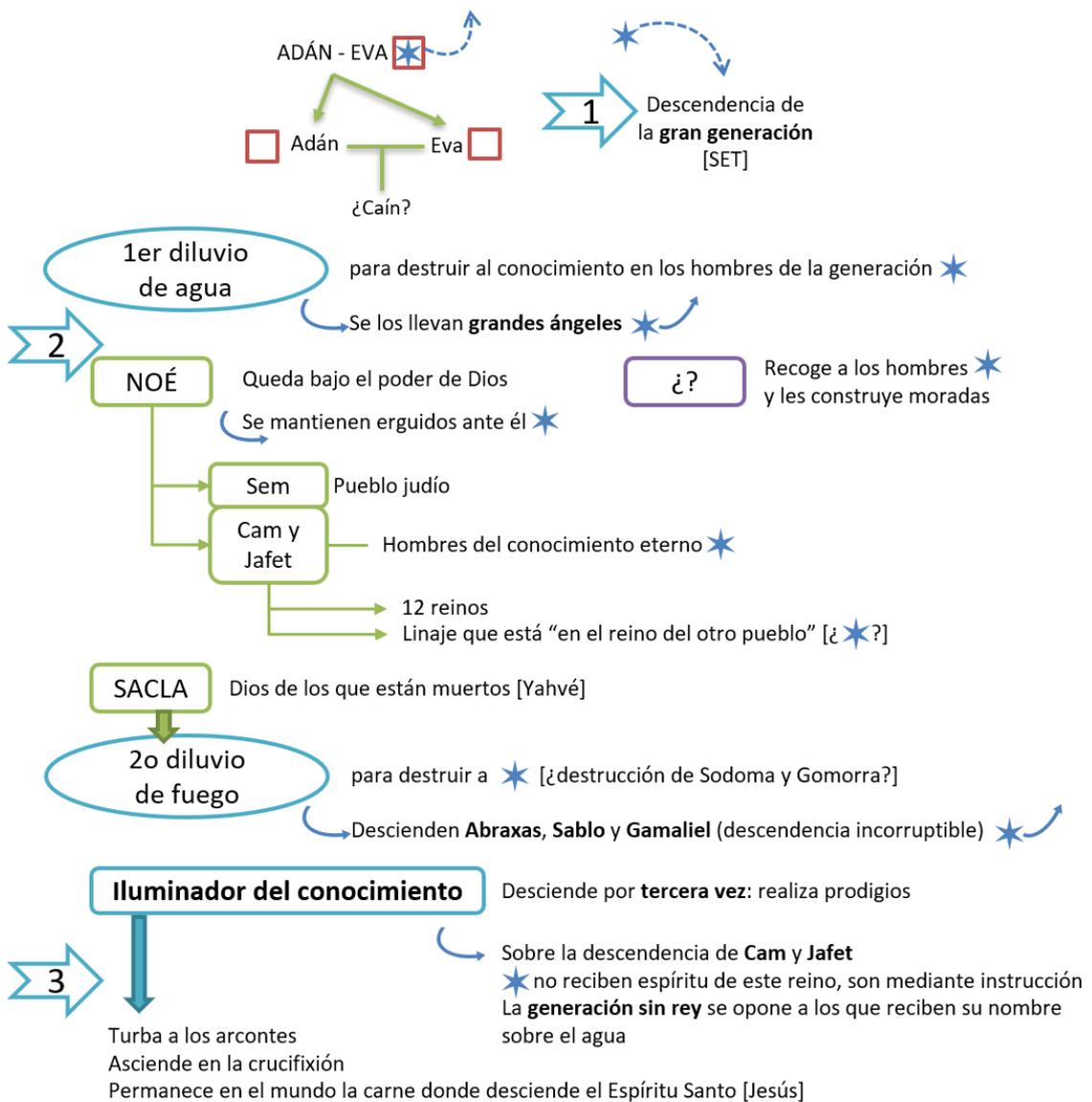
Mito setiano (barbelita):

Diagrama 17. *Marsanes* (NHC X)



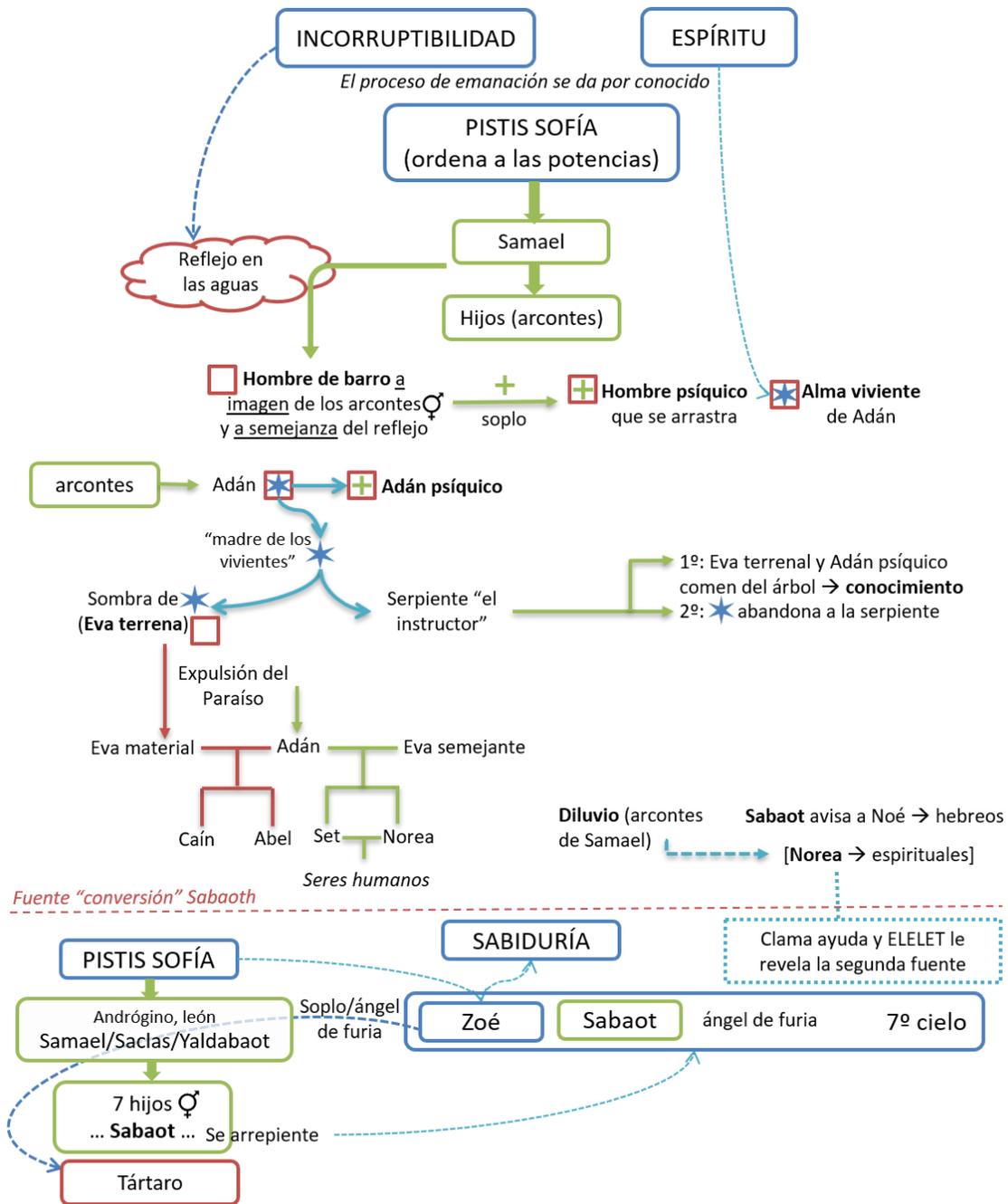
Mito setiano (barbelita y setita):

Diagrama 18: *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5)



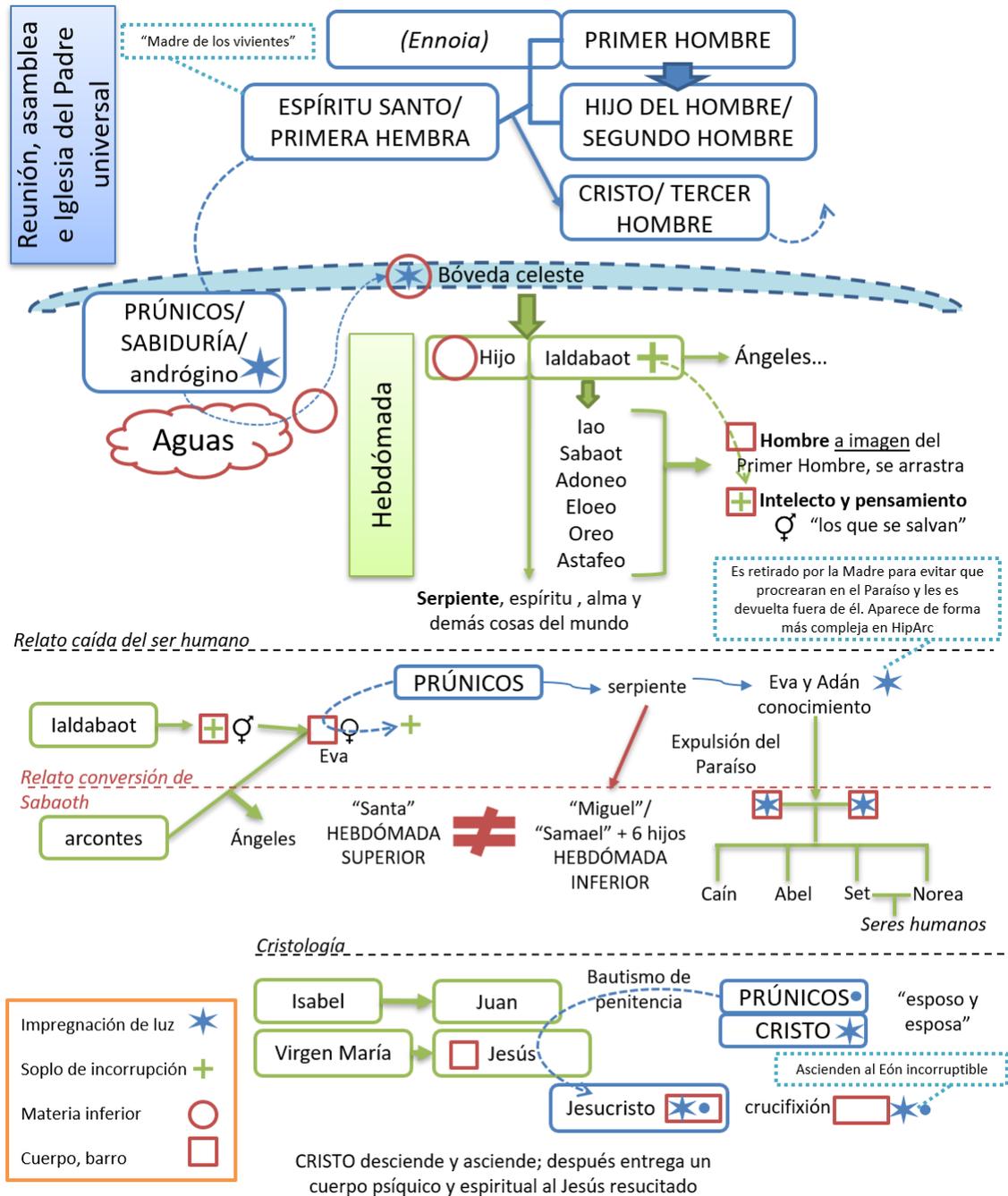
Mito setiano (barbelita y ofita):

Diagrama 19. Hipóstasis de los arcontes (NHC II 4)



Mito ofita:

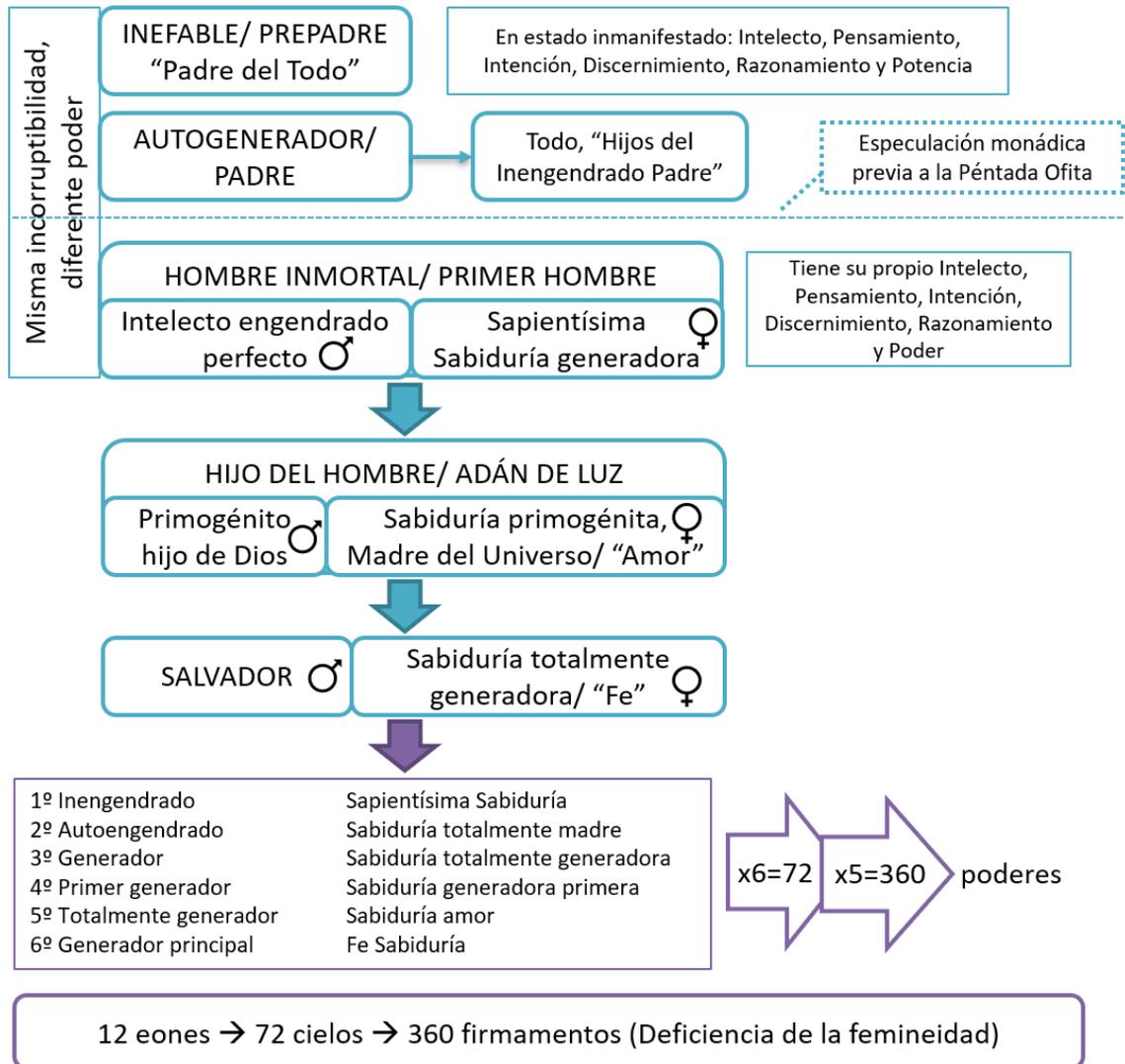
Diagrama 20. Sistema de los ofitas en Ireneo, AH 1.30.



## DIAGRAMAS

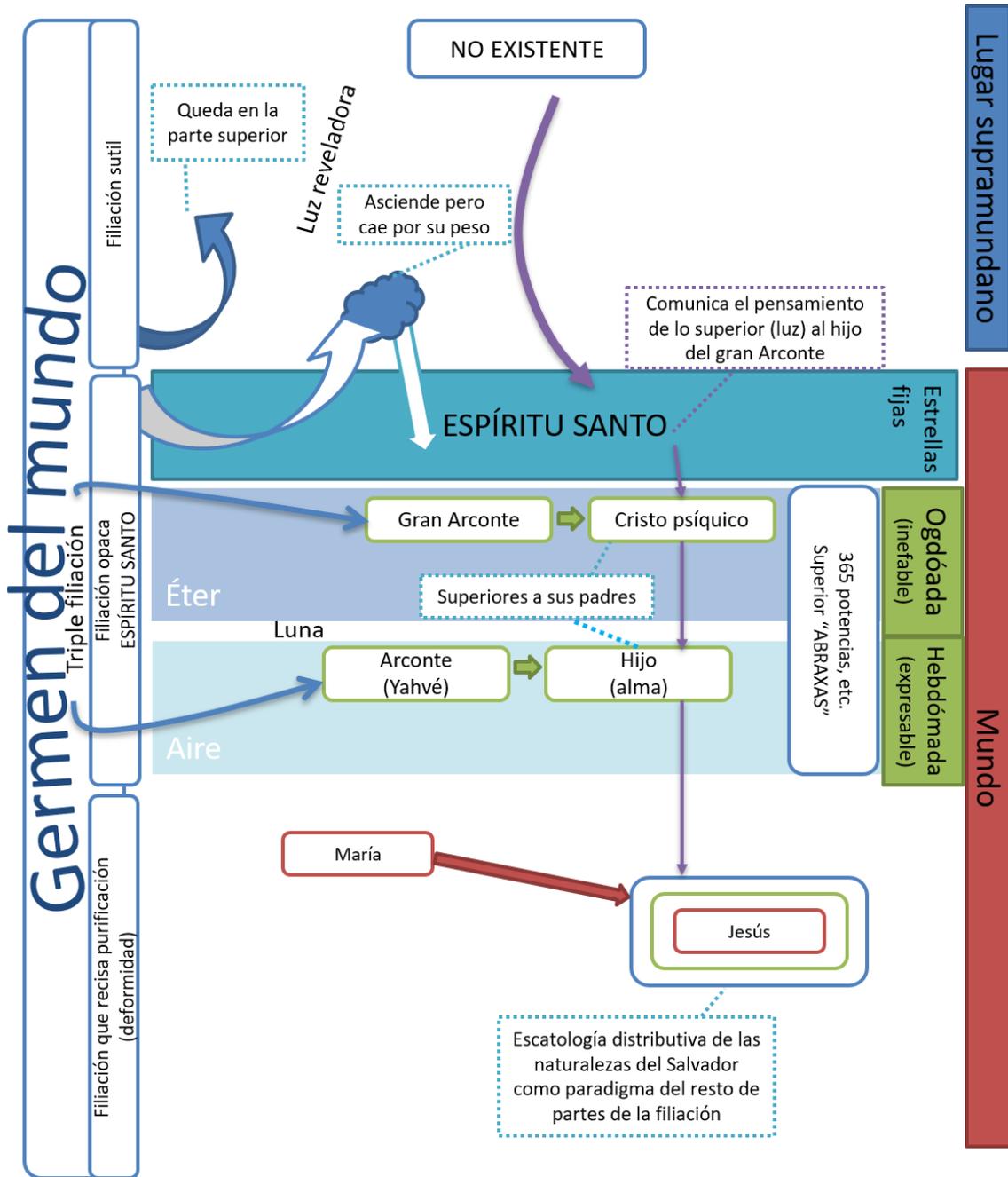
### Mito ofita:

Diagrama 21: *Eugnosto el bienaventurado* (NHC III 3; V 2)



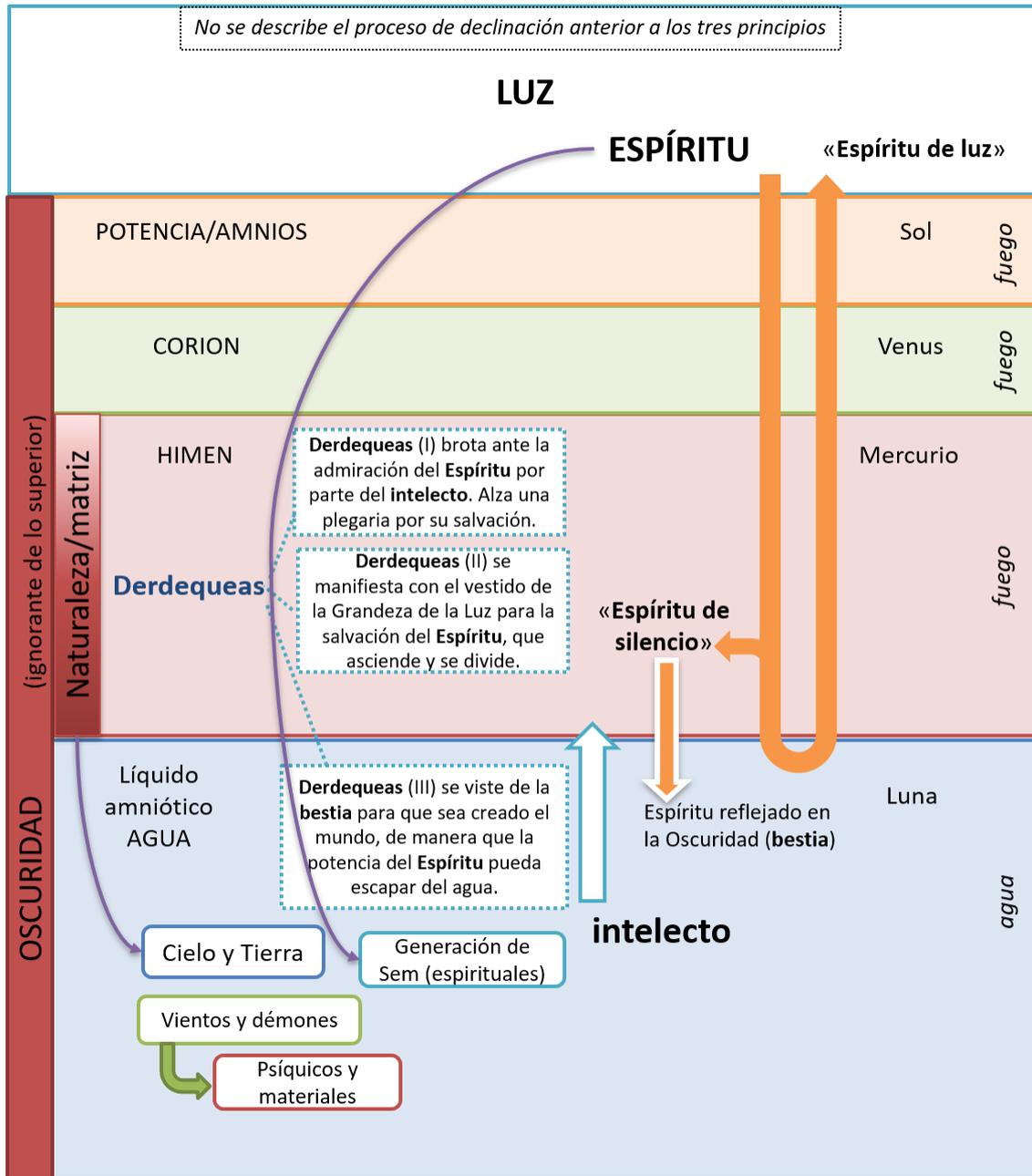
Sistema de tres principios:

Diagrama 22. Basilides en *Refutatio* 7.20-27



Sistema de tres principios:

Diagrama 23. Paráfrasis de Sem (NHC VII 1)



## ANEXOS

## ANEXO 2. DICCIONARIO

### AUTORES Y GRUPOS GNÓSTICOS

- Apeles            Discípulo de Marción. Fue rechazado por su maestro cuando abandonó el voto de castidad. Sus enseñanzas muestran un mayor sincretismo gnóstico que el sistema marcionita, rechazando el docetismo y el dualismo que caracteriza a éste. Por otro lado, extrema el rechazo al Antiguo Testamento.
- Arcónticos        Grupo gnóstico conocido solamente por Epifanio (*Pan.* 40), que rechaza prácticas como el bautismo o la eucaristía.
- Barbelognosis    Tradición gnóstica setiana caracterizada por la presencia del eón Barbeló, pareja andrógina de la divinidad superior presente en textos como *Apócrifo de Juan*, *Evangelio de los egipcios* o *Zostriano*.
- Basíledes        Autor activo en la zona del Delta de Egipto en época de Adriano (117-138). Tendría un hijo, Isidoro. Las noticias sobre su pensamiento no son homogéneas, siendo las fuentes principales Ireneo, Clemente y la *Refutatio*. Orígenes le atribuye un evangelio a su nombre, probablemente una versión del Evangelio de Lucas.
- Basilidianos     Seguidores de las enseñanzas de Basíledes. Algunas fuentes, como la *Refutatio*, les atribuyen prácticas libertinas.
- Borboritas       Grupo caracterizado por sus prácticas libertinas y sexuales según Epifanio (*Pan* 26), probablemente en Egipto a principios del s. IV. La cosmología asimilada a ellos es de tradición setiana.
- Cainitas          Grupo al que une una exégesis bíblica de reinterpretación de personajes tradicionalmente negativos, como Caín o Judas, quienes habrían tenido un papel importante en la revelación gnóstica. Se les atribuye la autoría del *Evangelio de Judas*, cuya información coincide con el homónimo conservado en el Códice Tchacos.
- Carpócrates      Autor de origen alejandrino, activo sobre el 140. Su enseñanza es platónica, sin que se le pueda adscribir a ninguna corriente gnóstica, aunque se basa en una exégesis del Nuevo Testamento. Considera a Jesús completamente humano.

## ANEXOS

- Cataesquinetanos Seguidores de un tal Esquines, integrados en los catafrigios, que consideran a Cristo como Padre e Hijo a la vez.
- Catafrigios Grupo que integra a cataesquinetanos y cataproclanos. Según ellos, el Espíritu Santo estaría en los apóstoles, pero no el Paráclito, y el Espíritu Santo habría revelado más cosas a Montano que al propio Cristo. (véase *montanismo*)
- Cataproclanos Grupo integrado en los catafrigios, seguidores de un tal Proclo.
- Cerdón Maestro de Marción. Diferencia entre dos dioses, del Antiguo y del Nuevo Testamento, y acepta sólo la autoridad del Evangelio de Lucas.
- Cerinto Autor afín a los ebionitas, defensor de prácticas judías como la circuncisión. Probablemente del siglo I o II, en la zona de Alejandría y Siria. Considera a Jesús como hijo carnal de José y María y la imagen del dios judío, inferior, es más positiva que en otros sistemas.
- Colarbaso Nombre de un discípulo relacionado del valentiniano Marcos. Seguiría la tradición valentiniana, pero su existencia es dudosa.
- Cuartodecimanos El Pseudo-Tertuliano menciona como líder suyo a Blasto. Celebran la pascua de acuerdo con la tradición mosaica el decimocuarto día del mes.
- Docetas Grupo descrito en la *Refutatio* cuya cristología, a pesar de su nombre, no es doceta. Presenta similitudes con el sistema basilidiano de la *Refutatio* y la triacóntada valentiniana.
- Docetismo Doctrina que separa las naturalezas del Cristo espiritual y el cuerpo material del que se reviste, el de Jesús. En las fuentes gnósticas esta separación supone el abandono del cuerpo por Cristo en la crucifixión, negando así su sufrimiento, con varias versiones acerca del tipo de encarnación sucedida en el bautismo en el Jordán.
- Dositeo Autor samaritano contemporáneo de Simón Mago (s. I). Sitúa a Set como depositario de una tradición adámica interrumpida y se declararían Cristo a sí mismo.
- Ebionitas Grupo cristiano ascético muy cercano al judaísmo. Practican la circuncisión y el consumo de pan sin levadura, dando mucho valor a la Ley. Las fuentes mencionan dos tipos de cristología ebionita: 1) completamente humana, Jesús sería hijo de María y José; 2) Jesús hijo de la virgen María y Dios.

## DICCIONARIO

- Epifanes            Hijo de Carpócrates y Alejandra, desconocida en las fuentes, muerto a los 17 años. Su enseñanza se acerca a la tradición valentiniana. Se le atribuye una obra no conservada, *La Justicia*.
- Florino            Procedente de Asia Menor, probablemente de Esmirna, donde había sido discípulo de Policarpo. Presbítero de la Iglesia de Roma. No se conocen detalles de sus enseñanzas, aunque los heresiólogos le integran entre los gnósticos valentinianos.
- Gnostikoi           Término que aparece con significados distintos según las fuentes:
- En Ireneo: respecto a los carpocratianos como considerándose a sí mismos “sabios”, y atribuyéndose a los “gnósticos de Barbeló”.
  - En *Refutatio*: la cosmología de los *gnostikoi* descrita cuenta con similitudes con la tradición valentiniana, como una preocupación acerca de la exégesis del alma y una posible referencia a la práctica de la cámara nupcial.
  - En Epifanio, *Panarion* 26: utiliza el término, entre otros, como borboritas, para referirse a grupos de prácticas libertinas y cosmología de tipo setiano.
- Helena            Prostituta de Tiro. Seguidora de Simón Mago, a la que él denomina su Pensamiento o *Ennoia*, asimilando las figuras cosmológicas superiores. La figura divina habría sufrido una continua degradación hacia la materia acabando encarnada en Helena.
- Heracleón        Autor valentiniano discípulo de Valentín. Escribió un *Comentario al Evangelio de Juan* del que sólo se conservan citas de Clemente de Alejandría en *Stromata*.
- Hermógenes      Autor presente en Siria en la segunda mitad del siglo II. Se basa en una exégesis del Nuevo Testamento, pero algunas de sus enseñanzas, como el origen material del alma, no permiten situarle dentro del fenómeno de la gnosis.
- Justino (gnóstico)    Se le atribuye el *Libro de Baruc* conservado en *Refutatio*. Su teología cercana a los ebionitas y a Taciano hace pensar en un origen sirio del documento. Se basa en una exégesis de la historia veterotestamentaria, reinterpretándola a modo de cosmología. Su terminología es básicamente judía.
- Luciano            Discípulo de Marción.
- Marcelina        Discípula de Carpócrates, se la sitúa en Roma a mediados del siglo II.

## ANEXOS

- Marción Naviero de Sínope, hijo de un obispo. Llegó a Roma sobre el 140, donde cuatro años después fue expulsado de su comunidad cristiana. Escribió las *Antítesis*, donde desarrolla su enseñanza basada en un dualismo entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento, que sería el predicado por Jesús. La cristología es puramente doceta: Jesús carece de materia corporal y es plenamente espiritual. Se le atribuye el primer canon neotestamentario, en el que incluía el Evangelio de Lucas y algunas cartas de Pablo (Gálatas, I y II Corintios, Romanos, I y II Tesalonicenses, Efesios, Colonenses, Filipenses y Filemón) con enmiendas.
- Marcionitas Seguidores de la doctrina de Marción. Se conocen los nombres de Apeles, Filomena, Luciano, Potito y Basilisco, Metrodoro, Syneros y Prepón.
- Marcos “el Mago”. Autor valentiniano. Se le sitúa en el Asia Proconsular y en el valle del Ródano. Hace una exégesis del Nuevo Testamento y se caracteriza por una asimilación de los eones valentinianos a números y sonidos del alfabeto griego.
- Menandro Discípulo de Simón Mago, originario de Samaria.
- Montanismo Movimiento cristiano del siglo II cercano a la doctrina de la gran Iglesia contemporánea a él, pero otorgándole un importante papel a la profecía, también caracterizado por su ascetismo. Liderado por el obispo Montano y las dos profetisas Priscila y Maximila, el movimiento se originó en Frigia (véase *catafrigios*).
- Monoimo el Árabe Autor cuyo sistema aparece descrito en la *Refutatio*, con semejanzas con el sistema ofítico, como los nombres de los dos primeros principios: Hombre perfecto e Hijo de Hombre (véase *Primer Hombre*).
- Naasenos Sistema relacionado con los ofitas en la *Refutatio*, aunque presenta diferencias especialmente en la cosmología. También ellos tienen una visión positiva de la serpiente.
- Nicolás (Antioqueno) Se le identifica con uno de los siete diáconos de Hechos 6:5-6. La tradición heresiológica le atribuye prácticas libertinas, como fornicación y consumo de carne sacrificial.
- Ofitas Sistema gnóstico caracterizado por una consideración positiva del papel de la serpiente del Paraíso, pues es la que concedió la *gnosis* a los seres humanos, permitiendo la reintegración en la divinidad. El plano

superior de la divinidad está dividido en una péntada, a diferencia del resto de sistemas gnósticos, que suelen dividirlo en una tríada, y el plano arcóntico está formado por siete arcontes con nombres concretos (véase *Diagrama ofítico*).

- Peratas Conocidos gracias a la *Refutatio* y de Orígenes. Su sistema se basa en una exégesis del Antiguo Testamento con referencias mitológicas de tradición griega. Dan a la serpiente importancia cosmológica y soteriológica. Su relación con el cristianismo es muy pequeña.
- Praxeas Autor de fines del siglo II y principios del III conocido sólo por Pseudo-Tertuliano. Acepta la concepción patripasiana de que Padre e Hijo son el mismo, y por lo tanto sufren ambos la crucifixión.
- Ptolomeo Autor valentiniano, discípulo de Valentín, situado sobre el 160 en Roma. Epifanio le atribuye una carta a una discípula (*Carta a Flora*). Sigue prácticas ascéticas. Se le atribuye la introducción de más eones a los treinta originales del Pleroma y la separación del eón caído (Sabiduría) de esa triacóntada perfecta.
- Satornilo (o Saturnino) Se le sitúa en Antioquía en la primera mitad del siglo II. Realiza una exégesis del Antiguo Testamento que distingue entre una deidad suprema y otra inferior asimilada a Yahvé. Aparece en ocasiones en relación con Basílides. Practica el ascetismo sexual y de consumo de carne.
- Secundo Autor valentiniano vinculado a la escuela de Ptolomeo.
- Setianismo Corriente gnóstica que, así como el valentinismo, incluye diferentes grupos y tradiciones. Está caracterizada por un platonismo muy intelectualizado, el uso de la teología negativa y de figuras del Antiguo Testamento. Algunos de los términos más extendidos en ella son Yaltabaot, Set, Espíritu Invisible, Barbeló, Autogénito o cuatro luminarias.
- Simonianos Seguidores de las enseñanzas de Simón Mago. Su sistema gnóstico tuvo su mayor desarrollo a principios del siglo II.
- Simón Mago Originario de Samaria (s. I). Se le atribuye la obra *Apophasis Megale*, donde desarrolla una exégesis del Antiguo Testamento dando valor muy negativo al Dios creador. Él se identificaría con la Potencia de Dios (superior) y Helena sería su pareja o Pensamiento. Es identificado en la tradición heresiológica como origen de todas las herejías.

## ANEXOS

- Sodomitas      Receptores de la revelación en textos como *Paráfrasis de Sem* y *Evangelio de los egipcios*; a pesar de la condena a Sodoma y Gomorra, estos habrían sido los lugares donde Set les transmitió la verdadera revelación.
- Taciano          Autor originario de Asiria, discípulo de Justino de Roma (segunda mitad del siglo II). Su práctica ascética radical fue el principal objeto de crítica por parte de los heresiólogos, ya que rechazaba el matrimonio y abogaba por el vegetarianismo. Su enseñanza se acerca a los valentinianos, según Ireneo. Se conserva solamente *Oratio ad Graecos*, aunque se le atribuyen otras obras como *Diatessaron*, *La perfección según el Salvador* y un libro de *Problemas* sobre las Escrituras.
- Teodoto          Discípulo de Valentín, de finales del siglo II o principios del III. Clemente de Alejandría conserva fragmentos de sus obras (*Excerpta ex Teodoto*).
- Teódoto Bizantino      Según él, Cristo era hijo del Espíritu Santo y la virgen María, pero sólo tendría naturaleza humana.
- Teódoto Banquero      Según él, Cristo es hijo del Espíritu Santo y la virgen María, pero sólo tendría naturaleza humana. Es inferior a Melquisedec, quien actúa por poderes divinos mientras Cristo lo hace por los mundanos.
- Valentín          Maestro cristiano nacido en Egipto, discípulo de Teudas (que lo sería a su vez de Pablo), probablemente formado en Alejandría. Llega a Roma antes del 140, donde permanece 14 años. Sobre el 160 viajaría a Chipre. Es considerado fundador de la tradición gnóstica valentiniana (véase *valentinismo*). Entre sus seguidores están Florino, Heracleón, Marcos, Ptolomeo y Teodoto. Su enseñanza se basa en la exégesis del alma y del Nuevo Testamento. Se conservan algunos fragmentos de sus obras y enseñanzas en Clemente, *Stromata* II-VI.
- Valentinismo      Corriente gnóstica cuyo fundador, según la tradición heresiológica, fue Valentín. Su doctrina se basa en una exégesis del Nuevo Testamento y una cosmología medioplatónica, en la que el Pleroma o plano superior de lo divino está formado por treinta eones o emisiones de la divinidad. Desarrolla ampliamente el mito del último de los eones, Sofía o Sabiduría. Un rito propio del valentinismo es el de la cámara nupcial.

TÉRMINOS GNÓSTICOS

- Abismo Denominación de la Divinidad trascendente o inefable gnóstica (véase *Prepadre*).
- Aborto Término de tradición valentiniana con el que se denomina al hijo de Sabiduría, identificado con el creador del mundo material o dios del Antiguo Testamento. Es fruto del deseo de su madre por acceder al Padre inefable, siendo concebido sin pareja masculina.
- Abraxas Divinidad del sistema basilidiano, según Ireneo (véase *Basíledes*). Es el primero de los arcontes o ángeles de su sistema, ya que la numerología del nombre es 365, el mismo número de arcontes intermedios en este sistema.
- Achamot Nombre de la Sabiduría inferior, mitad del eón caído que queda contaminada por el mundo material y situada finalmente en la Ogdóada, incapaz de reintegrarse en el Pleroma.
- Adamante Hombre divino, ser humano primordial y paradigmático de la creación humana posterior.
- Adamas Primer hombre creado, receptor de la realidad de las divinidades superiores en algunos textos de Nag Hammadi, como *Evangelio de los Egipcios* o *Tres estelas de Set*. Transmitió su conocimiento a su hijo Set, dando lugar a una tradición adámica de la que los gnósticos son herederos.
- Adán Primer hombre creado, obra del arconte o arcontes planetarios, pero recibe el soplo o chispa divina, completándolo y haciéndole perfecto.
- Adoneo Nombre de uno de los siete arcontes psíquicos asimilados a los cielos planetarios. En ocasiones, es otro nombre del arconte Sabaot.
- Afredón Aspecto de la profundidad de la Luz, donde está el Unigénito tripotente en textos como *Zostriano* y *Alógenes*.
- Alma *psiché*; en la tradición valentiniana difiere de *pneuma* o espíritu. Es la parte imperfecta que recubre la chispa divina que caracteriza al gnóstico, a veces con la capacidad de alcanzar una salvación imperfecta. Es la parte divina de los cristianos no gnósticos (véase *psíquicos*).
- Alógenes “Extranjero”, referido a los pneumáticos en este mundo, ya que su naturaleza pertenece al plano divino. Aparece profusamente en las fuentes de la corriente setiana. También comparece en los *Hechos de Tomás* y se usa en el área siria. Tiene su base en Salmo 137.4 y Hebreos

## ANEXOS

- 11.13. El término da título a dos textos coptos: *Alógenes*, NHC XI 3 y CT 4.
- Andrógino Carácter masculino-femenino de muchas figuras pleromáticas. Muestra de la perfección de lo divino. Es también la situación del ser humano primordial, previa separación de ambos sexos.
- Ángeles Término para denominar a los arcontes del plano intermedio o a los ayudantes de figuras pleromáticas. Entre los valentinianos, el espíritu del gnóstico posee una pareja angélica correspondiente en el Pleroma, a la que debe unirse para su salvación.
- Apófasis Descripción de la divinidad mediante la teología negativa.
- Apolytrosis Descripción del ascenso del iniciado y su encuentro con los arcontes, presente en las fuentes valentinianas (véase *redención*).
- Arconte Divinidad o figura del plano intermedio de la cosmovisión gnóstica, normalmente asimilado a los cielos planetarios, sus respectivos gobernantes o ángeles. Goza de unas cualidades más o menos negativas en función de la exégesis gnóstica, pero en general se caracteriza por su ignorancia de la divinidad superior.
- Gran Arconte: Nombre del primer ser generado fuera del plano divino superior (véase *aborto*), líder de los cielos planetarios y asimilado normalmente con Yahvé en los textos gnósticos (véase *Yaltabaot*).
- Ariel Otro nombre del Gran Arconte. También tercer arconte del viento en el tratado perático de la *Refutatio* (véase *peratas*).
- Armedón o Harmedón. Término relacionado con el Primer Principio (véase *Prepadre*) o con el eón Barbeló como su epíteto o ayudante.
- Armozel o Harmozel. Una de las cuatro luminarias del eón Autoengendrado de los sistemas setianos, junto con Daveité, Oroiel y Elelet (véase *luminaria*).
- Astafeo Nombre de uno de los siete arcontes psíquicos asimilados a los cielos planetarios.
- Autogénito Autoengendrado o “engendrado espontáneamente”. Tercer eón de Barbeló junto con Oculto y Protomanifestado. Tercera figura divina de algunos textos setianos de la tradición del *Apócrifo de Juan*, tomando la forma del Logos pronunciado, Cristo o el Hijo respecto al Espíritu Invisible y Barbeló. Le rodean las cuatro luminarias.
- Autrunio Revelador celeste que ayuda al alma del iniciado en su ascenso hacia la divinidad en *Zostriano*.

## DICCIONARIO

- Auxiliadores** Figuras pleromáticas que asisten al gnóstico en su ascenso hacia la divinidad superior. Entre ellos, Autrunio, Youel.
- Barbeló** Primera emanación del Padre trascendente, también denominada su Pensamiento como la primera que conoce al Padre. Se la describe como andrógina, forma parte de la tríada primordial formada por el Espíritu invisible-Barbeló-Unigénito de los relatos cosmológicos de tradición setiana. Es fuente del resto de eones, imagen del Padre. De ella emanan sus tres potencias: Oculto, Protomanifestado y Autogénito.
- Báthos** o Bythos. Nombre del Padre en su siguiente estado tras el reposo, es el estado de deseo de la autogeneración preinteligible.
- Bautismo** Rito iniciático del perdón de los pecados y adquisición de la salvación. En las fuentes gnósticas se aprecia una diferenciación entre un tipo de “bautismo imperfecto” propio de los cristianos de la gran Iglesia y un “bautismo perfecto”, practicado solamente por los iniciados gnósticos que proporciona la salvación espiritual.
- Caída** o *lapso*. Generalmente aplicado al proceso de descenso del eón Sabiduría fuera del Pleroma, fruto de su deseo de conocimiento del Padre.
- Cámara nupcial** Rito característico de la corriente valentiniana en que se produce la unión del espíritu (femenino) del iniciado con su ángel pleromático (masculino), asegurando su salvación.  
En ocasiones el Pleroma es denominado como *cámara nupcial*.
- Carnal** Término para referirse a aquellas personas cuya naturaleza carece de rastro divino. (véase *material*)
- Caulacau** En el sistema basilidiano de Ireneo es el nombre secreto de Jesús en su ascenso junto al Padre ingénito para no ser reconocido por los arcontes.
- Chispa** (semilla, centella divina) Componente divino inserto en la generación gnóstica, heredera del conocimiento superior. Debe ser reintegrada en la divinidad primordial una vez abandone el cuerpo material (en la tradición valentiniana, *espíritu*) (véase *soplo*).
- Cielo** Parte intermedia del cosmos gnóstico, cielos planetarios donde se encuentran los arcontes (véase *planetas*).
- Cinco Sellos** Expresión vinculada al bautismo presente en algunos textos de tradición setiana en referencia a la consecución de los “Cinco Sellos” que garantizan la salvación definitiva del iniciado (véase *coronación, unción, sello, investidura*).

- Consustancialidad Característica de algunas figuras superiores que comparten la naturaleza del Padre inefable.
- Conyugios o *sicigías*. Parejas de eones típicas de los sistemas valentinianos que van produciendo otros eones. La perfección del Pleroma mediante la ordenación en parejas supone el paradigma del resto de la naturaleza espiritual, por lo que es la falta de pareja la que inicia el mito gnóstico de caída de Sabiduría y la emisión del eón Salvador para completarla, así como el objetivo del valentiniano de unir espíritu y ángel pleromático.
- Coronación En la tradición setiana, el iniciado que experimenta el ascenso de revelación y salvífico hasta el Espíritu invisible es bautizado una serie de veces, ungido, investido y coronado en luz (véase *Cinco Sellos*).
- Crisma o *unción*. Ungüento aplicado al iniciado tras el bautismo.
- Cristo (pleromático) Eón pleromático emitido por el resto de eones con la finalidad de iniciar el proceso de reintegración del componente divino caído en el mundo material a su origen en el Padre. Según la interpretación más o menos doceta de cada exégesis gnóstica, adquiere el cuerpo de Jesús o una apariencia material en su descenso al mundo.
- Daveité Una de las cuatro luminarias del eón Autoengendrado de los sistemas setianos, junto con Oroiel, Armozel y Elelet (véase *luminaria*). También llamada David.
- Década Conjunto de diez eones emitidos por la pareja de eones Logos-Vida en el Pleroma valentiniano.
- Deficiencia Término normalmente vinculado al eón Sabiduría. Es el acto por el que ésta desea al Padre trascendente e inicia el proceso de degradación divina hasta la creación de la materia (véase *caída*).
- Demiurgo Término del platonismo adquirido por los gnósticos para definir al arconte creador del mundo, normalmente identificado con Yahvé (véase *Yaltabaot*).
- Derdequeas Nombre del eón Salvador en *Paráfrasis de Sem*, que desciende desde la Luz (Padre) hasta el mundo material recubriéndose de la naturaleza.
- Descenso Viaje desde el Padre inefable del eón Salvador/Cristo hasta el mundo material, atravesando eones del plano divino y cielos planetarios. También denomina el regreso del iniciado que ha alcanzado el conocimiento de la divinidad mediante un rito contemplativo (véase *investidura, cámara nupcial*).

## DICCIONARIO

- Desvestirse** Acto del espíritu en su ascenso hacia la divinidad primordial al abandonar la carne en el mundo material. En los sistemas con tres naturalezas, el iniciado también se desviste del alma al atravesar los cielos planetarios (véase *investidura*).
- Diagrama ofítico** Ilustración conocida por Celso en el s. I que representa el sistema cosmológico de un grupo de cristianos. Orígenes lo atribuye a los ofitas.
- Dodécada** Conjunto de doce eones emitidos por la pareja de eones Hombre-Iglesia en el Pleroma valentiniano. El último de ellos es Sabiduría.
- Ebriedad** Estado de aquellos que no han comprendido la verdad revelada por Cristo y se encuentran “ebrios” del mundo material, que los atrapa y engaña. Suele describir a los cristianos no gnósticos (véase *psíquicos*).
- Economía** o Dispensación. Proporciona el cuerpo tangible de Cristo según el sistema de Ptolomeo transmitido por Ireneo. No es un cuerpo material, sino semejante a él.  
Término con que se denomina el plan salvífico o providencia divina, organización de los planos material y espiritual que dará lugar al proceso soteriológico de reintegración del componente divino atrapado en la materia y la destrucción de esta de acuerdo con el deseo de la divinidad.
- Efesec** Figura ayudante, reveladora en *Zostriano* en el ascenso hacia la divinidad trascendente.
- Egipto** En el *Himno de la perla* y algunos relatos de la *Refutatio* (véase *naasenos*), el nombre representa al mundo material al que desciende la semilla divina.
- Elelet** Cuarta luminaria del eón Autoengendrado de los sistemas setianos, junto con Daveité, Oroiel y Armozel (véase *luminaria*), emisora de Sabiduría.
- Eloeo** Uno de los arcontes producidos por el arconte principal o Yaltabaot (véase *arconte*).
- Emanación** o Emisión; *probalésthai* y *probolé* en Ireneo. Términos que definen el proceso de creación trascendental de la divinidad gnóstica del resto de eones que la acompañan y completan el espacio superior o Pleroma. Aparecen especialmente en los sistemas valentinianos, pero son rechazados por ejemplo por Basíides, que la sustituye por *katabolé* (deposición) y en general por la ortodoxia, partidaria de la creación *ex nihilo*.

## ANEXOS

Enéada	Lugar donde queda Sabiduría inferior a espera de la finalización del proceso de salvación de toda la creación en algunas fuentes gnósticas (véase <i>Ogdóada</i> ).
Ennoia	o <i>Sigé</i> (Silencio). Pensamiento o intención paterna en sí misma, primera emisión del Dios invisible a modo de paredro.
Eón	Término usado habitualmente para denominar a las hipóstasis, emanaciones o figuras del ámbito divino superior en las fuentes gnósticas. Se diferencian de los arcontes o potencias del ámbito cósmico (véase <i>Pleroma</i> ).
Error	o Deficiencia. Momento de deseo o pasión del eón Sabiduría en que aspira a unirse con el Padre, causando su descenso (véase <i>caída</i> ).
Esclavo	Término con que se describe a aquellos que no han alcanzado la <i>gnosis</i> o revelación gnóstica. Aparece especialmente en fuentes de la corriente valentiniana.
Espíritu	( <i>pneuma</i> ) Componente perfecto de los espirituales consubstancial a la divinidad superior (véase <i>chispa, soplo, ángeles</i> ). Término corriente en la tradición setiana para denominar a la divinidad superior, seguido de adjetivos propios de la teología negativa como <i>inengendrado</i> o <i>invisible</i> .
Espíritu remedador	Componente negativo del ser humano creado por los arcontes a imitación del espíritu consubstancial al primer principio con la intención de corromper al alma.
Espíritu Santo	En las fuentes gnósticas aparece de formas diversas: como la segunda hipóstasis divina, femenina; como nombre del eón Sabiduría; o como intelecto que desciende sobre Jesús en el bautismo.
Espirituales	<i>pneumáticos</i> . Cristianos cuya naturaleza pertenece al plano superior, consubstanciales con la divinidad última y superior a la naturaleza psíquica o del alma presente en el resto de cristianos (véase <i>gnósticos, raza, generación</i> ).
Estrellas	Término usado en ocasiones en sentido negativo como figuras del plano inferior al divino, al mismo nivel que arcontes o ángeles. Estrellas fijas. Lugar identificado con la <i>Ogdóada</i> o lugar superior a los siete cielos planetarios.
Eugnosto	Revelador de enseñanza esotérica en el texto <i>Eugnosto el bienaventurado</i> .
Fainops	Nombre del creador de la materia o Demiurgo en <i>Hipsifrone</i> .

## DICCIONARIO

- Feminidad Cualidad débil del elemento psíquico, imperfección, impureza o locura (por ejemplo, de Sabiduría). También como potencialmente salvado al hacerse masculina (véase *deficiencia*).
- Gabriel Servidor de la luminaria Oroiel.
- Gamaliel Servidor de la luminaria Armozel.
- Generación “sin rey”, “no dominada”, etc. Término presente en la corriente setiana para referirse a los gnósticos, cuyo conocimiento de la revelación de la divinidad superior sería fruto de la herencia de la figura bíblica Set. (véase *raza espiritual*)
- Gnosis Conocimiento en sí mismo, saber directo e inmediato. Es el conocimiento de la verdad revelada sobre la divinidad superior alcanzado personalmente por el iniciado gnóstico, quien la experimenta mediante los ritos.
- Gracia Potencia del Autoengendrado, relacionada con la luminaria Armozel en algunos textos setianos.  
o Silencio. Pareja del Padre en algunos sistemas de la corriente valentiniana como el marcosiano o el de Ptolomeo en Ireneo.
- Hebdómada Lugar de los siete cielos planetarios, donde se encuentran los arcontes psíquicos, situada entre la Ogdóada y el mundo material.
- Herejía De *hairéo/hairéomai*, encierra el significado de “opción”, “elección”, “modo de vida”, “corriente” o “escuela filosófica”. Los heresiólogos denominaron así a los grupos gnósticos; en las fuentes gnósticas aparece raramente y aplicado a otros grupos gnósticos.
- Hijo Intelecto, segunda emisión del Padre superior después de Pensamiento o Silencio. En relación con el platonismo de los siglos II y III, tiene dos momentos con respecto al Padre: vuelto hacia él es Intelecto distinto, inarticulado (Nombre de los nombres del Padre); vuelto hacia sí mismo es múltiple y articulado (véase *Todo*). Su función como revelador del Padre a los eones y el resto de sustancia espiritual, los gnósticos, es el límite comprensible del Padre que no puede ser superado.
- Hipóstasis Formas emanadas de la divinidad superior no estrictamente consubstanciales a ella, pero que forman parte de las realidades pleromáticas o más elevadas de la cosmología gnóstica.
- Hipsifrone Nombre de un personaje femenino protagonista del tratado homónimo. Presenta características propias de la Sofía inferior valentiniana u otros

## ANEXOS

- personajes femeninos caídos bajo influencia de los poderes cósmicos (véase *Norea*, *Sofía Achamot*).
- Hombre (eón) Eón de la segunda Tétrada valentiniana, Pareja del eón Iglesia. Ambos producen la Dodécada.
- H. Primordial u H. perfecto. Puede referirse a Jesús el Cristo, o al hombre andrógino de la tradición valentiniana previa separación de los sexos por el demiurgo. En la tradición setiana, *Adamas*.
- Primer H. Nombre de la divinidad superior en el sistema pentádico ofítico (véase *ofitas*, *sistema ofítico*, *primera mujer*, *segunda mujer*).
- Segundo H. o Hijo del Hombre. Nombre del tercer eón o Hijo en el sistema ofítico.
- Tercer H. Nombre del eón Cristo o Salvador del sistema ofítico.
- Hystera Útero o Matriz, término con el que designaban grupos como los cainitas al Creador o, en textos como *Paráfrasis de Sem*, a la naturaleza material.
- Iaó Arconte planetario descendiente del gran arconte en textos como *Sobre el Origen del mundo* y figura divina pleromática en los *Libros de Ieu*.
- Iglesia (eón) Eón de la segunda tétrada del sistema ptolemaico, pareja del eón Hombre, que junto con él da lugar a la Dodécada.
- Ignorancia Característica principal de la naturaleza psíquica o intermedia de los sistemas gnósticos, en concreto del arconte o Demiurgo, respecto de las realidades divinas superiores. Les diferencia del conocimiento o *gnosis* que poseen los espirituales.
- Incorruptibilidad Nombre de un eón emitido por Barbeló en algunos sistemas setianos.  
Característica de los seres espirituales en contraste con la materia.
- Inefable Adeptivo aplicado a la divinidad superior en sus descripciones mediante teología negativa debido a su total trascendentalidad. Otros corrientes son *innominable*, *incomprensible*, *inaccesible* o *incognoscible*.
- Intelecto o *nous* en grecocopto. Forma o hipóstasis divina relacionada con el eón Hijo o el Unigénito en su proceso de conocimiento de la divinidad paterna.  
Es también la parte del ser humano capaz de guiar al alma hacia la salvación en algunos textos como *Tratado sobre la resurrección* o *Paráfrasis de Sem*, relacionado con el espíritu.

## DICCIONARIO

- Investidura** Experiencia extática del iniciado gnóstico descrita en algunas fuentes setianas por las que éste se desprende de las capas material y psíquica que recubren a su espíritu o semilla y se *inviste* finalmente en la luz, conocimiento o *gnosis* del primer principio (véase *vestido*).
- Lapso** Término aplicado al error o caída del eón Sabiduría o del alma como parte espiritual en el mundo material (véase *caída*).
- Límite** Eón característico de los sistemas valentinianos emitido para separar las realidades espirituales, el Pleroma el Padre, de los cielos planetarios y sus arcontes (véase *velo*).
- Logos** Eón que representa lo comunicable de la divinidad superior en su trascendencia, normalmente a través de la acción del Unigénito. Encarnación de la divinidad en Cristo.  
Eón pareja del eón Vida en los sistemas valentinianos, juntos dan lugar a la Década.  
Nombre del eón que toma el lugar de Sabiduría en *Tratado tripartito*, dividiéndose igualmente en Logos inferior y superior.
- Luminaria** Asistentes del eón Autoengendrado característicos de los sistemas setianos. Suelen aparecer con los nombres de Armozel, Oroiel, Daveité y Elelet o sus derivados.
- Luz** Referente a la revelación gnóstica en el mundo.  
Nombre de la divinidad superior.  
Parte divina encerrada en el mundo material (véase *chispa*).
- Madre** Pareja del Padre o divinidad superior, denominada así especialmente en la tradición valentiniana. También llamada Intención (*Enthymesis*) o Pensamiento paterno (*Énnoia*) en otras corrientes o fuentes gnósticas.  
Se atribuye a la Sabiduría superior en tanto que Madre de los espirituales atrapados en la materia y a la Sabiduría inferior en tanto que Madre de los arcontes.
- Marsanes** Nombre del protagonista del tratado homónimo en NHC X.
- Masculinidad** Característica de algunas figuras pleromáticas y del espíritu presente en los individuos gnósticos. Sinónimo de perfección divina.
- Materia** Sustancia crasa con la que está hecho el mundo y el cuerpo humano, menospreciada en todo el gnosticismo como un vestido o recipiente que contiene al alma y al espíritu. La materia está condenada a corromperse y desaparecer.

## ANEXOS

- Materiales**     carnales o *hílicos*. Personas cuya naturaleza carece de cualquier componente divino, incapaces de alcanzar ningún tipo de salvación. Se encuentran por debajo de psíquicos y espirituales.
- Matriz**        Nombre entregado a la naturaleza o mundo material como hogar de la creación y generadora de materia.
- Mediedad**     Región fuera del mundo material y del espiritual, intermedio, descrito en fuentes valentinianas e identificado con la Ogdóada. Es temido por entenderse como un “limbo” en el que el cristiano quedaría atrapado de no completar los ritos iniciáticos antes de la muerte.
- Melquisedec**   Nombre del revelador de la enseñanza gnóstica en algunos textos de tradición setiana y del texto homónimo en NHC IX. Aparece como el eón Salvador descendido antes de su manifestación en Jesús. Algunos grupos gnósticos le darían más importancia en su función salvífica que a Jesús según fuentes heresiológicas.
- Metempsychōsis**    Término griego para designar la transmigración de las almas, doctrina presente en algunas noticias de grupos gnósticos como los simonianos, los docetas de la *Refutatio* o en *Pistis Sofía*.
- Misterio**        Práctica esotérica referida a los ritos de los cristianos y su significado interno, salvífico, purificador, etc.
- Mónada**         Divinidad superior a los treinta eones del Pleroma y origen de éstos en algunos sistemas gnósticos valentinianos.
- Mujer (eón)**     Primera M.   Nombre de la pareja de la divinidad superior en el sistema pentádico ofítico. (véase *ofitas*, *sistema ofítico*, *primer hombre*, *segundo hombre*, *tercer hombre*)  
Segunda M.   Nombre de Prúnicos o el eón Sabiduría en el sistema pentádico ofítico.
- Nebro**          Nombre de Yaltabaot en el *Evangelio de Judas*.
- Nebruel**        Ángel acompañante del Demiurgo en algunos textos de tradición setiana (véase *Nebro*).
- Niño**           Figura asistente de la revelación a los iniciados gnósticos, muchas veces referido al propio Jesús.
- Norea**          Hija de Adán y Eva, pareja de Set y con él heredera del conocimiento de las realidades superiores en la tradición cristiana gnóstica. En *Pensamiento de Norea* aparece asimilada a otras figuras femeninas gnósticas como Sabiduría.

## DICCIONARIO

- Nube** Término usado en algunos textos de tradición setiana en que la trascendentalidad de las figuras divinas impide el uso de términos más concretos. Suele referirse a los distintos planos en sentido ascensional desde el mundo material al divino.
- Oculto** Una de las tres hipóstasis de Barbeló en la tradición setiana, la más cercana al Padre o divinidad superior.
- Ogdóada** Región situada entre la Hebdomada y el Pleroma que queda establecido como hogar de la Sabiduría inferior hasta su completa reintegración en el futuro.
- Oreo** Nombre de uno de los arcontes creados por el demiurgo o arconte principal.
- Oroiél** u *Oriael*; *Oriel*; *Oroiael*. Una de las cuatro luminarias del eón Autoengendrado de los sistemas setianos, junto con Daveité, Armozel y Elelet (véase *luminaria*)
- Padre** Término usado para denominar al Dios trascendente gnóstico, superior al Demiurgo. Se le llama también Prepadre, en tanto él mismo no tiene padre, Principio o “Preprincipio” por ser el primero, Uno en su sentido numérico, inengendrado, inmortal, innominable en el lenguaje de la teología negativa y Potencia como posibilidad en sí.  
También referido al dios del Antiguo Testamento o Demiurgo en algunas ocasiones.
- Péntada (pleromática)** División de las figuras divinas superiores en cinco, característica del sistema ofítico de Ireneo. Está formada por tres figuras masculinas (Primer, Segundo y Tercer Hombre) y por dos femeninas (Primera y Segunda Mujer).
- Perla** Objeto referido a la parábola de Mt 7:6 como la revelación transmitida a quien no va a aprovecharla y metáfora del elemento divino dentro del iniciado gnóstico, como por ejemplo en el *Himno de la Perla*.
- Pistis** o *fe*. Término que acompaña a Sabiduría o se refiere a la Sabiduría inferior.
- Planetas** Aparecen mencionados en los sistemas gnósticos en cuanto a la ordenación de los arcontes en los cielos planetarios.
- Pleroma** Manifestación de la divinidad trascendente así denominada sobre todo en fuentes de la corriente valentiniana. También Plenitud o Todo. Es de carácter emanativo gradual, produce parejas matrimoniales o andróginas

## ANEXOS

de elementos opuestos hasta el eón Sabiduría. Queda separado del resto de planos inferiores (véase *Ogdóada*, *Hebdómada*) por el eón Límite. Es denominado cámara nupcial en textos valentinianos de carácter ritual.

- Pneumáticos Cristianos espirituales, referido al *pneuma* o espíritu que poseerían en virtud del mayor conocimiento del resto de cristianos o psíquicos.
- Potencia Cualidad inserta en la naturaleza o en las figuras divinas superiores antes de su aplicación.  
Contenido divino en los seres humanos espirituales. (véase *semilla*)  
Término para designar a los arcontes.
- Prepadre Primer principio o *preprincipio* así denominado para insistir en su trascendencia; divinidad superior previa emanación de sus hipóstasis o del Pleroma (véase *Padre*).
- Procreación Acto generativo de más materia en el mundo contra la que se manifiestan algunas fuentes gnósticas. Contrasta con la *emanación* propia de los eones divinos.
- Pronoia (véase *Proténnoia*)
- Proténnoia o *sigé*. Primera emisión del primer principio, pensamiento o intención paterna en sí misma. Imagen o reflejo del Espíritu invisible en las fuentes setianas. Realiza tres descensos: 1. El Padre se da a conocer por el Todo a través de ella; 2. Desciende para la salvación de Sofía caída (*Ennoia*); 3. Desciende en Jesús en el momento de su bautismo (Salvador) (véase *Prúnicos*, *Espíritu Santo*, *Barbeló*, *Pronoia*).
- Protoarconte (véase *Arconte*, *Demiurgo*, *Yaltabaot*).
- Prudencia Eón asistente de la luminaria Elelet.  
Eón del sistema basilidiano.
- Prúnicos Sobrenombre de Sabiduría inferior, “impetuosa”, al iniciar su deseo. Las fuentes heresiológicas la relacionan con los ofitas y corrientes setianas (véase *Achamot*).
- Psicanodia Ascenso del alma por los diferentes cielos y planos divinos hasta alcanzar el primer principio y la iluminación por el dios superior.
- Psíquicos Cristianos no espirituales, no poseen el conocimiento de la divinidad superior. Nombre asimilado en las fuentes gnósticas de forma general a los cristianos de la gran Iglesia (véase *pneumáticos*).
- Querer (eón) Pareja de Vida Eterna en algunos sistemas setianos.

## DICCIONARIO

- Raguel Luminaria del eón Autoengendrado en algunos sistemas setianos (véase *Oriel, Daveité, Elelet*).
- Raíz Término aplicado comúnmente al primer principio.
- Rapto Ascenso protagonizado por un discípulo de Jesús o un individuo revelador (véase *Judas, Melquisedec*) en que descubre las realidades divinas superiores (véase *psicanodia*).
- Raza espiritual Conjunto de personas gnósticas en algunas fuentes de tradición setiana, mayoritariamente (véase *espirituales*).
- Redención o *apolýtrois*. Rito iniciático practicado entre los valentinianos en el que el iniciado adquiere la salvación representando el ascenso de su espíritu a través de los cielos planetarios hasta reintegrarse en el Pleroma.
- Reintegración Proceso por el que toda la sustancia espiritual o divina consubstancial al primer principio presente en el mundo material regresará a él.
- Reposo Estado final de salvación del gnóstico junto a la divinidad trascendental.
- Sabaot Arconte hijo de Yaltabaot. En fuentes como *Hipóstasis de los arcontes*, le sustituye como arconte principal.
- Sabiduría o Sofía. Último eón de las emanaciones del Pleroma que en los sistemas típicamente gnósticos queda dividida entre Sofía *Superior* e *Inferior*. Es su caída la que inicia el proceso de creación del mundo material y la prisión de parte del elemento divino superior en él.
- Saclas Nombre del Demiurgo en algunas fuentes (véase *Yaltabaot*).
- Salvador (eón) Es producido por el Todo o Pleroma para salvación del elemento espiritual atrapado en el mundo material en la tradición valentiniana. Ayuda a la reintegración de Sabiduría superior y establece a Sabiduría inferior en la Ogdóada en los sistemas valentinianos (véase *Derdequeas, Cristo*).  
Tercer descenso de Prónoia, identificado con Jesús de Nazaret tras su bautismo (Cristo) en la mayoría de las fuentes gnósticas.
- Samael Nombre del Demiurgo en algunas fuentes (véase *Yaltabaot*).
- Sello Término referido en las fuentes cristianas en el rito bautismal (véase *Cinco Sellos*).
- Sem Hijo de Noé, receptor de la revelación de las realidades superiores en textos como *Paráfrasis de Sem* y principio de la raza espiritual.

## ANEXOS

Semilla	(véase <i>chispa</i> ).
Serpiente	Figura del Génesis que en algunas fuentes gnósticas aparece con carácter positivo, siendo la que facilita la adquisición del conocimiento de la divinidad superior a Eva y Adán.
Set	Tercer hijo de Adán y Eva, plenamente espiritual, conocedor de las realidades superiores por las enseñanzas de su padre. Goza de gran importancia en las fuentes gnósticas en general y en la corriente setiana en particular como principio de la <i>generación de Set</i> (espirituales) y revelador de la verdad superior.
Sicigía	(véase <i>conyugios</i> ).
Silencio	Eón pareja del primer principio (véase <i>Proténnoia</i> ).
Simiente	(véase <i>semilla</i> ).
Simón de Cirene	Sustituye a Jesús en la cruz en algunas fuentes gnósticas como <i>Segundo tratado del gran Set</i> (NHC VII 2).
Sodoma	Hogar de la raza de los espirituales en algunos relatos gnósticos como <i>Paráfrasis de Sem</i> .
Soldas	Nombre de Jesús como cuerpo material sobre el que descenderá Derdequeas en el bautismo en el Jordán por Juan en <i>Paráfrasis de Sem</i> .
Soplo	Elemento divino (espíritu) insuflado en el cuerpo del Adamas o Adán creado por los arcontes por el propio Demiurgo o por Sabiduría a través de él.
Sueño	Estado de aquellos que no conocen la revelación gnóstica (véase <i>ebriedad</i> ).
Tétrada	Conjunto pleromático de cuatro eones típico de la corriente valentiniana. Habría una tétrada superior, inengendada, y otra inferior, engendada: 1) Padre-Madre-Hijo-Verdad; y 2) Logos-Vida-Hombre-Iglesia en fuentes como <i>Exposición valentiniana</i> . Junto con la Década y Dodécada forman el conjunto de los treinta eones del Pleroma.
Todo	Pleroma o Eones del Pleroma; Hijo vuelto hacia sí mismo, articulado, poseedor ya del conocimiento de la existencia del Padre y eventual generador del eón Salvador.
Trascendencia	Cualidad del primer principio que le hace inaccesible al iniciado gnóstico, sólo es cognoscible a través de un eón o hipóstasis inferior como el Hijo o Unigénito o Barbeló.

## DICCIONARIO

- Tríada (pleromática) División de las figuras divinas superiores de la mayoría de los sistemas gnósticos. Suele seguir un esquema Padre-Madre-Hijo, o con los términos Espíritu invisible-Barbeló-Unigénito en la tradición setiana.
- Trueno Término con que se denomina al eón Sabiduría en sus dos momentos (superior e inferior) a la vez. Destaca en el texto *Trueno, mente perfecta*.
- Túnica Envoltorio del iniciado gnóstico que irá retirando en su ascenso hacia el primer principio (véase *vestido*).  
de carne: Envoltorio que recubre a Adán y Eva en su descenso desde el Paraíso (Mercurio) por las tres esferas inferiores (Venus, Sol y Luna). Adquirirán luego el cuerpo material al llegar a la Tierra.
- Unción Práctica relacionada con el bautismo en que el iniciado es ungido con un óleo.
- Unigénito En los textos de tradición setiana mayoritariamente, nombre del tercer eón, producto de la unión del Primer Principio y Barbeló. Único capaz de volverse hacia el Padre y comprenderlo, por lo que los iniciados gnósticos sólo pueden acceder a la divinidad superior a través de él, nunca directamente.
- Uno Término para referirse al primer principio o dios superior gnóstico (véase *Padre*).
- Velo (véase *Límite*).
- Verdad Eón pareja del Hijo en la corriente valentiniana.
- Vestido Capas material y psíquica con que el espíritu del iniciado gnóstico está cubierto y de los que se va desprendiendo a medida que asciende hacia la divinidad trascendental (véase *investidura*).
- Vida (eón) Pareja del eón Logos en el sistema valentiniano.
- Voz Manifestación de la tríada pleromática, muchas veces ante el Demiurgo o los arcontes, demostrándoles su ignorancia de la existencia del plano divino superior.
- Yaltabaot Nombre del arconte principal en las fuentes setianas, hijo del eón caído o Sabiduría (véase *aborto*). Está asimilado normalmente a Yahvé, teniendo el papel de Demiurgo en la creación del ser humano y del mundo material, atrapando así al elemento espiritual (véase *ignorancia*). Crea seis, siete o doce arcontes para su asistencia, según qué fuente, a los que sitúa en los diferentes cielos planetarios.

## ANEXOS

Yobel	Uno de los cinco gobernantes del inframundo en <i>Evangelio de Judas</i> .
Youel	Figura asistente del iniciado gnóstico que revela la verdad sobre las realidades superiores en textos como <i>Zostriano</i> .
Zoé	Nombre de Sabiduría inferior en fuentes como <i>Hipóstasis de los arcontes</i> .
Zostriano	Revelador que experimenta un rapto o ascenso en el texto homónimo.

## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES DE TEXTOS COPTOS, GRIEGOS Y LATINOS

- Attridge, Harold W., ed. *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices*. Leiden: Brill, 1985.
- Banterle, Gabriele, ed., *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie*. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.
- Barns, John W. B., Gerald M. Browne y John. C. Shelton, eds. *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Leiden: Brill, 1981.
- Bermejo Rubio, Fernando. *El Evangelio de Judas. Introducción, traducción y notas*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Böhlig, Alexander, Frederik Wisse y Pahor Labib, eds. *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. Leiden: Brill.
- Brashler, J., & Parrott, Douglas M. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Leiden: Brill, 1979.
- Braun, René, ed. *Tertullien. Contre Marcion I-V*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- Chapot, Frédéric, ed. *Tertullien. Contre Hermogène*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- Emmel, Stephen, ed. *Nag Hammadi Codex III,5. The Dialoue of the Savior*. Leiden: Brill, 1984.
- Evans, Ernest. *Tertullian. Adversus Marcionem*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Fredouille, Jean-Claude, ed. *Tertullien. Contre les valentiniens. Tome I-II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- Hedrick, Charles W., ed. *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*. Leiden: Brill, 1990.
- Kasser, Rodolphe y Gregor Wurst. *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition*. Washington, D.C.: National Geographic Society, 2007.
- Layton, Bentley, ed. *Nag Hammadi Codex II,2-7 Together with XIII,2, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*. Leiden: Brill, 1989.
- Parrott, Douglas M., ed. *Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ*. Leiden: Brill, 1991.

## BIBLIOGRAFÍA

- Pearson, Birger A., ed. *Nag Hammadi Codex VII*. Leiden: Brill, 1996.
- Pearson, Birger A. y Soren Giversen, eds. *Nag Hammadi Codices IX and X*. Leiden: Brill, 1981.
- Robinson, James M., ed. *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices (Vols. IV)*. Leiden: Brill, 2000.
- Rousseau, Adelin y Louis Doutreleau, eds. *Contre les hérésies. Irénée de Lyon; Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau*. Paris: Du Cerf: Les Éditions du Cerf, 1965.
- Schenke, Hans-Martin, ed. *Das Phillippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3)*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Schmidt, Carl y Violet MacDermot. *Pistis Sophia*. Editado por R. McL. Wilson. Leiden: Brill, 1978.
- Schmidt, Carl y Violet MacDermot. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Editado por Carl Schmidt. Leiden: Brill, 1978.
- Sieber, John D., ed. *Nag Hammadi Codex VIII*. Leiden: Brill, 1991.
- Vicastillo, Salvador, ed. *Tertuliano. "Prescripciones" contra todas las herejías*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- Waldstein, Michael y Frederik Wisse, eds. *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden: Brill, 1995.

## TRADUCCIONES DE FUENTES

- Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Boadilla del Monte: Acento, 2003.
- Calvo Madrid, Teodoro y José M<sup>a</sup>. Ozaeta León, eds. *Agustín de Hipona. Obras completas de San Agustín XXXVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Funk, Wolf-Peter, Karen L. King, Marvin Meyer, Elaine H. Pagels, Birger A. Pearson, John C. Poirier, Michel Roberge, et al. *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer. New York: Harper Collins, 2007.
- García Bazán, Francisco. "El papiro gnóstico de Berlín 8502" en *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta, 2003, 249-278.
- . "Códice de Bruce" en *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta, 2003, 279-365.
- . *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos II. Pistis Sophia/Fe Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2003.
- . *El Evangelio de Judas*. Madrid: Trotta, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA

- Igal, Jesús. *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- Igal, Jesús, ed., *Plotino. Enéadas III-IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- Mahé, Jean-Pierre y John C. Poirier, eds. *Écrits gnostiques*. Québec: Gallimard, 2007.
- Marcovich, Miroslav, ed. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- Mayor, Domingo, ed. *Clemente de Alejandría. Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*. Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos, 1993.
- Montserrat Torrents, José, “Ireneo de Lyon. Contra las herejías (Libro I)” en *Los gnósticos I*, Editorial Gredos, Madrid, 2001, 77-250.
- . “Hipólito de Roma. Refutación de todas las herejías” en *Los gnósticos II*, Editorial Gredos, Madrid, 2005, 9-242.
- Nautin, Pierre. *Hippolyte Contre les hérésies. Fragment*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1949.
- Piñero, Antonio, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. 3 vols. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Trotta, 2009.
- Piñero, Antonio y Gonzalo del Cerro, eds. *Hechos Apócrifos de Los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- . *Hechos apócrifos de los apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Robinson, James M., ed. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill, 1996.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Actas de los mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- Ruiz Bueno, Daniel, ed. *Orígenes. Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Thelwall, Sydney, ed., “Appendix: Against All Heresies”, en Alexander Roberts y James Donaldson (eds.), *Ante Nicene Fathers Vol. III*. New York: C. Scribner’s Sons, 1918, 649-654.
- Williams, Frank, Einar Thomassen y Johannes van Oort, eds. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Leiden: Brill, 2009.

## BIBLIOGRAFÍA

- Annese, Andrea. "The Temple in the Gospel of Thomas. An Interpretive Perspective on Some Words Attributed to Jesus". En *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)*, editado por Adriana Destro y Mauro Pesce, 227-245. Brepols Publishers, 2017.
- . "The Sources of the Gospel of Thomas: Methodological Issues and the Case of the Pauline Epistles (With a Focus on Th 17:1 Cor 2:9)". *Annali di storia dell'esegesi* 35, 2 (2018): 323-350.
- Aragione, Gabriella y Enrico Norelli, eds. "Des évêques, des écoles et des hérétiques", en *Colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies"*. Genève, 13-14 Juin, 2008. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2011.
- Attridge, Harold W. y George W. MacRae. "The Gospel of Truth". En *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, editado por Harold W. Attridge, 55-122. Leiden: Brill, 1985.
- Ayres, Lewis. "Irenaeus vs. Valentinians". *Journal of Early Christian Studies* 23, 2 (2015): 153-187.
- Barns, John. "Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices: A Preliminary Report". En *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, editado por Martin Krause, 9-18. Leiden: Brill, 1975.
- Benko, Stephen. "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius". *Vigiliae Christianae* 21, 2 (1967): 103-119.
- Bianchi Bandinelli, Ranuccio, Mario Torelli y Juan Calatrava. *Etruria-Roma: El arte de la Antigüedad Clásica*. Akal Ediciones, 2000.
- Bianchi, Ugo, ed. *Le origini dello gnosticismo. Coloquio di Messina*. Leiden: Brill, 1967.
- Bonner, Campbell. "An Amulet of the Ophite Gnostics". *Hesperia Supplements* 8 (1949): 43-46.
- Bovon, François. "Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity". *Journal of Biblical Literature* 119, 4 (2000): 705-28.
- Brakke, David. "Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the Apocryphon of James". *Journal of Early Christian Studies* 7, 2 (2007): 187-218.
- . *The Gnostics*. London: Harvard University Press, 2010.
- Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Leiden: Brill, 1995.
- . "Can There Be Degrees of Docetism?" En *Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheiden, Reimund Bieringer, Jens

## BIBLIOGRAFÍA

- Schröter e Ines Jäger, 5–26. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Brisson, Luc. “Plotinus and the Magical Rites Practiced by the Gnostics”. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, editado por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus, 443–458. Leiden: Brill, 2013.
- Broek, Roelof van den. “Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second-Fourth Centuries)”. En *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, editado por Wouter J. Hanegraaff y Jeffrey J. Kripal, 1–22. Leiden: Brill, 2008.
- . *Gnostic Religion in Antiquity*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. “A Cult-Mystery in the ‘Gospel of Philip’”. *Journal of Biblical Literature* 99, 4 (1980): 569–81.
- . “An Interpretation of Logion 114 in ‘The Gospel of Thomas’”. *Novum Testamentum* 27, 3 (1985): 245–272.
- . “Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism”. *Journal of Early Christian Studies* 2, 1 (1994): 15–31.
- Buckley, Jorunn Jacobsen y Deirdre Joy Good. “Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip”. *Journal of Early Christian Studies* 5, 1 (1997): 1–19.
- Burns, Dylan M. *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- . “Apocalypses among Gnostics and Manichaeans”. En *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, editado por John J. Collins, 358–72. New York: Oxford, 2014.
- . “Apophatic Strategies in Allogenes (NHC XI 3)”. *The Harvard Theological Review* 103, 2 (2010): 161–179.
- . “Cosmic Eschatology and Christian Platonism in the Sethian Gnostic Apocalypses Marsanes, Zostrianos and Allogenes”. En *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, editado por Christoph Markschies y Johannes Van Oort, 169–190. Leuven: Peeters, 2013.
- . “‘The Garment Poured Its Entire Self over Me’: Christian Baptismal Traditions and the Origins of the Hymn of the Pearl”. En *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, editado por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus, 261–74. Leiden: Brill, 2013.
- . “Gnosis Undomesticated: Archon-Seduction, Demon Sex, and Sodomites in the Paraphrase of Shem (NHC VII, 1)”. *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 132–156.
- . “Judges of the Moon and Stars: More Material Shared between Zostrianos (NHC VIII,1) and the Untitled Work in the Bruce Codex”. En *The Embroidered Bible:*

## BIBLIOGRAFÍA

- Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, editado por Lorenzo DiTommaso, Matthias Henze y William Adler, 285–300. Leiden: Brill, 2017.
- Cameron, Averil. “The Violence of Orthodoxy”. En *Heresy and Identity in Late Antiquity*, editado por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin, 102–14. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- . “How to Read Heresiology.” *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, no. 3 (2003): 471.
- Carcopino, Jérôme. *De Pythagore aux apôtres*. Paris, 1956.
- Castelli, Elizabeth A. “The Author of the *Refutatio Omnium Haeresium* and the Attribution of the *De Universo* to Flavius Josephus”. En *Actes du Colloque international sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*, editado por Gabriela Aragione y Enrico Norelli, 219–31. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2008.
- Charron, Régine. “Livre sacré du grand Esprit invisible (NH III, 2; IV, 2)”. En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 511–570. Paris: Gallimard, 2007.
- Corrigan, Kevin. “Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?” En *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, editado por John D. Turner y Ruth Majercik, 141–177. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- Cosentino, Augusto. *Il battesimo gnostico: dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo*. Lionello Giordano, 2007.
- Crespo Losada, Manuel José. “Traducción y comentario filológico del ‘Tractatus Primus’ de Prisciliano de Ávila, intitulado ‘Liber Apologeticus’”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2009.
- Dahl, Nils A. “The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt” en *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, editado por M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Zwi Werblowsky, 689–712. Leiden: Brill, 1981.
- Davison, James E. “Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians”. *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 3, 4 (1983): 201–217.
- Dalgaard, Kaspar. “Multiple Melchizedeks in the Books of Jeu and Pistis Sophia”. *Henoch* 38, 1 (2016): 54–66.
- DeConick, April D. “The True Mysteries: Sacramentalism in the ‘Gospel of Philip’”. *Vigiliae Christianae* 55, 3 (2001): 225–61.
- . “The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions”. *Vigiliae Christianae* 57, 3 (2003): 307–42.
- . “Conceiving Spirits. The Mystery of Valentinian Sex”. En *Hidden Intercourse. Eros*

## BIBLIOGRAFÍA

- and Sexuality in the History of Western Esotericism*, editado por Wouter J. Hanegraaff y Jeffrey J. Kripal, 23–48. Leiden: Brill, 2008.
- . “The Mystery of Betrayal. What Does the Gospel of Judas Really Say?”. En *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, editado por Madeleine Scopello, 239–264. Leiden: Brill, 2008.
- . “Early Christian Mysticism”. En *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, editado por Glenn Alexander Magee, 69–79. New York: Cambridge University Press, 2016.
- . “Soul Flights: Cognitive Ratcheting and the Problem of Comparison”. *Aries* 17, 1 (2017): 81–118.
- DeConick, April D., ed. *Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*. Leiden: Brill, 2009.
- Denzey Lewis, Nicola y Justine Ariel Blount. “Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices”. *Journal of Biblical Literature* 133, 2 (2014): 399–419.
- Denzey Lewis, Nicola. “Apolytrosis as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second-Century Marcosian Valentinianism”. *Journal of Early Christian Studies* 17, 4 (2009): 525–561.
- . “Ways Out II: Baptism and Cosmic Freedom: A New Genesis”. En *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies*, 145–163. Leiden: Brill, 2013.
- . “The Problem of Bad Baptisms: Unclean Spirits, Exorcism, and the Unseen in Second-Century Christian Practice”. En *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, editado por Nicola Denzey Lewis, E. Iricinschi y Lance Jenott, 187–203. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Dodds, Eric Robertson. *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Cristiandad, 1975.
- Doresse, Jean. “Trois livres gnostiques inédits: Évangile des égyptiens, Épître d’Eugnoste, Sagesse de Jésus Christ”. *Vigiliae Christianae* 2 (1948): 137–143.
- Dörrie, Heinrich. “Formula Analogiae: An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism”. En *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, editado por H. J. Blumenthal y R. A. Markus, 33–49. Londres: Variorum Publications LTD, 1981.
- Dubois, Jean-Daniel. “Apocalypse de Pierre”. En *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1143–1166. Québec: Gallimard, 2007.

## BIBLIOGRAFÍA

- . “Gnose, Dualisme et Les Textes de Nag-Hammadi”. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*. Vol. editado por Fabienne Jourdan y Anca Vasiliu (2015): 351–370.
- . “Le docétisme des christologies gnostiques revisité”. *New Testament Studies* 63 (2017): 279–304.
- . “Basilides and the Basilidians”. En *The Gnostic World*, editado por G. W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen y Jay Johnston, 156–161. Routledge, 2018.
- Dubois, Jean-Daniel y Flavia Ruani. “Interprétation d’une formule barbare chez les gnostiques valentiniens d’après le ‘Contre les hérésies’ d’Irénee, I, 21,3”. En *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, editado por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner, 39–60. Leiden: Brill, 2012.
- Dunn, W. “What Does ‘Gospel of Truth’ Mean?”. *Vigiliae Christianae* 15, 2 (1961): 160–64.
- Escribano Paño, Victoria. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicum publicum*. Universidad de Zaragoza, 1988.
- . “*Haeretici Iure Dammati*: El proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)” en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma 6-8 maggio 1993*, 396–416 Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1994.
- Faivre, Cécile y Alexandre Faivre. “La place de la femme dans le rituel eucharistique marcosien”. *Revue des sciences religieuses* 71, 3 (1997): 310–328.
- Falkenberg, René. “Noetic Exegesis in the Nag Hammadi Library. Eugnostos the Blessed as a Point of Departure”. En *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion Kanonisierungsprozesse Religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart - Ein Handbuch*, editado por Eve-Marie Becker y Stefan Scholz, 503–18. Berlin: De Gruyter, 2012.
- . “The Making of a Secret Book of John: Nag Hammadi Codex III in Light of New Philology”. En *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, editado por Hugo Lundhaug y Liv Ingeborg Lied, 85–124. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2017.
- Fallon, Francis T. “The Gnostics : The Undominated Race”. *Novum Testamentum* 21, 3 (1979): 271–288.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. William B. Eerdmans Pub. Co, 2009.
- Förster, Niclas. *Marcus Magus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- . “Marcosian Rituals for Prophecy and Apolytrosis”. En *Practicing Gnosis. Essays in*

## BIBLIOGRAFÍA

- Honour of Birger A. Pearson*, 433–448. Leiden: Brill, 2013.
- Foster, Paul. “The Gospel of Philip”. *Expository Times* 118, 9 (2007): 417–427.
- Freyne, Seán. “Jewish Immersion and Christian Baptism”. En *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, editado por David Hellholm, Tor Vegge, Oyvind Norderval y Christer Hellholm, 221–253. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Gasparro, Giulia Sfameni. “Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo”. *Vigiliae Christianae*. Vol. 31, 1977.
- García Bazán, Francisco. “Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag-Hammadi”. *Revista Bíblica* 43, 4 (1981): 233–253.
- . *Plotino y la gnosis: un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la Ciencia y la Cultura, 1981.
- . *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *La gnosis eterna I. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos*. Madrid: Trotta, 2003.
- . “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Messina”. *Gerión* 26, 2 (2008): 111–134.
- . “Justino de Roma, el primer filósofo católico”. *Teología y Vida* 52 (2011): 11–34.
- . “La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos”. *Studia Hermetica Journal* II, 1 (2012): 4–26.
- García Bazán, Juan Bautista. “The Depth-Báthos of the Gnostics and Porphyry”. En *Platonic Inquiries. Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Platonic Studies*, editado por Claudia D’Amico, John F. Finamore y Natalia Strok, 137–52. Wiltshire: The Prometheus Trust, 2017.
- García Font, Juan. *Asclepio: Discurso iniciático. Introducción, traducción y notas*. Barcelona: MRA, 1998.
- Gero, Stephen. “The Infancy ‘Gospel of Thomas’: A Study of the Textual and Literary Problems”. *Novum Testamentum* 13, 1 (1971): 46–80.
- Gilhus, Ingvild Saelid. “Why Did Jesus Laugh? Laughing in Biblical-Demiurgical Texts”. En *Humor and Religion*, editado por Hans Geybels y Walter van Herk, 123–40. New York: Continuum, 2011.
- Goodacre, Mark. “How Reliable Is the Story of the Nag Hammadi Discovery?”. *Journal for the Study of the New Testament* 35, 4 (June 14, 2013): 303–322.
- Goodenough, Erwin R. “A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period”. *The Oxford*

## BIBLIOGRAFÍA

- History of Ancient Egypt* 1, 1 (1958): 71-80.
- Grant, Robert M. "Notes on the Gospel of Thomas". *Vigiliae Christianae* 13, 1 (1959): 170-80.
- . "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip". *Vigiliae Christianae* 15, 3 (1961): 129-140.
- Guerra y Gómez, Manuel. *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*. Instituto Teológico San Ildefonso, 1987.
- Havelaar, Henriette W. *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3)*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Hedrick, Charles W. "The (Second) Apocalypse of James". En *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, editado por Douglas M. Parrott, 105-149. Leiden: Brill, 1979.
- Hedrick, Charles W. y R. Hodgson. *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Peabody: Hendrickson Publications, 1986.
- Hellholm, David y Dieter Säinger, eds. *The Eucharist, Its Origins and Contexts : Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Hellholm, David, Tor Vegge, Øyvind Norderval y Christer Hellholm, eds. *Ablution, Initiation, and Baptism*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Iammarino, Darren. "Similarities Between Sethian Baptism and the Bridal Chamber of Thomas Gnosticism and Valentinianism". *Intermountain West Journal of Religious Studies* 1, 1 (2009): 23-40.
- Igal, Jesús. "The Gnostics and the 'Ancient Philosophy' in Plotinus". En *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, editado por H. J. Blumenthal y R. A. Markus, 138-50. Londres: Variorum Publications LTD, 1981.
- Iricinschi, Eduard. "If You Got It, Flaunt It. Religious Advertising in the Gospel of Philip". En *Heresy and Identity in Late Antiquity*, editado por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin, 253-272. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Iricinschi, Eduard y Holger M. Zellentin. "Making Selves and Making Others: Identity and Late Antique Heresiologies". En *Heresy and Identity in Late Antiquity*, editado por Eduard Iricinschi y Holger M. Zellentin, 1-27. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Isenberg, Wesley W. "The Gospel According to Philip". En *Nag Hammadi Codex II,2-7 Together with XIII 2\**, *Brit. Lib. Or.* 4926(1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655. *Volume 1*, editado por Bentley Layton, 131-217. Leiden: Brill, 1898.
- Jackson, Howard M. "The Origin in Ancient Incantatory 'Voces Magicae' of Some Names in the Sethian Gnostic System". *Vigiliae Christianae* 43, 1 (1989): 69-79.
- . "The Seer Nikotheos and His Lost Apocalypse in the Light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasai". *Novum Testamentum* 32, 3

## BIBLIOGRAFÍA

- (1990): 250-277.
- Johnson, Mark Jeffrey. "Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?". *Journal of Early Christian Studies* 5, 1 (1997): 37-59.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press Books, 2001.
- Jorge, Ana María. *The Lusitanian Episcopate in the 4th Century: Priscilian of Ávila and the Tensions between Bishops*. Portuguese Catholic University, 2006.
- Jurasz, Izabela. "Carpocrate et Epiphane: Chrétiens et Platoniciens Radicaux". *Vigiliae Christianae* 71, 2 (2017): 134-167.
- Kahn, Charles H., Daniel E. Gershenson y Morton Smith. "Further Notes on 'A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period.'" *Greek, Roman and Byzantine Studies* 1, 2 (1958): 73-81.
- Kalvesmaki, Joel. "The Original Sequence of Irenaeus, Against Heresies 1: Another Suggestion". *Journal of Early Christian Studies* 15, 3 (2007): 407-17.
- Kasser, Rodolphe y Gregor Wurst. *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition*. Washington, D.C.: National Geographic Society, 2007.
- King, Karen. *What Is Gnosticism?* Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- Koschorke, Klaus. "Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation: The Tractate Interpretation of Knowledge from CG XI". En *Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume II, Sethian Gnosticism*, editado por Bentley Layton, 757-769. Leiden: Brill, 1981.
- Kotansky, Roy y Jeffrey Spier. "The 'Horned Hunter' on a Lost Gnostic Gem". *The Harvard Theological Review* 88, 3 (1995): 315-337.
- Kreps, Anne. "The Passion of the Book: The Gospel of Truth as Valentinian Scriptural Practice". *Journal of Early Christian Studies* 24, 3 (2016): 311-35.
- Lampe, Peter. "An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini". *Studia Theologica* 49, 1 (1995): 79-92.
- Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. University of Michigan: Doubleday, 1987.
- Layton, Bentley, ed. *The Rediscovery of Gnosticism I. Valentinian Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Leiden: Brill, 1980.
- Le Boulluec, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*. Paris:

## BIBLIOGRAFÍA

- Etudes augustiniennes, 1985.
- Leeper, Elisabeth A. "From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite". *Vigiliae Christianae* 44 (1990): 6–24.
- Létourneau, Pierre. "Dialogue du Sauveur". En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 7669–06. Québec: Gallimard, 2007.
- Löhr, Winrich Alfried. "Gnostic Determinism Reconsidered". *Vigiliae Christianae* 46, 4 (1992): 381–390.
- . "The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt's Refutatio in Context". En *Colloque International Sur La "Réfutation de Toutes Les Hérésies"*. Genève, 13-14 Juin, 2008, editado por Gabriella Aragione y Enrico Norelli, 25–42. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2011.
- . "A Variety of Docetisms". En *Docetism in the Early Church. The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheiden, Reimund Bieringer, Jens Schröter e Ines Jäger, 231–260. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Logan, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T & T Clark, 1996.
- . "The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered". *Vigiliae Christianae* 51, 2 (1997): 188–206.
- . *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*. T & T Clark, 2006.
- Lührmann, Dieter. "Die Griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463". *Novum Testamentum* 30, 4 (1988): 321–338.
- Lundhaug, Hugo. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Leiden: Brill, 2010.
- . "Evidence of 'Valentinian' Ritual Practice? The Liturgical Fragments of Nag Hammadi Codex XI (NHC XI,2A-E)". En *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, editado por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus, 225–244. Leiden: Brill, 2013.
- . "Shenoute of Atripe and Nag Hammadi Codex II". En *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, editado por Christoph Marksches y Johannes van Oort, 201–226. Berlin, 2013.
- Lundhaug, Hugo y Lance Jenott. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- MacRae, George W. "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth". *Novum Testamentum* 12 (1970): 86–101.
- Mahé, Jean-Pierre. "Exposé du mythe valentinien (NH XI,2)". En *Écrits gnostiques. La*

## BIBLIOGRAFÍA

- Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1503–1533. Québec: Gallimard, 2007.
- Mahé, Jean-Pierre y Annie Mahé. “Témoignage véritable”. En *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1389–1426. Québec: Gallimard, 2007.
- Mahé, Jean-Pierre, Michel Desjardins y Michel Roberge. “L’Entendement de notre Grande Puissance (NH VI,4)”. En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 899–922. Québec: Gallimard, 2007.
- Majercik, Ruth. “Porphyry and Gnosticism”. *The Classical Quarterly* 55, 1 (2005): 277–292.
- Marcos Sánchez, Mar. “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados *De haeresibus*”. En *Minorías y sectas en el mundo romano*, editado por Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero, 159–168. Madrid: Signifer Libros, 2006.
- . “La voz y el silencio: el poder profético de las mujeres en el cristianismo antiguo”. En *L’endevinació al món clàssic*, editado por María Lúisa Sánchez León, 203–232. Palma: Obra Social Sa Nostra, 2007.
- . “Minorías y sectas en el mundo romano”. En *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3: 1–6. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2007.
- . ed. *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta, 2008.
- Marcus, Joel. “Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus”. *Journal of Biblical Literature* 131, 2 (2012): 385–406.
- Marjanen, Antii. “Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books”. En *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, editado por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner, 87–106. Leiden: Brill, 2012.
- . “A Salvific Act of Transformation or a Symbol of Defilement? Baptism in Valentinian Liturgical Readings (NHC XI,2) and in the Testimony of Truth (NHC IX,3)”. En *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, editado por Kevin Corrigan y Tuomas Rasimus, 245–260. Leiden: Brill, 2013.
- Marschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. J.C.B. Mohr Siebeck, 1992.
- . *La gnosis*. Herder, 2002.
- . “Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike”. *Zeitschrift für antikes Christentum* 9, 1 (2005): 100–121.
- McGowan, Andrew Brian. “To Gather the Fragments. The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals”. University of Notre Dame, Indiana,

## BIBLIOGRAFÍA

- 1996.
- . *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999.
- . *Ancient Christian Worship*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Meeks, Wayne A. “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”. *A History of Religions* 13, 3 (1974): 165–208.
- Ménard, Jacques E. *L'Évangile selon Philippe: Introduction, texte, traduction, commentaire*. Paris: Cariscript, 1988.
- Meyer, Marvin. “The Revelation of Adam”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer, 343–356. New York: Harper Collins, 2007.
- . “The second discourse of Great Seth”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer y James M. Robinson, 473–486. New York: Harper Collins, 2007.
- Montserrat Torrents, José. “El universo masculino de los naasenos”. *Faventia* 2, 1 (1980): 7–13.
- . *Los gnósticos I*. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- . *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- Morard, Françoise. “Apocalypse d'Adam”. En *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 779–805. Québec: Gallimard, 2007.
- Muehlberger, Ellen. “Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism.” *Journal of Early Christian Studies* 16, 4 (2008): 447–478.
- Mueller, Joseph G. “Post-Baptismal Chrismation in Second-Century Syria: A Reconsideration of the Evidence”. *Journal of Theological Studies*, 57, 1 (2006): 76-93.
- Muñoz, Israel. “El ‘Himno de la Pprra’ en el contexto de la literatura cristiana primitiva II. Análisis y primeras conclusiones de HT 111.63-113.97”. En *Eulogía. Estudios sobre el cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, editado por Pablo de Paz Américo e Ignacio Sanz Extremeño, 117–132. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- Nautin, Pierre. *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 1947.
- Oort, Johannes Van. “Irenaeus’s Knowledge of the Gospel of Judas: Real or False? An Analysis of the Evidence in Context”. *Theological Studies* 69, 1 (2013): 1–8.
- Orbe, Antonio. *Estudios valentinianos*. Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1956.

## BIBLIOGRAFÍA

- Os, Bas van. "Stop Sacrificing!: The Metaphor of Sacrifice in the Gospel of Judas". En *Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, editado por April D. DeConick, 367-386. Leiden: Brill, 2009.
- Pagels, Elaine H. "A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice". *Vigiliae Christianae* 65, 2 (1972): 153-169.
- . "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus". *Harvard Theological Review* 67, 1 (1974): 35-53.
- . "Irenaeus, the 'Canon of Truth,' and the Gospel of John: 'Making a Difference' through Hermeneutics and Ritual". *Vigiliae Christianae* 56, 4 (2002): 339-371.
- . "Ritual in the Gospel of Philip". *System* 7 (1997): 280-292.
- . "Baptism and the Gospel of Judas: A Preliminary Inquiry". En *Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, editado por April D. DeConick, 353-366. Leiden: Brill, 2009.
- Painchaud, Louis. "Le cadre scolaire des traités de l'Âme et le Deuxième traité du Grand Seth (CG VII,2)" en *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, editado por M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Zwi Werblowsky, 779-787. Leiden: Brill, 1981.
- . "Deuxième traité du Grand Seth (NH VII,2)" en *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1107-1139. Québec: Gallimard, 2007.
- . "Polemical Aspects of the Gospel of Judas". En *The Gospel of Judas in Context*, editado por Madeleine Scopello, 171-186. Leiden: Brill, 2008.
- . "Évangile selon Philippe". En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 335-376. Québec: Gallimard, 2007.
- Painchaud, Louis y Michael Kaler. "From the Prayer of the Apostle Paul to the Three Steles of Seth: Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection". *Vigiliae Christianae* 61, 4 (2007): 445-469.
- Pasquier, Anne. "Invocation et glorification du Nom divin dans le Livre sacré du grand Esprit Invisible ou Évangile égyptien (NHC III,2; NHC IV,2)" en *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, editado por Christian H. Bull, 119-131. Leiden: Brill, 2012.
- Patterson, Stephen J. *The Gospel of Thomas and Christian Origins*. Editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen. Brill, 2013.
- Pearson, Birger A. "Anti-Heretical Warnings in Codex IX of Nag Hammadi". En *Essays*

## BIBLIOGRAFÍA

- on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib, editado por Martin Krause, James M. Robinson y Frederik Wisse, 145-154. Leiden: Brill, 1975.
- . “Gnostic Interpretation of the Old Testament in the ‘Testimony of Truth’ (NHC IX, 3)”. *The Harvard Theological Review* 73, 1 (1980): 311-319.
- . “The Testimony of Truth”. En *Nag Hammadi Codices IX and X*, editado por Birger A. Pearson y Søren Giversen, 101-120. Leiden: Brill, 1981.
- . “Baptism in Sethian Gnostic Texts”. En *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, editado por David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval y Christer Hellholm, 119-143. Berlin: De Gruyter, 2011.
- , *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Perkins, Pheme. “Ireneus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One”. *Vigiliae Christianae* 30 (1976): 193-200.
- . “Ordering the Cosmos: Irenaeus and the Gnostics”. En *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, editado por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr., 221-283. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1986.
- Piñero, Antonio, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Trotta, 2009.
- Poirier, Paul-Hubert. “La Pensée Première à la triple forme (NH XIII,I)” en *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1613-1650. Québec: Gallimard, 2007.
- Porta, Sergio La. “Sophia-Mêtêr: Reconstructing a Gnostic Myth” en *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 188-207. Leiden: Brill, 1997.
- Puech, Henry-Charles y Giles Quispel. “Les écrits gnostiques du Codex Jung”. *Vigiliae Christianae* 8, (1954): 1-51.
- Rankin, David Ivan. *From Clement to Origen. The Social and Historical Context of the Church Fathers*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Rasmus, Tuomas. “Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library”. *Vigiliae Christianae* 59, 3 (2005): 235-263.
- . *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. Leiden: Brill, 2009.
- . “Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot’s Thesis in Light of the Second and Third-Century Sethian Treatises”. En *Plato’s Parmenides and Its*

## BIBLIOGRAFÍA

- Heritage: Volume 2: Its Reception in Neo-Platonic, Jewish, and Christian Texts*, editado por Kevin Corrigan y John D. Turner, 81–110. Leiden: Brill, 2010.
- . “Michael in Ophite Creation Mythology”. En *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, editado por Lance Jenott y Sarit Kattan Gribetz, 107-125. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- . “The Three Descents of Barbelo and Sethian Initiation in the Trimorphic Protennoia”. En *Christianisme des origines: Mélanges en l’honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier*, 241–252. Brepols, 2018.
- Riley, Gregory J. “Second Treatise of the Great Seth” en *Nag Hammadi Codex VII*, editado por Birger A. Pearson. Leiden: Brill, 129–199, 1996.
- Roberge, Michel. “Paraphrase de Sem”. En *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1031–1103. Québec: Gallimard, 2007.
- Robinson, James M. “The Construction of the Nag Hammadi Codices”. En *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, editado por Martin Krause, 170–190. Leiden: Brill, 1975.
- . “Sethians and Johanine Thought: The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John”. En *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, editado por M. Heerma van Voss, E. J. Sharpe y R. J. Zwi Werblowsky, 643–662. Leiden: Brill, 1981.
- . *The Nag Hammadi Story. From the Discovery to the Publication*. Leiden: Brill, 2014.
- Roukema, Riemer. “The Sethian Figures Micheus and Michar and Their Relationship to Micah the Morasthite”. *Gnosis* 2, 1 (2017): 1–14.
- Rouwhorst, Gerard. “The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist”. En “*In Search of Truth*”: *Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas y Madeleine Scopello, 611–625. Leiden: Brill, 2011.
- Sagnard, Françoise. *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. Paris: Vrin, 1947.
- Sagnard, Françoise, ed. *Clément d’Alexandrie. Extraits de Théodote. Texte Grec. Introduction, Traduction et Notes de F. Sagnard*. Paris: Éditions du Cerf, 1948.
- Säve-Söderberg, Torgny. “Gnostic and Canonical Gospel Traditions (with special reference to the Gospel of Thomas)”. En *Le origini dello gnosticismo. Coloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, editado por Ugo Bianchi, 552–562. Leiden: Brill, 1967.
- Schenke, Hans-Martin. “The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism” en *Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Volume II, Sethian Gnosticism*, editado por Bentley Layton, 588–616. Leiden: Brill, 1981.

## BIBLIOGRAFÍA

- . *Das Phillippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3)*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Schenke Robinson, Gesine. “The Gospel of Judas in Light of the New Testament and Early Christianity”. *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 13, 1 (2009): 98–107.
- Schmidt, Carl. *Gnostische Schriften in koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus Vol. 8*. Leipzig: Hinrichs, 1892.
- Schmid, Herbert. *Die Eucharistie Ist Jesus*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Schoedel, William. “The (First) Apocalypse of James”. En *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, editado por Douglas M. Parrott, 65–103. Leiden: Brill, 1979.
- Scopello, Madeleine. “The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII 1) and the Book of the Secrets of Enoch”. *Vigiliae Christianae* 34, 4 (1980): 376–85.
- . “Un Ritual Ideal d'intronisation à Nag Hammadi”. En *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace Mythique Au Territoire Du Réel*, 79–114. Leiden: Brill, 2005.
- . “Secrets et révélations dans le Codex Tchacos”. En *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, editado por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner, 145–59. Leiden: Brill, 2012.
- Scopello, Madeleine y Marvin Meyer. “The Gospel of Philip, NHC II,3”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer y James M. Robinson, 157–186. New York: Harper Collins, 2007.
- Segal, Alan F. “Judaism, Christianity and Gnosticism” en *Anti-Judaism in Early Christianity Vol. 2, Separation and Polemic*, editado por Stephen G. Wilson, 133–61. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- Segelberg, Eric. “The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System”. *Numen* 7, 2 (1960): 189–200.
- . “The Baptismal Rite According to Some of the Coptic-Gnostic Text of Nag Hammadi”. *Studia Patristica* 5, 3 (1962).
- Setién García, Carla. “Herejes en el Antiguo Testamento según Filastrio de Brescia”. En *(Re)escribiendo a Historia. Achegas dos novos investigadores en arqueoloxía e ciencias da antigüidade, Andavira* (2017): 155–171.
- Sevrin, Jean-Marie. “Pratique et doctrine des sacraments dans l'Évangile selon Philippe”. Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, 1972.
- . *Le dossier baptismal séthien*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1985.
- Shaw, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Siker, Jeffrey S. “Gnostic Views on Jews and Christians in the Gospel of Philip”. *Novum*

## BIBLIOGRAFÍA

- Testamentum* 31, 3 (1989): 275–288.
- Simonetti, Manlio. “Per un profilo dell’autore dell’Elenchos”. En *Actes du Colloque international sur la “Réfutation de toutes les hérésies”*, editado por Gabriella Aragione y Enrico Norelli, 257–273. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2008.
- Smith, Geoffrey Stephen. “Irenaeus, the Will of God, and Anti-Valentinian Polemics: A Closer Look at Against the Heresies 1.12.1”. En *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, editado por Nicola Denzey Lewis, Edward Iricinschi, Lance Jenott y Philippa Townsend, 93–123. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Snyder, H. Gregory. “A Second-Century Christian Inscription from the Via Latina”. *Journal of Early Christian Studies* 19, 2 (2011): 157–95.
- . “The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription : New Results”. *Vigiliae Christianae* 68 (2014): 1–59.
- Sol Jiménez, Elena. “Prácticas eucarísticas gnósticas”. En *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo. Homenaje a Mercedes López Salvá*, editado por Pablo de Paz Américo e Ignacio Sanz Extremeño, 239–264. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- Spanu, Nicola. “The Magic of Plotinus’ Gnostic Disciples in the Context of Plotinus’ School of Philosophy”. *The Journal of Late Antique Religion and Culture* 7 (2013): 1–14.
- Stroumsa, Gedaliahu A. G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill, 1984.
- . “Christ’s Laughter: Docetic Origins Reconsidered”. *Journal of Early Christian Studies* 12, 3 (2004): 267–288.
- . *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden: Brill, 2005.
- . “Reading Practices in Early Christianity and the Individualisation Process”. En *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, editado por Jörg Rüpke y Wolfgang Spickermann, 175–192. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Thomassen, Einar. “The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate.” *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 358–375.
- . “The Tripartite Tractate from Nag Hammadi: A New Translation with Introduction and Commentary”. University of St. Andrews, 1982.
- . “Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas?”. En *The Gospel of Judas in Context*, editado por Madeleine Scopello, 157–170. Leiden: Brill, 2006.
- . “The Tripartite Tractate, NHC I,5”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer y James M. Robinson, 57–101. New York: Harper Collins, 2007.
- . “Valentinian Exposition with Valentinian Liturgical Readings, NHC XI,2”. En

## BIBLIOGRAFÍA

- Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer y James M. Robinson, 663-677. New York: Harper Collins, 2007.
- . *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”*. Leiden: Brill, 2008.
- . “Baptism among the Valentinians”. En *Ablution, Initiation, and Baptism (Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity)*, editado por David Hellholm, vol. 2, 895–915. Berlin: De Gruyter, 2011.
- . “Saved by Nature? The Question of Human Races and Soteriological Determinism in Valentinianism”. En *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft*, editado por Christoph Marksches y Johannes van Oort, 129–50. Berlin: Peeters, 2013.
- . “The Valentinian Materials in James (NHC V,3 and CT,2)”. En *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, editado por Nicola Denzey Lewis, Eduard Iricinschi, Lance Jenott y Phillippa Townsend, 79–90. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- . “Temple and Sacerdotal Imagery in Valentinian Gnosticism”. En *La question de la “sacerdotalisation” dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme. Colloque international Université Laval, Québec, Canada. 18 au 20 septembre 2014*, editado por Simon C. Mimouni y Louis Painchaud. Brepols, 2018.
- Tite, Philip Laurence. “Voluntary Martyrdom and Gnosticism”. *Journal of Early Christian Studies* 23, 1 (2015): 27–54.
- . “Social and Ethical Concern in the Interpretation of Knowledge (NHC XI 1): A Rhetorical Analysis of Interp. Know. 20.36-38”. *Journal of Biblical Literature* 134, 3 (2015): 651–673.
- Turner, John D. “The Gnostic Threefold Path to Enlightenment”. *Novum Testamentum* 22, 4 (1980): 324–351.
- . “Sethian Gnosticism: A Literary History” en *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, editado por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson, 55–86. Wipf and Stock Publishers, 1986.
- . “Nag Hammadi Codex XIII” en *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, editado por Charles W. Hedrick, 359–457. Leiden: Brill, 1990.
- . “The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism”. *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 7, 4 (1991): 221–232.
- . “Gnosticism and Platonism. The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature” en *Neoplatonism and Gnosticism*, editado por R. T. Wallis, 425–459. State University of New York Press, 1992.
- . “Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi”. En *Les Textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification: Actes du colloque tenu à Quebec du 15 au 19 septembre 1993. Vol. 15*, editado por Anne Pasquier y Louis Painchaud, 169–217. Quebec: Presses de l’Université Laval, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA

- . “To See the Light: A Gnostic Appropriation of Jewish Priestly Practice and Sapiential and Apocalyptic Visionary Lore” en *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination on Mediterranean Antiquity*, editado por R. M. Berchman, 63–113. Atlanta, GA: Scholars Press, 1998.
- . “Ritual in Gnosticism”. En *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, editado por John D. Turner y Ruth Majercik, 83–139. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- . *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Presses de l’Université Laval, 2001.
- . “The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the ‘Timaeus’ and ‘Parmenides’”. *Vigiliae Christianae* 60, 1 (2006): 9–64.
- . “The Sethian Baptismal Rite”. En *Coptica; Gnostica; Manichaica: Mélanges Offerts À Wolf-Peter Funk*, editado por Funk Wolf-Peter, Painchaud Louis y Poirier Paul-Hubert, 941–992. Québec: Les Presses de L’Univerité Laval, 2006.
- . “The Holy Book of the Great Invisible Spirit”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer, 247–269. New York: Harper Collins, 2007.
- . “Zostrianos (NHC VIII,1)”. En *The Nag Hammadi Scriptures*, editado por Marvin Meyer y James M. Robinson, 537–584. New York: Harper Collins, 2007.
- . “Zostrien (NH VIII,1).” En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 1249–1320. Quebec: Gallimard, 2007.
- . “The Pseudo-Sethianism of the Gospel of Judas”. *Rivista di storia e letteratura religiosa* 44, 3 (2008): 571–604.
- . “I Tell You a Mystery: From Hidden to Revealed in Sethian Revelation, Ritual and Protology”. En *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, editado por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner, 161–201. Leiden: Brill, 2012.
- . “Baptismal Vision, Angelification and Mystical Union in Sethian Literature” en *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, editado por Nicola Denzey Lewis, Edward Iricinschi, Lance Jenott y Philippa Townsend, 204–16. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- . “Transgressing Boundaries: Plotinus and the Gnostics”. *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1, 1–2 (2016): 56–85.
- Turner, Martha Lee. “On the Coherence of the Gospel According to Philip”. En *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 223–50. Leiden: Brill, 1997.
- . *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. E.J. Brill, 1996.
- Uro, Risto. “Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective”. En *Explaining Christian Origins and Early Judaism*, editado por Petri Luomanen, Risto Uro y Ilkka

## BIBLIOGRAFÍA

- Pyysiäinen, 115–137. Leiden: Brill, 2007.
- Valantasis, Richard. *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism*. Harvard Dissertations in Religion. Augsburg Fortress Pub, 1991.
- Veilleux, Armand y Wolf-Peter Funk. “Deux Apocalypses de Jacques (NH V, 3 et 4)”. En *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, editado por Jean-Pierre Mahé y Paul-Hubert Poirier, 725–776. Québec: Gallimard, 2007.
- Volp, Ulrich. “Hippolytus”. *The Expository Times* 120, 11 (2009): 521–29.
- Voss, M. Heerma van, E. J. Sharpe, and R. J. Zwi Werblowsky, eds. *The Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*. En *Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Leiden: Brill, 1981.
- Wagemakers, Bart. “Incest, Infanticide and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire”. *Greece & Rome, Second Series* 57, 2 (2010): 337–354.
- Waldstein, Michael. “The Providence Monologue in the ‘Apocryphon of John’ and the Johannine Prologue”. *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 369–402.
- Welburn, Andrew J. “Reconstructing the Ophite Diagram”. *Novum Testamentum* 23 (1981): 261–287.
- Whealey, Alice. “Hippolytus’ Lost ‘De Universo’ and ‘De Resurrectione’: Some New Hypotheses”. *Vigiliae Christianae* 50, 3 (1996): 244–256.
- Whittaker, John. “Plutarch, Platonism and Christianity”. En *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, editado por H. J. Blumenthal y R. A. Markus, 50–63. Londres: Variorum Publications LTD, 1981.
- Williams, Frank. “The Gospel of Judas: Its Polemic, Its Exegesis and Its Place in Church History”. *Vigiliae Christianae* 62, 4 (2008): 371–403.
- Williams, Michael A. *Rethinking Gnosticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Wilson, Robert McLachlan. *Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology, (Cairo, December 1976)*. Brill, 1978.
- Wisse, Frederik. “The Nag Hammadi Library and the Heresiologists”. *Vigiliae Christianae* 25, 1 (1972): 205–223.
- . “Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction”. En *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, editado por Martin Krause, 225–238. Leiden: Brill, 1975.
- . “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”. En *Gnosis. Festschrift Für Hans Jonas*, editado por Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson, Geo Widengren y Barbara Aland, 431–440. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

## BIBLIOGRAFÍA

- . “The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict”. En *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, editado por Charles W. Hedrick y Robert Hodgson Jr., 177-190. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1986.
- . “The Paraphrase of Shem”. En *Nag Hammadi Codex VII*, editado por Birger A. Pearson, 15-128. Leiden: Brill, 1996.
- Wisse, Frederik y Francis E. Williams. “The Concept of Our Great Power”. En *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, editado por Douglas M. Parrott, 291-323. Leiden: Brill, 1979.
- Young, Stephen L. “The Marcosian Redemption: Mythmaking, the Afterlife, and Early Christian Religiosity”. *Journal of Early Christian History* 6, 2 (2017): 77-110.

## RECURSOS ONLINE

- University of Texas News. «UT Austin Professors Discover Copy of Jesus’ Secret Revelations to His Brother». Acceso el 16 de julio de 2019. <https://news.utexas.edu/2017/11/29/ut-austin-professors-discover-copy-of-jesus-secret-teaching/>
- Zbiral, D., S. Ristow, A. Mertel y H. Hořinková. *Early Christian Baptisteries: Online Interactive Map*. 2018. Acceso el 4 de junio de 2019. <http://hde.geogr.muni.cz/baptisteries/>.