

El Evangelio segun Tomás: ¿Otra lectura de Jesús?

ARMAND PUIG I TÀRRECH

Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona

1. Los textos de Nag Hammadi

En diciembre del año 1945 en el pueblo de Nag Hammadi, a unos 100 kms. de Luxor, en las proximidades del antiguo monasterio de Quenoboskion fue encontrada una jarra llena de papiros. Los jóvenes que la descubrieron estaban cargando nitratos al lado de las ruinas del monasterio. La jarra fue llevada al párroco copto del pueblo, el cual dio aviso inmediato a sus superiores. El contenido de la jarra eran, nada más ni nada menos, que 13 códices coptos de los siglos IV-VI d.C., que fueron numerados en numeración romana. Todos estos documentos están ahora depositados en el Museo Copto del Cairo, del cual debe formar igualmente parte el recientemente publicado Evangelio de Judas, un texto de factura parecida a los códices de Nag Hammadi. Curiosamente, este evangelio gnóstico ha seguido una trayectoria parecida a la del códice I o códice Jung de la biblioteca de Nag Hammadi, ya que antes de regresar a Egipto ha pasado por Suiza y los Estados Unidos de América.

Los 13 códices descubiertos en Nag Hammadi contienen 52 textos, de los cuales sólo seis se conocían hasta la fecha: un fragmento de la República de Platón (VI,5) y las Sentencias de Sexto (XII,1) en griego; un fragmento de As-

clepio (VI,8) en latín; el Apócrifo de Juan (II,1) y la Hipóstasis de los Arcontes (II,4) en copto. Otros seis títulos están duplicados, particularmente el Apócrifo de Juan, copiado hasta tres veces (II,1; III,1; IV,1), además de BG 8502,2.¹ Le siguen, aunque copiados sólo dos veces, el Evangelio de la Verdad, (I,3; XII,2), el Evangelio de los Egipcios (III,2; IV,2), Eugnostos el Bienaventurado (III,3; V,1), la Sabiduría de Jesucristo (III,4; BG 8502,3) y un tratado sobre el origen del mundo (II,5; XIII,2). Esta particularidad de los duplicados señala con claridad las preferencias de los lectores de esta biblioteca gnóstica.² Quedan pues 40 textos rigurosamente nuevos, si bien una decena de ellos se encuentran en un estado tan fragmentario que casi no son utilizables. Por consiguiente, el material que ofrece Nag Hammadi se concreta en unos 30 documentos de interés excepcional para el estudio del gnosticismo cristiano de los siglos II y III. Por primera vez en la historia de la investigación poseemos una biblioteca que nos permite acceder directamente a los documentos y doctrinas gnósticas cristianas, más allá de las informaciones proporcionadas por los Padres de la Iglesia, sobre todo Ireneo de Lión en su obra *Adversus Haereses*, pero también por Hipólito de Roma en su *Refutatio* y Epifanio de Salamina en su *Panarion*.

La lengua de los manuscritos de Nag Hammadi es el copto, en sus variantes dialectales sahídico y subaquímico, pero se trata claramente de una traducción del griego. Así lo muestran por ejemplo los numerosos términos griegos intercalados en el texto. Los originales griegos de los documentos conservados han sido compuestos entre mediados del siglo II y finales del siglo III. Hay razones para pensar que se escribieron en Siria. Por lo que respecta a la traducción al copto, esta pudo realizarse en el Alto Egipto hacia los años 330-340 d.C., fecha que se deduce de los fragmentos escritos utilizados como relleno en el interior de las cubiertas de los códices. Naturalmente, esta datación podría corresponder a la época en que los códices fueron copiados y encuadernados, pero, en cualquier caso, no estamos lejos de la fecha en que fueron traducidos.

¹ La sigla BG indica el Códice Gnóstico de Berlín, que desde J. M. Robinson se acostumbra a editar conjuntamente con los textos de Nag Hammadi. El Apócrifo de Juan, en una versión breve, es el segundo texto de BG. La edición facsímil de los códices de Nag Hammadi, a cargo del Estado egipcio y de la UNESCO, consta de doce volúmenes, publicados por Brill entre 1972 y 1984. Una traducción inglesa en un solo volumen se encuentra en J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 31988. Por lo que respecta al Evangelio de Tomás, véanse las pp. 519-546 de K. ALAND (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft¹⁵1996. Allí se edita el texto copto con los papiros paralelos de Oxirincó, una retroversión al griego y sendas traducciones al alemán y al inglés.

² Los investigadores distinguen tres grupos de volúmenes según el tipo de encuadernación de los códices, más o menos sólida. Acaso este dato tiene algo que ver con las distintas manos de los escribas. Cf. A. PINERO – J. MONTSERRAT TORRENTS – F. GARCIA BAZAN (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid: Trotta 1997, 1999 y 2000, aquí I, 27.

La pregunta central versa sobre la razón que movió a unos monjes cristianos egipcios del siglo IV a reunir en su biblioteca una cantidad notable de textos que se disocian ostensiblemente de las corrientes mayoritarias de la Iglesia cristiana egipcia de su tiempo. En efecto, la Vida de San Antonio, escrita por Atanasio, patriarca de Alejandría, y la Vida de San Pacomio nos ilustran abundantemente sobre el monaquismo egipcio del siglo IV en la zona donde se encuentra Nag Hammadi, lugar muy cercano al monasterio de Pacomio. La impresión general es que se trata de un monaquismo en comunión con la Iglesia apostólica, representada por los obispos, en primer lugar por el patriarca de Alejandría. Sin embargo en su Carta pascual del año 367 Atanasio da la relación de los escritos que deben ser tenidos por canónicos, es decir, los únicos normativos en la vida de la Iglesia (liturgia, praxis, espiritualidad), y menciona tangencialmente ciertos escritos heréticos no inspirados. En las dos Vidas citadas anteriormente se precisa que, además de libros «falsos» —atribuidos a personajes conspicuos de la primera generación cristiana—, circulaban en los monasterios de la zona interpretaciones fuertemente alegóricas de la Escritura, que se alejaban de la lectura común de los textos canónicos.

En definitiva, en el potente monaquismo egipcio de la época había un interés por doctrinas de una espiritualidad recóndita y singular, como la gnóstica, que podía servir de alimento espiritual a los ascetas más inquietos de algunas comunidades como la de Quenoboskion. Evidentemente, esto no significa que estemos ante un monaquismo gnóstico, heterodoxo, sino ante una sensibilidad espiritual que se encuentra cómoda con unos textos «paralelos», que son leídos como estímulo de quienes intentan profundizar en su búsqueda interior. Se trata de literatura considerada no canónica pero atractiva y atrayente para un cierto monaquismo cultivado y deseoso de encontrar nuevos caminos espirituales.³

Es significativa al respecto la confluencia, en esta zona del Alto Egipto, de diversos tipos de documentos cristianos.⁴ No lejos de Nag Hammadi está la región montañosa de Jabal al-Tarif, cerca de la cual aparecieron los papiros de la

³ Menos acertadas me parecen las hipótesis que ven detrás de los códices coptos de Nag Hammadi a grupos de laicos gnósticos egipcios de tendencia encratita o a monjes heterodoxos que profesarían doctrinas gnósticas. Naturalmente, no pocos códices, como el Evangelio de Tomás o el Evangelio de la Verdad, fueron escritos durante los siglos II y III en y para comunidades gnósticas o para gnósticos que mantenían la comunión — ni que fuera de forma precaria — con las comunidades eclesiales mayoritarias. Sin embargo me parece claro que la traducción al copto no sería motivada por la existencia de un monaquismo gnóstico en el siglo IV. Notemos que en esta época la teología de la Iglesia apostólica ya ha conseguido neutralizar las teologías gnósticas, pero persiste una sensibilidad que integra ciertas perspectivas *también* presentes en los textos gnósticos (por ejemplo, si nos referimos a la cristología, la importancia concedida a la divinidad de Jesucristo como fundamento teológico de su realidad personal).

⁴ Cf. PINERO – MONTSERRAT – GARCIA, *Textos gnósticos*, I, 30-31.

colección Bodmer, actualmente en Suiza, que incluyen notables secciones del Nuevo Testamento y que fueron copiados alrededor del año 200 (Jn, P⁶⁶), en pleno siglo III (Lc, Jn, P⁷⁵) o en los siglos III-IV (epístolas católicas, P⁷²). Por otra parte, en Akhmim, una ciudad de la zona de Nag Hammadi, fueron descubiertos dos textos pseudonímicos relacionados con Pedro: el Evangelio y el Apocalipsis, ambos escritos en griego en la primera mitad del siglo II, probablemente en Siria (acaso el Apocalipsis fue escrito en Egipto). Nótese que el lugar del descubrimiento fue la tumba de un monje copto de los siglos VIII-IX. Así pues se confirma la vinculación del monaquismo cristiano del Alto Egipto con diversos corrientes espirituales y doctrinales de signo heterogéneo –dentro de los cuales se incluye la literatura gnóstica- y se constatan los estrechos contactos con el área siria de donde procede el grueso de los textos encontrados en la zona.

El carácter heterogéneo de los textos que circulaban entre los monjes del Alto Egipto en los siglos IV-V se aprecia particularmente en la composición de la jarra que contenía la biblioteca de Nag Hammadi. El dato a retener es que en esta biblioteca se hallan tratados estrictamente paganos, como las Sentencias de Sexto o Alógenes, al lado de obras netamente judías, como el Apocalipsis de Adán o la Paráfrasis de Sem, y textos con concepciones directamente cristianas –que son la mayoría-, como el Evangelio de la Verdad o el Apócrifo de Juan, que contienen las especulaciones gnósticas más desarrolladas, a menudo en línea con la gnosis valentiniana o con la setiana.⁵

2. El debate sobre las fuentes de Tomás

La segunda obra del segundo códice de Nag Hammadi es el autodenominado «Evangelio según Tomás» (NHC/2, fol. 32-51). Este es el título que consta, como es habitual, en la *subscriptio*, es decir, al final del texto copto. Además, poseemos tres papiros griegos de los siglos II-III, hallados en Oxirincos entre 1897 y 1903 (POxy 1, 654 y 655) que contienen fragmentos de Tomás notablemente mutilados. Estos tres papiros ofrecen un texto no siempre idéntico al que aparece en el ejemplar copto, y que presumiblemente es más próximo al

⁵ Esta división entre obras paganas, judías y cristianas no funciona, naturalmente, según compartimentos estancos. Por ejemplo, existen tratados de Nag Hammadi que contienen una fuerte carga esotérica y, a veces, un complejo discurso filosófico próximo al platonismo medio. Me refiero a textos que remiten al judaísmo helenista, como La Hipóstasis de los Arcontes o Sobre el origen del mundo, y otros que se incluyen en la gnosis hermética (Asclepio, Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada).

texto griego original.⁶ Finalmente, encontramos en los Padres de la Iglesia referencias a la existencia de Tomás, concretamente en Hipólito de Roma (*Refut.*, 5,7,20) y Orígenes (*In Luc. Hom.*, 1,2), para limitarnos a los más antiguos. Por su parte, Clemente de Alejandría, los mismos Hipólito y Orígenes y la *Didascalia Apostolorum* citan algunos de los dichos que aparecen en Tomás, aunque a menudo lo hagan con una atribución distinta (mencionan un loguion o un fragmento de loguion de Tomás como si perteneciera a EvHe, EvEggr o las Tradiciones de Matías). El Decreto Gelasiano coloca a Tomás entre los libros usados por los maniqueos, los cuales efectivamente lo utilizaron profusamente.⁷

El Evangelio de Tomás está compuesto –según una división moderna– por 114 dichos o sentencias o loguions o palabras de Jesús dirigidas a sus discípulos, cuyo inicio es simplemente «Jesús dice / dijo». Algunas veces son los discípulos u otra persona que empieza a hablar, pero en cualquier caso Jesús, a continuación, replica con una respuesta. Según se lee en el l. (= loguion o dicho) inicial del documento, ha sido Dídimo (= el Mellizo) Judás Tomás, uno de los Doce, quien ha escrito «los dichos secretos que pronunció Jesús, el Viviente» (l. 1). Judas Tomás es un discípulo tenido en gran consideración en el cristianismo sirio oriental, sobre todo en el área de Edesa,⁸ como se desprende de la versión siríaca curetoniana de Jn 14,22 y de los Hechos de Tomás –ambos de los siglos III / IV–, donde también se denomina a este apóstol con el nombre (Judas) y el sobrenombre (Tomás, es decir, Dídimo o Mellizo).⁹

⁶ Esta es la opinión de J.H. CHARLESWORTH – C.A. EVANS, «Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels», en B. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill 1994, 479-533, aquí p. 496. Siempre con numerosas lagunas, POxy654 contiene el incipit y los dichos 1-7, POxy1 contiene los dichos 26-33 y POxy655 contiene los dichos 24.36-39.77. H.-J. Klauck (*Apocryphal Gospels. An Introduction*, London: T & T Clark 2003, 108) subraya que la datación del POxy1, anterior al 200 d.C., nos permite situar a Tomás entre los años 120 y 140. A mi entender, la fecha de composición del actual Evangelio de Tomás se encuentra alrededor del año 150.

⁷ Los testimonios antiguos son elencados por R. TREVIANO, «Evangelio de Tomás», en PINERO – MONTERRAT – GARCIA, *Textos gnósticos*, II, 56-57.

⁸ Algunos han propuesto Siria oriental, y en particular Edesa, como el lugar donde Tomás habría sido escrito. Véase G. THEISSEN – A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London: SCM 1998, p. 38 n. 55. Sobre Edesa, véase J. B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford: Clarendon 1970.

⁹ Véase mi libro *Jesús. Un perfil biográfico* (Perfils 50), Barcelona: Proa 2004, pp. 273-274 (edición castellana: *Jesús. Una biografía* [Imago Mundi 83] Barcelona: Destino 2005). A diferencia de R. Trevijano, no creo que el nombre de «Judas», el nombre propio de Tomás, sea fruto de una confusión con otro personaje, Judas, uno de los hermanos del Señor (Mc 6,3). En cambio, es evidente que los gnósticos interpretan el hecho de que este miembro de los Doce lleve el sobrenombre de «Tomás» o «Dídimo» como una referencia a su condición de «tipo del perfecto gnóstico», tal como se deduce del l. 13, donde supera en conocimiento a todos los demás discípulos (TREVIANO, *Tomás*, 58). De esta forma, un dato histórico –Judas Tomás era mellizo de alguien que desconocemos– recibe, entre los gnósticos, una interpretación teológica: Tomás es el «mellizo» de Jesús, el discípulo que se identifica perfectamente con el Señor.

Una primera cuestión se plantea a propósito del tipo de material que se encuentra en Tomás. Está claro que, a pesar de la denominación de «evangelio» que el documento se da a sí mismo en la *subscriptio* final, difícilmente puede considerarse como tal. En efecto, el texto empieza así: «Estos son los dichos (palabras) secretos que pronunció Jesús, el Viviente». Por lo tanto, Tomás se auto-comprende como una colección de dichos de Jesús, aunque al final quiera legitimarse utilizando el término cristiano por excelencia de «evangelio», que a mediados del siglo II ya ha conseguido carta de naturaleza en la Iglesia primitiva. Esta apreciación se confirma cuando se analiza el contenido del documento y se constata la falta de muchos elementos característicos del género literario «evangelio», sobre todo su carácter narrativo y las habituales indicaciones que indican la sucesión de los distintos episodios. Es verdad que, ocasionalmente, aparecen interlocutores de Jesús y algunas indicaciones de tipo narrativo, pero no estamos ante un relato en sentido propio, como el que caracteriza a los evangelios canónicos a ciertos evangelios apócrifos como el Evangelio según los Hebreos o el Evangelio de Pedro.

En cambio, por lo menos de entrada, la semejanza entre Tomás y Q es notable; en ambos casos, nos encontramos ante una fuente de dichos de Jesús, una colección de palabras de éste situadas ficcionalmente antes de su muerte, en el marco de su predicación, o acaso después de resucitado, como sucede con los diálogos gnósticos de revelación.¹⁰ Por otra parte, ni en Tomás ni en Q no hay relato de la pasión ni alusiones directas a la muerte y resurrección de Jesús.¹¹ Es verdad que, como subraya J. Schroter, hay una intención cronológica en Q que no está lejana de Marcos y que es inexistente en Tomás.¹² Sin embargo, no es seguro de que este hecho obedezca a un deseo, por parte de Q, de escribir una *vita*

¹⁰ Los l. 12 y 52 dejan la cuestión del todo abierta, ya que pueden leerse en el marco anterior o posterior a la resurrección. Los l. 10, 16 y 104 suponen que nos encontramos en pleno ministerio de Jesús, sobre todo este último, que alude al tiempo (futuro) en que Jesús habrá salido de la «cámara nupcial». En cambio, en el l. 24 la pregunta a Jesús menciona «el lugar en que (ahora) estás», un lugar que parece definitivo. Por su parte, los l. 37, 38 y 92 se asemejan a los discursos juánicos de adiós (Jn 13-17) y participan de la indefinición temporal de estos. La cuestión debe zanjarse en base a la distinción entre Tomás¹, donde habla el Jesús terrenal, y Tomás², donde el revelador es plenamente celestial. Véase mi libro *El Evangelio según Tomás*, de próxima aparición.

¹¹ Véase, de todas formas, la versión del l. 5 en el Papiro 654 de Oxirincó.

¹² Cf. J. SCHROTER, *Erinnerungen an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997. La diferencia entre Tomás y Q residiría en el hecho de que el marco narrativo es, en Q, mucho más determinante que en Tomás. En Q existe una clara intención cronológica, no lejana del orden de Marcos: se empieza con la predicación de Juan Bautista (Mc 1) y se termina con el anuncio de la venida del Hijo del Hombre (Mc 13). Sin embargo, me pregunto pues si ésta es una razón suficiente para calificar a Q de «evangelio» o bien de «proto-evangelio». Véase en este último sentido la interesante aportación de S. GUIJARRO OPORTO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»* (BEBM 6), Salamanca: Sígueme 2004.

Jesu. Q habría podido tratar de organizar cronológicamente los materiales recibidos de la tradición como la opción más natural a la hora de articular un conjunto de palabras de Jesús, sin que esto supusiera por su parte la intención de escribir un evangelio –intención que es obvia en Marcos desde el primer momento.¹³ En cualquier caso, estas apreciaciones contribuyen a situar en su justo punto las semejanzas y las diferencias entre Tomás y Q. A mi entender, ambos textos son colecciones de dichos y no evangelios en el sentido propio, aunque en Q haya una preocupación por la historia de Jesús que la sitúa más cerca de los evangelios del siglo I, los llamados canónicos, al contrario de Tomás.¹⁴ De hecho, también está próximo a estos la colección primitiva de dichos o Tomás¹, mientras que se aleja considerablemente de ellos la reelaboración gnóstica o Tomás², la que ha llegado hasta nosotros traducida al copto.

Así pues, el tipo de material que se halla en Tomás puede ser clasificado según las categorías que R. Bultmann aplica a los materiales sinópticos. Existen en Tomás dichos sapienciales (l. 24, 45 y 47), bienaventuranzas (l. 54, 58, 79), lamentaciones (l. 103), dichos con «yo» (l. 61, 77), proverbios (l. 31, 102). También hay agrupaciones de parábolas (l. 96-98), algunas de las cuales se asemejan extraordinariamente a las parábolas sinópticas (por ejemplo, la de los viñadores homicidas, l. 65) y alguna otra que ofrece visos de ser muy antigua aunque no aparezca en los sinópticos (por ejemplo, la parábola de la jarra, l. 97). Por otra parte, se encuentran en Tomás dichos de carácter profético (l. 44, 51, 71, 111), reglas comunitarias (l. 12, 25) y dichos sobre la Ley (l. 53), pero son muy poco frecuentes los dichos de carácter apocalíptico.¹⁵ La impresión general es que Tomás contiene mayoritariamente materiales que encajan con la imagen de Jesús como maestro de sabiduría que revela verdades ocultas y alecciona a sus discípulos. Estos intervienen a veces con sus preguntas, pero el texto no está construido en forma de diálogo, como lo están no pocos textos de Nag Hammadi

¹³ Es preciso subrayar que el orden de los materiales en el interior de Q no sigue, exceptuando el inicio (el Bautista, las tentaciones, el llamado sermón inaugural) y el final (la venida del Hijo del hombre), ninguna ilación «cronológica» explícita, aunque está claro que existe en Q un *élan* narrativo. Además, Q maneja una teología donde la historia ocupa un lugar relevante.

¹⁴ Esta es la parte de verdad que es preciso recoger de la hipótesis sobre Q sostenida por J. Schröter y S. Guijarro.

¹⁵ Algunos autores, como R. Horsley, dudan sobre la existencia de dichos propiamente apocalípticos en Tomás (sobre todo los dichos sobre el Hijo del hombre), y otros, como J. Kloppenborg, querrían que la escatología apocalíptica permeabilizara sólo los últimos estratos de Q. Lo cierto es que las últimas unidades de Q contienen claro material escatológico, mientras que las referencias al fin de los tiempos en los últimos dichos de Tomás (111, 113) son susceptibles de una interpretación escatológica limitada al presente: «el Reino del Padre está difundido sobre la tierra, y los hombres no lo ven» (l. 113). Aún más explícito el l. 18, donde los discípulos preguntan a Jesús sobre cómo será su fin, y éste les responde: «¿Habéis ya descubierto el principio para que ahora os preguntéis por el fin?»

(por ejemplo, Diálogo del Salvador, Sabiduría de Jesucristo, Apócrifo de Santiago, Evangelio de María...) y el Evangelio de los Egipcios (citado de modo muy fragmentario por Clemente de Alejandría en sus *Stromata*).

Sobre las fuentes a las que Tomás ha tenido acceso, es indudable que se trata de un texto con un largo proceso de formación y que, por lo tanto, el influjo de la transmisión oral puede ser variado y profundo.¹⁶ Como veremos posteriormente (apartado 5), encontramos en Tomás loguions que se asemejan a los de la fuente Q. Por ejemplo, el l. 16 sobre la paz y la división es parecido a un dicho de Q (Mt 10,34-35 par. Lc 12,49-53), pero no es idéntico a él. Tomás se permite añadir el término «guerra», explicitando la «espada» que aparece en Mateo y Lucas, y hay además una frase final («Y se comportarán como solitarios»), que es una clara reinterpretación gnóstica; por otra parte, en Tomás han desaparecido las referencias al conflicto entre madre-hija y suegra-nuera, presentes en Mateo y Lucas. ¿Indica este último hecho que el loguion ha llegado hasta Tomás proveniente de una tradición oral independiente y *distinta* de Q, que ya estaba activa alrededor del año cincuenta, época de formación de esta fuente de dichos? Ciertamente, hasta bien entrado el siglo II se recogen materiales de la tradición de Jesús que hasta entonces se transmitían oralmente, como testimonia la obra no conservada de Papías de Hierápolis (ca. 135 dC).¹⁷

En segundo lugar, los autores se plantean si existen en Tomás muchos loguions que dependan de los Sinópticos en su redacción actual. Parece claro —véase apartado 5— que los Sinópticos, en expresión de J. D. G. Dunn, constituyen la «medida» (*measure*) con la cual se debe valorar el Evangelio de Tomás.¹⁸ Un buen ejemplo, lo constituye el l. 100 sobre el tributo al César. Los tres sinópticos cons-

¹⁶ Es probable que las fuentes más antiguas de Tomás sean predominantemente orales, incluso los materiales que dependen de los evangelios sinópticos. En este sentido el concepto de «segunda oralidad», desarrollado por S. Byrskog (*Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* [WUNT 123], Tübingen: Mohr 2000), permite comprender mejor el uso de los evangelios canónicos por parte de comunidades que los transmitían oralmente. Este hecho comportaba modificaciones y armonizaciones de diversa índole. Naturalmente, tampoco no debe olvidarse que el marco de transmisión era fundamentalmente litúrgico y catequético, y aquí no se puede excluir absolutamente la existencia de textos escritos, sobre todo en las comunidades más numerosas.

¹⁷ En cualquier caso, J. D. G. Dunn subraya con toda la razón que una tradición distinta no significa más primitiva. Senzillamente, la tradición oral sobre Jesús no fue uniforme sino variada y pluriforme. Tomás podría preservar así formas más antiguas de un dicho transmitido igualmente por los Sinópticos o bien un dicho que no se encuentra en ellos y que sería de Jesús. Se trata pero de casos aislados. Véase J.D.G. DUNN, *Jesus remembered* (Christianity in the Making 1), Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, 164-165.

¹⁸ DUNN, *Jesus remembered*, 165. El mismo Dunn subraya (p.162), con Byrskog, que además de las tradiciones anteriores a Tomás, orales y escritas, y de los cuatro evangelios canónicos, existen unas tradiciones que se insieren en los documentos como fruto de su lectura y de la memorización oral. Este último factor podría explicar algunas modificaciones como los términos «cadáver» y «cuerpo (muerto)» que se encuentran, respectivamente, en los loguions paralelos 56 y 80. Véase sobre este punto la interesante aportación de R. URO, «Thomas and Oral Gospel Tradition», en R. URO (ed.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh: T & T Clark 1998, 8-32.

truyen la escena de forma parecida. Tomás se limita a resumir la parte introductiva cambiando la interpelación de los fariseos por una fórmula mucho más genérica, de la que queda fuera el matiz legal presente en los tres Sinópticos («¿es lícito...?»). En la respuesta de Jesús, el orden de la frase según Tomás es parecido al de Mateo y Lucas («Dad al César lo que es del César. Dad a Dios lo que es de Dios»), pero en Tomás se añade: «Y lo que es mío, dádmelo».

En tercer lugar, se constata que Tomás posee fuentes propias, con textos que no se encuentran en los Sinópticos ni Juan. A estas fuentes hay que atribuir la inclusión en Tomás de algunas parábolas que sólo refiere este documento, como la jarra y la espada (l. 97 y 98) o el pez grande (l. 8), parábolas que podrían ser atribuibles a Jesús (sobre todo, la primera).¹⁹ Lo mismo sucede con otros loguions, como el 41o el 82, que contienen material probablemente primitivo. Sin embargo en la gran mayoría de dichos tal como se conservan en la traducción copta, dominan las concepciones gnósticas, aunque en muchos de ellos se individuen sentencias de Jesús que se encuentran igualmente en los evangelios canónicos (Sinópticos y Juan). Esta constatación ayuda a calificar a Tomás como un intento de reinterpretación de la tradición evangélica, sea en su estadio pre-sinóptico sea a partir de los textos evangélicos.²⁰ De esta forma Tomás se erige, por lo menos en su primera intención, como «evangelio» no radicalmente alternativo, como exponente de un cristianismo no incompatible con la Iglesia apostólica. Tomás contiene unas concepciones cristianas que no se alejan materialmente de la tradición y que por consiguiente pueden encontrar su lugar, por lo menos en un primer momento, dentro de la corriente cristiana mayoritaria.²¹

¹⁹ Para H. Koester habría además cinco parábolas que aparecen en Q y Tomás pero que este las habría recogido en un estadio más antiguo que Q: el grano de mostaza (l. 20), el ladrón nocturno (l. 21), el hombre rico (l. 63), el banquete (l. 64) y la oveja perdida (l. 107). Esta posición no es la más fiable, ya que las relecturas gnósticas de estas parábolas son, en ciertos casos, evidentes (l. 21 y 107). En cambio, es verdad que en los otros tres casos no parece que se hayan producido grandes modificaciones en relación al «texto» primitivo.

²⁰ Esta conclusión no significa que todo Tomás sea tardío. Al contrario, una reinterpretación no equivale a una invención. Un caso análogo lo constituye el Evangelio de Juan, el cual también efectúa una hermenéutica singular del Jesús de la historia. Sin embargo, a diferencia de Juan, Tomás no ha querido utilizar el género literario «evangelio» con su carácter histórico y narrativo, ha evitado los milagros-signos y el relato de la pasión y muerte de Jesús (Juan 18-19) y se ha disociado de la confesión de Jesús como «Mesías» e «Hijo de Dios» (Juan 20,30-31). En Tomás, Jesús es un personaje atemporal, no así en Juan donde la encarnación mantiene toda su fuerza. Por esta razón, los ambientes monásticos que han utilizado Tomás, en el Egipto del siglo IV, lo han hecho como «complemento» espiritual y no como texto «canónico».

²¹ En cualquier caso, en la Siria del siglo II, Tomás podría haber sido considerado en algunas comunidades como un texto «normativo» al lado de los evangelios que ya estaban siendo usados como tales (los cuatro evangelios canónicos actuales) u otros evangelios que tenían esta pretensión. Un caso parecido al de Tomás sería el del Evangelio de Pedro. Alrededor del año 200, el obispo Serapión de Antioquía permitió su lectura pública en la comunidad de Rhosos, aunque luego diera marcha atrás al interpretar que contenía tendencias docetas.

Por lo que respecta a su composición, se constata que Tomás es el resultado de engarzes y conexiones conseguidos a partir de palabras-enlace entre dichos contiguos o próximos. Así, en los l. 5 y 6 los binomios «oculto – revelado» y ««oculto / escondido – descubierto» se repiten literalmente en los dichos 5 y 6, y este hecho justifica que los dos loguia estén agrupados. Agrupaciones parecidas, a veces sólo visibles a partir del substrato griego, se detectan en los l. 96, 97 y 98 («el Reino del Padre», «mujer... mujer... hombre») o en los l. 63, 64 y 65, tres parábolas que empiezan hablando de «un hombre».²² En una línea parecida son visibles diversos dobles, que demuestran que hubo un proceso de ampliación del texto de Tomás, efectuada en diversas fases a partir de materiales que iban llegando y que eran introducidos progresivamente en la colección.²³ Hemos mencionado el caso de los dichos 5 y 6. Otro ejemplo, ya mencionado, lo constituyen los dichos 56 y 80, referidos al mundo como cadáver / cuerpo de un muerto.

Notemos, por otra parte, que los dichos conectados verbalmente o temáticamente con dichos anteriores se acumulan hacia el final del documento: 21 y 103 (ladrones), 6.14 y 104 (ayuno), 55.101 y 105 (padre y madre), 22.48 y 106 (dos y uno), 8 y 107 (pez y oveja), 13.61 y 108 (beber y comer), 76 y 109 (perla y tesoro), 80.81 y 110 (riqueza y mundo), 1.3.11 y 111 (encontrar), 87 y 112 (cuerpo / carne y alma), 3.51 y 113 (venida del Reino), 22 y 114 (entrar en el Reino). Así pues, los dichos 103-114 parecen presuponer el resto de la obra, ya que cada uno de ellos, como acabamos de ver, mantiene notables paralelos internos con dichos anteriores.²⁴

Si bien parece que Tomás fue escrito originalmente en griego alrededor del año 150 dC en Siria, una larga historia se dibuja entre la fecha de composición

²² Véase una posible lista de estas palabras-enlace, a veces demasiado generosa, en S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, CA 1993, 100-102.

²³ El fenómeno de los dobles, que también se constata en los Evangelios de Lucas y Mateo, muestra el respeto de las fuentes cristianas escritas hacia la tradición que les precede. Véase sin embargo nota siguiente.

²⁴ Los dichos del inicio (1-6) y del final (101-114) del documento contienen no pocas correspondencias entre sí y con el resto del texto. Además, se trata de secciones de Tomás donde las concepciones gnósticas emergen con fuerza. Por otro lado, Klauck (*Apocryphal Gospels*, 109) hace notar la existencia de dobles, situados de tal forma que parecerían señalar inclusiones (56 y 80; 2 y 81; 10 y 82; 2 y 92; 13 y 108). Otra pista podría encontrarse en la disposición de agrupaciones de parábolas. Aunque en el estadio actual de las investigaciones siempre es arriesgado construir hipótesis, es interesante constatar que el texto actual (copto) de Tomás contiene cinco agrupaciones de parábolas estratégicamente situadas, que podrían marcar una cierta estructura de la composición: 8-9; 20-21; 63-65; 96-98; 107-(108)-109 (véase capítulo 7 de este estudio). Además, hay otras dos parábolas (l. 57 y 76), que flanquean la agrupación central (63-65), reforzando así la «arquitectura» del texto. Notemos a este propósito la relación antinómica entre la primera parábola (l. 8: el pescador sabio que encuentra el pez grande) y la última (l. 109: el hombre ignorante y su hijo que venden el campo donde había el tesoro). Esta estructura de las cinco agrupaciones parabólicas se refuerza con la repetición estratégica de la frase tradicional «el que tenga oídos, que escuche» (véase Mt 13,9) vinculada a estas cinco agrupaciones: la frase aparece efectivamente en los l. 8 (8-9), 21.24 (20-21), 6.65 (63-65) y 96 (96-98). En la última agrupación (107-109) se ha escogido un loguion, el 108, que ejerce una función similar a dicha frase.

del texto y el momento en que fueron copiados los manuscritos de Nag Hammadi que nos lo transmiten (mediados siglo IV dC). Este proceso de transmisión incluye modificaciones no insignificantes de la tradición textual, como muestran los tres papiros de Oxirinco que contienen algunos fragmentos del / de un texto griego de Tomás (cf. n. 1). Estos papiros dan fe de que la traducción copta de Tomás fue realizada sobre un original griego algo distinto del que fue copiado en dichos papiros. Las diferencias en la verbalidad y en la secuencia de los dichos postulan la existencia de una primera versión griega de Tomás (Tomás^{2-a}), testimoniada parcialmente por los fragmentos papiráceos griegos de Oxirinco, y una segunda versión griega (Tomás^{2-b}), posterior, de la cual da fe la traducción copta descubierta en Nag Hammadi (NHC II/2). La abundancia de testimonios documentales confirma el gran éxito que debió acompañar a Tomás en Siria y Egipto —lo cual provocó disparidades textuales debido a la amplia transmisión oral y acaso también al elevado número de copias escritas— y la consideración de Tomás como un texto normativo por lo menos en algunos círculos. De hecho, son constantes las influencias textuales de los evangelios canónicos sobre el proceso de transmisión del texto de Tomás.²⁵ En cualquier caso, resulta imposible precisar los pasos seguidos desde la producción del primer original griego hasta la actual traducción copta, ya que entre ambas median no menos de doscientos años. En este punto, más que respuestas, nos encontramos con muchas preguntas e hipótesis siempre difíciles de verificar.²⁶

3. El debate sobre la relación de Tomás y los evangelios canónicos

En los últimos quince años las posiciones sobre esta cuestión se han polarizado alrededor de dos autores pertenecientes a la corriente exegética llamada

²⁵ Un ejemplo de estas influencias lo constituye el l. 6,5-6. Parecería que POxy 654,32-40 representa un estadio más primitivo del dicho sobre lo escondido y lo manifestado. Mientras que el papiro se limita a decir: «Nada permanece escondido que no sea descubierto» (cf. l. 5!), el texto copto de Tomás reza así: «No hay nada oculto que no sea revelado, y nada escondido que se mantenga sin ser descubierto.» La influencia de Mateo 10,26 par. Lucas 12,2 («No hay nada encubierto que no deba revelarse y nada oculto que no deba saberse») puede explicar el loguion tal como se encuentra en el texto copto, rimado y simétrico. Es probable que, aplicando el criterio de la «lectio difficilior», el dicho tradicional apareciera «seccionado» —sólo un estico— en el texto primitivo de Tomás y que posteriormente se ampliara a dos esticos por influencia de los evangelios sinópticos y por la modificación que en el l. 5 el texto griego más reciente (representado por NHC II/2) ha efectuado sobre POxy 654 (véase 7.4). Parece pues claro que el texto griego de los tres papiros de Oxirinco representa un estadio anterior al texto copto de Nag Hammadi.

²⁶ Véase un elenco de las distintas posibilidades que confluyen en el proceso de transmisión de Tomás en J. MONTSERAT TORRENTS, «Evangelí de Tomàs. Introducció», en A. PUIG (ed.), *Apòcrif del Nou Testament* (Clàssics del Cristianisme 17), Barcelona: Proa 1990, 75-76.

«Tercera investigación del Jesús histórico»: Crossan y Meier.²⁷ Para Crossan y los investigadores afines a las posiciones del *Jesus Seminar* Tomás pertenecería al estadio más primitivo de la tradición cristiana, y sería independiente y anterior a los evangelios sinópticos. Por el contrario, para Meier y muchos otros los sinópticos serían las fuentes de Tomás, quien habría efectuado una reelaboración gnóstica de los materiales que aquellos contienen.²⁸ Entre un punto y otro de las dos posiciones antinómicas se sitúa un amplio espectro de autores, que intentan proponer una solución a una cuestión que se resiste y que no tiene visos de encontrar un consenso, por lo menos de forma inmediata.²⁹ Reflexionemos brevemente sobre los argumentos manejados por las dos posiciones extremas.

Se afirma que el gnosticismo sería la clave de lectura del evangelio de Tomás. Y es verdad en lo que respecta a su estado actual: Tomás contiene no pocos dichos que son de clara raigambre gnóstica, tanto en los temas como las expresiones. Es el caso, por ejemplo, del l. 108: «Jesús dice: El que beba de mi boca llegará a ser como yo. Yo mismo llegaré a ser como él, y lo que está oculto le será revelado » (véase Evangelio de Felipe 30). Sin embargo, como hemos apuntado, no se encuentra en Tomás un desarrollo completo del mito gnóstico, elaborado con el complejo utillaje especulativo de los valentinianos, la escuela gnóstica más afín. Por otra parte, hay dichos que no presentan, aparentemente, ninguna adscripción gnóstica. Algunos son casi idénticos a textos sinópticos. Así, el l. 54: «Felices los pobres porque vuestro es el Reino de los cielos» (casi idéntico a Lucas 6,20). Otros –los más– presentan modificaciones, si bien en cada caso conviene sopesar su alcance. Por ejemplo, las modificaciones del l. 41 no parecen revestir ninguna coloración especial: «Jesús dice: Al que tenga en su mano, se le dará, y al que no tenga, incluso lo poco que tiene se le quitará» (véase Mc 4,25; Mt 25,29 par. Lc 19,26). En cambio, las modificaciones presentes en el l. 101 en relación a Mt 10,37 par. Lc 14,26, se aproximan claramente a las concepciones gnósticas: «El que no odie a su [padre] y a su madre como yo, no podrá ser mi [discípulo], y el que [no] ame a su [padre y] a su madre como yo, no podrá ser mi [discípulo]. Porque mi madre, <que me ha engendrado, me ha

²⁷ Sobre la *Third Quest* véase el libro reciente y bien documentado de G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Assisi: Cittadella 2006.

²⁸ Una buena explicación de las dos posiciones se encuentra en J. D. KAESTLI, «L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus», en D. MARGUERAT – E. NORELLI – J. M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le monde de la Bible 38), Genève: Labor et Fides 1998, 373-395.

²⁹ Resulta significativa la afirmación, algo desesperada, de C. TUCKET, quien concluye así su estudio «Thomas and the Synoptics», *Novum Testamentum* 30 (1988) 132-157: «the problem of the relationship between Th(omas) and the synoptics is probably ultimately insoluble» (157).

destruido», pero mi [madre] verdadera me ha dado la vida» (véase Evangelio de Felipe 81).³⁰ En consecuencia, la afirmación según la cual Tomás es un evangelio gnóstico da razón del texto en su redacción final pero no hace justicia a los contenidos de cada uno de los dichos que lo componen. Evidentemente, el redactor final interpreta de forma gnóstica todos los materiales que integra en su obra, pero un grupo notable de estos materiales son susceptibles de una interpretación no-gnóstica en una fase de la tradición anterior a la redacción final.³¹

También se afirma que Tomás depende simplemente de los sinópticos, es decir, que el autor de este documento se habría limitado a entresacar frases de los evangelios sinópticos y a modificarlas y completarlas con materiales gnósticos de su propia cosecha, que nada tendrían que ver con la tradición presinóptica. No obstante, como se verá en el apartado 5, las tradiciones que confluyen en Tomás poseen un carácter heterogéneo y, en ciertos casos, primitivo. Ya hemos dicho que no se puede excluir a priori que existan tradiciones comunes a Tomás y a los sinópticos, sean orales o acaso escritas. Incluso estas tradiciones podrían haber pasado por una forma oral o escrita de Q, fuente de loguions que se habría perpetuado durante decenios de tradición cristiana.³² Ciertamente, en muchos loguions no se encuentran rasgos alegóricos, y su parecido con Q o con Mateo es inegable.

Por ejemplo, en el l. 86 se lee: «Jesús dice: «[Las zorras tienen] sus madrigueras y los pájaros tienen su nido, pero el Hijo del hombre no tiene un lugar donde reclinar la cabeza (y) reposar.» Se trata de un texto casi idéntico a un dicho Q (Mt 8,20 par. Lc 9,58). Sin embargo, solamente en Tomás se añade al final el verbo «reposar», que remite a un tema claramente gnóstico (véase, por ejemplo, Evangelio de la Verdad 33-35). No obstante, podría tratarse de un simple añadido intrascendente para mostrar la finalidad de la acción de reclinar la cabeza; el añadido habría entrado en el texto del loguion antes de que el redactor gnóstico lo hubiera incluido en su compilación de dichos de Jesús.

Otro ejemplo es el l. 55, ya citado, que parece ser una combinación de Mt 10,37-38 y Lc 14,26-27 (Q), pero con influencias de la redacción lucana (Lc 14,26: la mención de «los hermanos y las hermanas») y de la redacción mateana

³⁰ Nótese que hay otro loguion, el 55, con un texto que igualmente combina Mt 10,37-38 par. Lc 14,26-27 (Q). Sin embargo, este loguion no presenta rastros de doctrinas gnósticas.

³¹ De hecho, y a pesar de las arbitrariedades que presenta su propuesta, Crossan ya quiso distinguir diversos estratos en la formación de la tradición de Tomás. Véase J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgo: T&T Clark 1991, 427-428.434-447. Para Crossan todos los loguions de Tomás pertenecerían o bien al estrato de Jerusalén (Santiago) (años 50-60) o al estrato de Siria (Tomás) (años 60-70). ¡Tomás sería en su forma actual contemporáneo o incluso anterior al Evangelio según Marcos!

³² Se plantea aquí el tema de las razones que provocaron la elaboración de Tomás.

(Mt 10,37-38: la expresión «no será digno de mi»). Esto supondría un conocimiento de Q, Mateo y Lucas por parte de Tomás.³³ El problema reside, como en otros casos, en ver si es posible interpretar este loguion sin necesidad de recurrir a categorías gnósticas, es decir, en el marco de la pura tradición presinóptica (Q) y sinóptica (Mateo y Lucas). A mi entender, la respuesta es afirmativa, a juzgar por la ausencia de elementos gnósticos en el texto actual del loguion: «Jesús dice: El que no odie a su padre y a su madre, no podrá ser discípulo mío, y el que no odie a sus hermanos y a sus hermanas (y) no cargue su cruz como yo, no será digno de mi.»³⁴

Un tercer ejemplo de material sin rasgos gnósticos, referido esta vez a Mateo, lo encontramos en el l. 40: «Jesús dice: Una vid ha sido plantada fuera (de la viña) del Padre y, puesto que no está firme, será arrancada de raíz (y) perecerá.» Se trata de un loguion que la tradición sinóptica ha transmitido solamente en Mt 15,13 («toda plantación que no ha plantado mi Padre celestial será arrancada»). La forma que aparece en Tomás incluye la mención de «la vid» en vez del término genérico «plantación» y la expresión «puesto que no está firme», ausente en Mt 15,13. En ambos casos, parece evidente la referencia a la imagen tradicional de Dios como el que ha plantado una viña con vides escogidas (Jr 2,21), imagen presente en Mt 21,33-43 (el propietario-padre que planta una viña) y en Jn 15,1 («mi Padre es el viñador»). Naturalmente, nos podemos preguntar quién es esa «vid» / «plantación» que está fuera de la viña del Padre / que el Padre no ha plantado. Podría tratarse, por lo menos en un primer momento, de los fariseos y los escribas, como expresan los contextos precedentes de Mt 15 (vv. 1.12) y de Tom 40 (el dicho anterior, el l. 39, también menciona ambos grupos).³⁵ Parece pues que estamos ante un ejemplo interesante de un loguion tradicional que Mateo y Tomás han transmitido más o menos en su contexto.

Así pues, las indicaciones que aporta el contexto, cuando se trata de interpretar un determinado loguion de Tomás (por lo menos, en un primer estadio),

³³ Este extremo, pero, no está claro, ya que la mención de «los hermanos y las hermanas» podría pertenecer también a Q, a pesar de la opinión contraria de Robinson-Kloppenborg-Hoffmann en su propuesta de reconstrucción de esta fuente de dichos. Por su parte, C. Tuckett incluye al l. 55 entre los ejemplos que demostrarían que Tomás ha utilizado a los sinópticos.

³⁴ En cambio, para Trevijano (*Tomás*, 89 n. 60) la expresión «cargar la cruz» tiene que ser interpretada gnósticamente como «desvinculación del mundo». Este podría ser el sentido del texto en el marco de la redacción última, pero la expresión como tal admite perfectamente una lectura previa no-gnóstica.

³⁵ En cambio, en un segundo momento, la referencia a los «fariseos» podría entenderse en relación a los dirigentes de la Iglesia apostólica, si el grupo que está detrás de Tomás vive en confrontación, directa o latente, con ella (véase l. 13 y el papel que allí desempeñan Pedro y Mateo). Nótese además que el l. 39 es una yuxtaposición, con algún retoque, de Mt 23,13 (par. Lc 11,52) (Q) y Mt 10,16 (loguion propio de Mateo, exactamente igual que Mt 15,13).

merecen una atención especial. Ya hace años, en los inicios del descubrimiento de Nag Hammadi, J. Jeremias no dudó en afirmar que Lc 20,9-15 y Tom 65 representaban la forma más primitiva de la parábola de los viñadores homicidas, mientras que las versiones de Mc 12 y Mt 21 eran, para él, claramente posteriores. Una de las pruebas aducidas era precisamente la existencia de dos dichos diferenciados de Jesús en Tomás (65 y 66) que Lucas habría fundido en su relato de la parábola y conservado bajo la forma literaria del SI 118,22 (¡sin el v. 23, que sería una añadidura!). Lucas (20,17) y Tomás (l. 66) contienen, en efecto, una referencia más breve al Salmo 118 que Marcos y Mateo.³⁶ Por su parte, J.M. Sevrin ha propuesto interpretar los dichos 63, 64 y 65 de Tomás como un conjunto de tres parábolas, agrupadas para ser leídas de acuerdo con los parámetros gnósticos y como consecuencia de una fuerte actividad redaccional. La consecuencia, opuesta a la de Jeremias, sería que Tomás ha bebido y depende de los evangelios sinópticos como sus fuentes principales. El documento gnóstico se habría limitado en este caso –extrapolable a otros muchos– a efectuar un trabajo de reinterpretación de los textos canónicos.³⁷ La propuesta de Sevrin es sugerente, pero no es la única posible. Es posible, en efecto, leer conjuntamente las tres parábolas que acabamos de mencionar y constatar que cada una admite, a pesar de algún retoque, una interpretación no-gnóstica.³⁸

Concluyendo este capítulo, podemos afirmar que no pocos loguions de Tomás pueden ser interpretados sin necesidad de recurrir a doctrinas gnósticas. Muchos de ellos son más o menos paralelos –de forma literaria y de fondo– a los dichos contenidos en los evangelios sinópticos (y, en menor grado, Juan). Por lo tanto, se plantea si estos loguions existían al margen de los sinópticos, aunque

³⁶ Para Klauck (*Apocryphal Gospels*, 118), Tomás sería consciente del vínculo tradicional entre la parábola de los viñadores y el SI 118,22, pero habría querido anularlo, basándose en su propio principio hermenéutico: una parábola no necesita interpretación. También, por ejemplo, en el l. 9 la parábola del sembrador parece haber sido «liberada» de su interpretación alegórica en línea ético-eclesial. Una cosa parecida se constata en el l. 57, la parábola de la cizaña. Es probable que en ambos casos Tomás tenga acceso a una forma de la parábola no acompañada de la «explicación» alegórica surgida atribuible a la primera comunidad. En cambio, la parábola de la perla (l. 76) ha merecido una «explicación», proporcionada por un loguion Q sobre el tesoro que no perece (Mt 6,19-20 par. Lc 12,33). Por lo tanto, el principio hermenéutico mencionado sería activo en Tomás², la reelaboración gnóstica, pero no en Tomás¹. Esto no significa que en Tomás¹ no haya reinterpretaciones, un ejemplo de las cuales es precisamente el l. 76.

³⁷ El interesante estudio de J. M. Sevrin lleva por título «Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas», en *Les Paraboles Évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135), Paris: Cerf 1989, 425-439.

³⁸ Los elementos que pueden ser susceptibles de una interpretación gnóstica son mínimos. Así, al final del l. 64 leemos: «Los comerciantes y los negociantes no [entrar]án en los lugares de mi Padre.» A pesar del evidente sabor gnóstico del texto, la frase es parecida a la de Lc 14,24 («en verdad os digo que ninguno de los que habían sido invitados va a gustar mi banquete»). Una frase parecida se encuentra en el Pensamiento Trimorfo (NHC/XIII 50,12-15), texto de los gnósticos setianos.

estos también los recogieran en sus evangelios. Diversos autores se han propuesto mostrar en Tomás rasgos concretos que presuponen la redacción actual de los tres sinópticos. Así, W. D. Köhler defiende que los dichos 33, 34 y 99 presuponen la redacción de Mateo. Para C. Tucket, Lucas sería referente directo de los dichos 5, 16 y 55, y Marcos lo sería para los dichos 9 y 20. H.-J. Klauck insiste en el papel de la redacción lucana y en el hecho de que Tomás a menudo es secundario. C. A. Evans hace descansar el peso de su argumentación sobre la presencia de una buena cantidad de materiales propios de M, Lucas y Juan. Y concluye que esta sería una prueba fehaciente de que Tomás conoció a Mateo, Lucas y Juan en su redacción actual. Sin embargo, analizando caso por caso, se verifican las muchas diferencias existentes entre Tomás y los «paralelos» propuestos por Evans.³⁹

Por lo tanto, afirmamos que Tomás ha tenido acceso a diversos grupos de materiales que han llegado hasta el redactor último, un gnóstico de mediados del siglo II, pero no es descartable que haya existido un Tomás-primitivo o Tomás¹, más breve y sin influencias gnósticas, que reuniera dichos de Jesús que también se encuentran mayoritariamente de las fuentes conocidas (Q, M, L) – ¡mucho menos en Marcos! – pero con algunas aportaciones propias. Naturalmente, en este estadio no gnóstico, impregnado de judeo-cristianismo, que se puede situar alrededor de los años 100-110, se habrían recogido materiales primitivos⁴⁰ y la interpretación de la colección de dichos se inscribiría sin problemas en el marco común de la teología presinóptica y sinóptica. Posteriormente, cuando actúa el redactor gnóstico (alrededor del año 150), la colección se ampliaría y modificaría con nuevos materiales de extracción heterogénea, y los antiguos materiales se reinterpretarían ahora a la luz de la nueva teología que invade todo el documento.

³⁹ Sobre 114 loguions o dichos de que consta Tomás, Evans encuentra 14 dichos paralelos entre Tom y M (Mt 5,10 par. Tom 69; Mt 5,14 par. Tom 32; Mt 6,2-4 par. Tom 6.14; Mt 6,3 par. Tom 62; Mt 7,6 par. Tom 93; Mt 10,16 par. 39; Mt 11,30 par. Tom 90; Mt 13,24-30 par. Tom 57; Mt 13,44 par. Tom 109; Mt 13,45-46 par. Tom 76; Mt 13,47-50 par. 8; Mt 15,13 par. 40; Mt 18,20 par. 30; Mt 23,13 par. 30.102), 5 entre Tom y L (Lc 11,27-28 + 23,29 par. Tom 79; Lc 12,13-14 par. Tom 72; Lc 12,16-21 par. Tom 63; Lc 12,49 par. Tom 10; Lc 17,20-21 par. Tom 3) y 5 entre Tom y Jn (Jn 1,9 par. Tom 24; Jn 1,14 par. Tom 28; Jn 4,13-15 par. Tom 13; Jn 7,32-36 par. Tom 38; Jn 8,12; 9,5 par. Tom 77). En total, 24 dichos sobre 114. Véase mi propuesta en el capítulo 5. En cualquier caso, lo que Evans denomina «paralelos» son a menudo textos con alguna afinidad pero con enormes diferencias. Por ejemplo, Jn 1,14 y Tom 28 sólo tienen en común la expresión «(me he revelado a ellos) en la carne», susceptible de una interpretación gnóstica y, por lo tanto, muy distinta de la expresión juánica «se hizo carne». Por esto es mejor distinguir entre paralelos y alusiones.

⁴⁰ Nótese que, como veremos en el apartado 5, un tercio de los loguions de Tomás encuentran paralelos o alusiones en la colección de dichos Q.

4. Tomás como escrito gnóstico del siglo II

Ya hemos mencionado que en Tomás no están presentes grandes temas de la teología cristiana del siglo primero, por ejemplo, el designio salvador de Dios actuante en la historia de la salvación o la muerte y resurrección-parusía de Jesús. Estos acontecimientos, fundamentales en los textos cristianos primitivos, se evaporan en el texto actual de Tomás, con algunas excepciones (por ejemplo, el tema de la resurrección emerge en la versión del l. 5 que da el Papiro griego 654 de Oxirincos). El itinerario terrenal-celestial de Jesús no existe como tal itinerario, y hay unas pocas referencias al itinerario previo, es decir, el Antiguo Testamento y a las profecías como anuncio de Jesús y, en general, a la historia de la salvación. En este sentido las diferencias con Q son sustanciales.

En efecto, un repaso somero de la fuente Q muestra que en esta fuente de dichos el Antiguo Testamento es visto como un período histórico-salvífico que se termina con el Bautista y que con el mayor de los profetas se abre un tiempo nuevo, definido como un tiempo de «violencia», el de «la ley y los profetas» (Mt 11,2 par. Lc 16,16). Atrás quedan los grandes personajes de Israel, como «los profetas y los reyes» (Mt 13,17 par. Lc 10,24; Mt 23,37 par. Lc 13,34),⁴¹ «Abel» y «Zacarías» (Mt 23,35 par. Lc 11,51) o «Abrahán, Isaac y Jacob» (Mt 8,11 par. Lc 13,28), que serán comensales de la mesa escatológica del Reino, al final de la historia. Antes habrá tenido lugar la llegada del «Hijo del hombre» (Mt 24,44 par. Lc 12,40; Mt 23,39 par. Lc 13,35; Mt 24,27.37.39 par. Lc 17,24.26.30), en «el día del juicio» (Mt 11,22 par. Lc 10,14; Mt 12,41.42 par. Lc 11,31.32).⁴² Aquel día el Hijo del hombre será acompañado por sus discípulos, los cuales juzgarán «las doce tribus de Israel» (Mt 19,28 par. Lc 22,30). A partir de este juicio,

⁴¹ Tom 52 es la excepción que confirma aparentemente la regla. Aquí los discípulos mencionan los «venticuatro profetas que han hablado en Israel», pero Jesús, de modo tajante, replica que los profetas son «muertos» y que él es el único «Viviente». Se produce una desautorización de la historia de la salvación.

⁴² El «día» (escatológico) no es un concepto desconocido en Tomás. En el l. 51 los discípulos preguntan sobre el día en que llegará «el reposo de los muertos» y «el mundo nuevo». La pregunta queda descalificada inmediatamente por las palabras de Jesús: «Lo que esperáis (ya) ha llegado». Es decir, el Reino sólo tiene presente. Otra pregunta equivocada de los discípulos («¿Qué día vendrá el Reino?») merece una respuesta semejante: «el Reino del Padre está difundido sobre la tierra»; y se añade: «y los hombres (los que no son espirituales) no lo ven» (l. 113). Véanse igualmente los l. 18 y 37 con preguntas equivocadas de los discípulos en relación al «fin». Chocan pues dos lecturas, una que mantiene la tensión presente – futuro, propia de la escatología de los diversos corrientes de la Iglesia apostólica, y una lectura gnóstica, que tiende a subrayar el valor exclusivo de un Reino que cada uno debe descubrir. Es verdad que en la escatología de Jesús y de las teologías mayoritarias (sinópticos, Pablo, Juan) se enfatiza el valor presente del Reino por encima del futuro, pero no se abandona el horizonte histórico: el Reino está ahora sólo incoado y concocerá un final espléndido. Para Tomás, en cambio, el mundo puede hundirse, los cielos y la tierra pueden pasar ya que «el que se encuentra a sí mismo, el mundo no es digno de él» (l. 111 y 11). Para los gnósticos el «mundo» y el «yo» se contraponen, son antitéticos.

y de acuerdo con la escatología judía, se abre, para toda la humanidad, la posibilidad de un banquete celestial con los patriarcas de Israel o bien la posibilidad de un final trágico en la «gehenna» (Mt 10,28 par. Lc 12,5). En una palabra, la existencia de una dimensión escatológica e histórico-salvífica en Q señala una distancia pronunciada entre esta y el actual texto de Tomás. Para Tomás el Reino no es una realidad temporal y paradójica, que se articula entre lo que debe «venir» (Mt 6,10 par. Lc 11,2) y lo que «ha llegado» (Mt 12,28 par. Lc 11,20).⁴³

Por otra parte, Tomás tampoco representa una elaboración articulada del mito gnóstico tal como lo encontramos en los sistemas del siglo II, como los de Valentín, Basílides o el Apócrifo de Juan. El gnosticismo de Tomás no es agresivamente especulativo sino a veces casi imperceptible, ya que se presenta mezclado con frases pertenecientes a la tradición cristiana más antigua, evidentemente reinterpretadas. Son típicas las añadiduras o reinterpretaciones finales a un dicho paralelo a Q M o L y que en Tomás señalan las concepciones de tinte gnóstico. Ya hemos mencionado un ejemplo típico de estas complementaciones: el loguion del tributo al César (Tom 100) donde se encuentra una frase final («Y lo que es mío, dádmelo»), propia de Tomás.

Esta frase podría interpretarse como expresión de la adhesión radical que reclaman las palabras de Jesús. Pero en la redacción final gnóstica de Tomás subentra, como en otros casos, una fuerte relectura cristológica referida a la persona de Jesús y a su divinidad. El nuevo marco de interpretación queda bien reflejado en el l.15: «adoradme», es decir, dad al Viviente lo que merece (l. 52) (véase Mt 28,17; Lc 24,52; Jn 9,38). Sin embargo, se da un paso más y en este mismo l. 15 lo que era una invitación a la confesión de fe y a la adoración de la divinidad de Jesús, adquiere un claro sentido gnóstico. Este es el texto completo l. 15: «Cuando veáis al que no ha nacido de mujer, prostraos con el rostro hasta el suelo (y) adoradle. Este es vuestro Padre». Así pues, Jesús es el Redentor gnóstico que no ha «nacido de mujer» (cf. Gal 4,6) ni se ha hecho realmente «carne» (cf. Jn 1,14). Efectivamente, es el Cristo psíquico, el cual, según afirman los valentinianos, procede del Demiurgo – esto significa que sea «hijo de Dios» – y

⁴³ Esta dimensión escatológica no debería ser considerada secundaria en relación a un estrato sapiencial, que sería el originario en la colección Q. La hipótesis de J. S. Kloppenborg sobre la calificación de los dos estratos de Q no es convincente (véase su obra *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* [Studies in Antiquity and Christianity], Philadelphia: Fortress 1987). Sin embargo, siempre de forma prudente, es posible y útil plantearse la estructura y la composición de Q, incluyendo su crecimiento interno y, por lo tanto, su estratificación. La investigación de los últimos años así lo demuestra. Una cosa distinta es pretender haber llegado a resultados consensuados sobre el tema. La última aportación sustancial es el volumen correspondiente a las Jornadas Bíblicas de Lovaina del año 2000, editado por A. LINDEMANN, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Peeters 2001.

«pasó a través de María como el agua pasa a través de un canal» (*Adv. Haer.*, 1,7,2). En último término pues se desprendió del pléroma donde no era una hipóstasis distinta del Padre: de ahí que en el l. 15 Jesús reciba también el nombre de «Padre».

Por otra parte, al lector / oyente de Tomás se le orienta desde el principio a buscar y encontrar la interpretación de las «palabras secretas» contenidas en el libro. «El que encuentre la interpretación (*hermeneia*) de estas palabras no gustará la muerte» (Tom 1). Se trata pues de aplicarse constantemente la exhortación proverbial de Jesús: «el que tenga oídos para escuchar, que escuche» (l. 8, 21, 24, 63, 65, 96) (véase n. 24). Siguiendo los pasos de Judas Tomás, el Dídimos o Mellizo, presentado como el depositario por excelencia de la revelación, el único discípulo que conoce el sentido último de las palabras de Jesús, se llegará al conocimiento de este mismo sentido, se accederá a la revelación plena. Por lo tanto, más que de aceptar una enseñanza exterior, ya formulada por los «guías», se trata de bucear en uno mismo para llegar al conocimiento. Así lo expresa el l. 3: «Cuando os conozcáis a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y sabréis que sois los hijos del Padre viviente». Buscar y encontrar son dos operaciones encadenadas y continuadas que aseguran a quien las practica la obtención del fin deseado: «reinar» (l. 2) y «reposar» (l. 90). El l. 58 lo formula en estos términos: «Feliz el hombre que la luchado / se ha esforzado. Ha encontrado la vida.» El objetivo del gnóstico es no desfallecer en su esfuerzo constante de interpretar y comprender, ya que el fruto será descubrir el significado secreto de las palabras de Jesús y llegar al conocimiento. La alternativa, frustrante, sería quedarse en la ignorancia, es decir, en la «pobreza», peor aún, «ser la pobreza» (l. 3).

Este proceso que culmina con la ascensión-retorno a la «luz» (Tom 49.50), al Pléroma, al lado de los perfectos o espirituales, tiene un nombre preciso: «encontrar el Reino» (l. 27) o «conocer el Reino» (l. 46) o «entrar en el Reino» (l. 22.99) o «ver al Padre» (l. 27). De hecho, encontrar el Reino es la tarea fundamental de quien busca e interpreta correctamente las palabras secretas de Jesús, sin dejarse atrapar por el «mundo» y su atracción; por esta razón se exhorta a quien desee triunfar y descubrir el Reino que «ayune del mundo» (l. 27), es decir, que se mantenga lejos de una realidad vacía y negativa. El Reino pues no tiene determinación temporal ni extrínseca, no hay que buscarlo en un determinado espacio (aquí o allá) o tiempo (esperando que llegue). El Reino es una realidad espiritual, atemporal, que está aquí y que supera cualquier barrera y horizonte. El l. 3 lo formula de forma típicamente gnóstica («está dentro de vosotros y está fuera de vosotros») en el texto copto (NHC II/2), y de forma más

próxima a los sinópticos en POxy 654 («está a vuestro alcance, es un fruto [comestible]»). Su presencia anida pues en lo más íntimo del individuo y se extiende más allá de él. En efecto, del Reino se dice que «está difundido sobre la tierra, y los hombres no lo ven» (l. 113). Sólo lo encuentran unos pocos, los que reciben y comprenden la revelación de los «misterios» contenidos en las palabras de Jesús, porque son dignos de ellos (l. 62).

Entra en el Reino quien se hace como un niño, es decir, quien trasciende cualquier tipo de separación y de antítesis (dentro – fuera, arriba – abajo); de ahí, la frase recurrente en Tomás «cuando hagáis de los dos uno» o bien, ya en el terreno de la bipolaridad sexual, «hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo» (l. 22). Este es el *desideratum* de los gnósticos: ser como los niños, tener una identidad que consista en una unidad asexual, más allá de la separación masculino – femenino. Esta es la auténtica sabiduría, el logro decisivo (véase l. 4). Así pues, en el Reino hombre y mujer gozan de una exquisita igualdad, que se consigue por superación de las diferenciaciones de género.⁴⁴ Esta superación se expresa en términos menos igualitarios en el último loguion de Tom (114), donde se afirma que sólo «cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos». La contraposición entre Simón Pedro y María (Magdalena) se salda aquí con la contraposición entre el principio masculino, superior, y el principio femenino, inferior: la mujer tiene que llegar a ser «un espíritu viviente semejante a vosotros, varones», tiene que quedar asimilada al hombre. La dificultad del loguion se suaviza si se comprenden alegóricamente los términos «mujer» y «varón». La «mujer» es figura y paradigma del espiritual aún imperfecto, quien tiene que emanciparse de su condición para unirse a Cristo, el Redentor, el ser perfecto, el «varón», y poseer él también su perfección (véase Evangelio de Felipe 55, donde Jesús manifiesta su predilección por María ante los reproches de los discípulos masculinos).⁴⁵

La mayor parte de los dichos que acabamos de citar contienen materiales típicamente gnósticos y, por lo tanto, tienen poco que ver con los materiales más antiguos de Tomás. Son aportaciones propias de un proyecto meditado desde convicciones gnósticas y que asume reinterpretándolos los dichos de Jesús que han llegado hasta la redacción final del documento. El proceso de reinterpretación gnóstica abarca todos los registros del texto tal como ahora lo tenemos incluyendo la figura de Jesús. Ya hemos mencionado qué sucede en el l. 15,

⁴⁴ Klauck hace notar que el loguion 22 de Tomás sobre la anulación de la diferenciación masculino – femenino, evoca Gal 3,28 y aparece igualmente en el Evangelio de los Egipcios (*Strom.*, 3,92,2-3,93,1) y en la Segunda carta de Clemente 12,2 (*Apocryphal Gospels*, 58).

⁴⁵ Esta es la interpretación propuesta por J. Montserrat Torrents («Tomàs», 94, n. 65).

donde se habla del Cristo psíquico, que no ha nacido de mujer, y se le identifica con el Padre. Consideremos ahora los loguions 28 y 77. En este último Jesús se presenta de forma casi panteística con frases que recuerdan a Jn 1,3.9-10; 8,12 pero que aparecen relacionadas con una afirmación rotunda que es extraña a la teología juánica: «Yo soy el Todo». Jesús se identifica con el universo creado y con su dinamismo: hasta un madero o una piedra «contienen» esta presencia omnímoda. Esta totalidad puede trasladarse a las relaciones de Jesús con el Padre, de quien Jesús es «expresión» o «manifestación», no hipóstasis diferenciada (cf. *Adv. Haer.*, 1,2,6). El Padre y Jesús llegan a confundirse, ya que no son realidades propiamente personales (véase l. 61).

Por su parte, el loguion 28 muestra de forma inequívoca el mito del Redentor gnóstico, quien se reviste de «carne» y entra, disfrazado e irreconocible, en el mundo. Aquí encuentra a una humanidad ebria, adormecida y vacía, que no está sedienta de nada, ciega de corazón. El Redentor se aflige sobremanera por el estado lamentable de los hombres y se propone despertarles de su borrachera, es decir, de su ignorancia, para que puedan descubrir y conocer su auténtico origen divino y consigan salir de este mundo. A pesar de las dificultades que tiene para que lo reconozcan (l. 91), Jesús se muestra convencido del éxito de su misión, por lo menos, en algunos humanos: «Cuando vomiten el vino (con que se han intoxicado), se convertirán». Es evidente que la «conversión» se equipara con el «caer en la cuenta»: se trata de saber dónde uno se encuentra y cómo puede conseguir regresar al mundo divino. De forma paradójica, el espiritual, como Tomás, es aquel que bebe y se embriaga «de la fuente que bulle» que el mismo Jesús ha excavado (l. 13). ¡El vino de la ignorancia es sustituido por el agua viva del conocimiento!

Una vez ha encontrado el camino de la luz, el alma debe efectuar su ascensión progresiva hasta el más elevado de los cielos, traspasando las regiones cósmicas intermedias donde la esperan los poderes inferiores, los «dioses menores», elementos cósmicos hostiles. Estos van a pedirle cuentas para intentar frenar su ascensión e impedir su liberación del mundo material creado, donde el alma estaba prisionera. En el l. 50 las preguntas de las potestades angélico-demoníacas son tres: «¿De dónde procedéis?... ¿Quiénes sois?... ¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?».⁴⁶ Las respuestas son un epítome de antropología y soteriología gnósticas.

⁴⁶ Curiosamente, en el loguion 13 se cuenta que Jesús toma a Tomás a parte de los otros discípulos y le dice «tres palabras». Interpelado por sus compañeros, Tomás se niega a comunicarles el contenido de lo que le ha dicho Jesús. Es posible que haya una relación entre las «tres palabras» secretas del loguion 13 y las tres preguntas del loguion 50, que son como el «password» secreto de la persona espiritual, el «pneumático», en el momento clave en que abandona el mundo material y debe superar la barrera hostil de las potencias cósmicas.

El origen de los espirituales o «pneumáticos» es la luz, que se autocrea, que se mantiene por sí misma y que se revela en sus imágenes, «las imágenes de ellos»; estas imágenes parecen ser los espirituales en su estado de imperfección, ya que son «visibles a los hombres (es decir, los psíquicos, cf. l. 113)» pero esconden dentro de ellas la luz divina (l. 83).⁴⁷ Así pues, la respuesta a la primera pregunta es: «Procedemos de la luz». La segunda pregunta de las potestades intermedias debe responderse así: «Somos hijos suyos (de la luz) y somos los elegidos del Padre viviente». Es decir, los espirituales que se encuentran ante los poderes cósmicos son de hecho inmortales e inmunes a cualquier agresión. Su condición de «hijos» y «elegidos» les da el salvoconducto para pasar la frontera de los poderes hostiles. La tercera respuesta apunta al par de contrarios que definen la vida del espiritual: «un movimiento y un reposo». Se trata de una bella afirmación que explica el proceso de búsqueda y la satisfacción del encuentro (l. 2, 92, 94), que equivale al «reposo» (l. 90). Este reposo sólo se consigue después de haber superado los poderes cósmicos situados en las regiones celestiales intermedias, desde donde pretenden controlar todo lo que sucede en el mundo terrenal.

Notemos que el triunfo sobre los poderes llega cuando el alma efectúa su ascensión, y esto sucede aquí y ahora, sin que se deba esperar el momento de la muerte. Así se propugna en el l. 51. Los discípulos preguntan sobre el día de la parusía y la consiguiente gloria celestial, el «reposo»,⁴⁸ que recibirán los que han muerto. Y Jesús responde tajantemente: «Lo que esperáis (ya) ha llegado, pero vosotros no lo reconocéis». En efecto, sólo Judas Tomás, el Mellizo de Jesús, y los otros espirituales tienen acceso al conocimiento vedado a la mayoría de los discípulos. Sin embargo, el «reposo» es una posibilidad presente, una gozosa realidad para el pequeño grupo de elegidos que han accedido al conocimiento. Así lo expresa el l. 37. También aquí los discípulos preguntan a Jesús por el día en que se les va a revelar: «¿Cuándo / Qué día te veremos?» (véase n. 42). Tampoco aquí la respuesta se sitúa en términos futuros sino presentes: verá al Hijo del Viviente

⁴⁷ No está clara la relación entre el l. 83, donde las «imágenes» son algo visible a todos los seres de este mundo – sean o no «espirituales» – y el l. 84, donde se habla de las imágenes como los que «llegaron a ser antes que vosotros (y que) no mueren ni se manifiestan» (véase l. 19). ¿Habrá un error en el texto, y se debería leer «semejanza» en vez de «imagen», como propone la traducción inglesa editada en la Sinopsis de Aland?

⁴⁸ La Sinopsis de Aland propone corregir «reposo» (*etanapausis*) por «resurrección» (*etanastasis*). Sin embargo, sería la única vez que esta palabra aparecería en Tomás. En cambio el término «reposo» es una palabra clave en Tom, actúa de palabra-enlace entre los dos loguions (50 y 51) y el término «reposo» del l. 50 pide ser interpretado en el l. 51. Casos parecidos de palabra-enlace final de un loguion e inicio del siguiente son, entre otros: «reinar» (l. 2) – «Reino (l. 3), «hombre» (l. 7) – «hombre» (l. 8), «perseguirán» (l. 68) – «perseguidos» (l. 69), «cosas escondidas» (l. 108) – «un tesoro [escondido]» (l. 109). En cambio, a favor de la corrección propuesta por Aland está el hecho de que en el l. 5 tal como lo lee el papiro 654 de Oxirincos se menciona la resurrección.

el que se quite el vestido sin avergonzarse (Gn 2,25) y lo pisotee, como hacen los niños pequeños cuando se desvisten. La expresión «quitarse el vestido» se comprende a la luz de la conocida metáfora del cuerpo humano como vestido o revestimiento de la persona. El espiritual llega a la luz divina en la medida que «desprecia» a su cuerpo y a la materia corruptible mediante la ascesis y es capaz de ver al Revelador. Es decir, quien llega al conocimiento, ha vencido al miedo y ha entrado en el reposo. Es preciso mantenerse «en el principio» sin preocuparse por el fin. Así la muerte definitiva nunca llegará (l. 18).

En conclusión, hay numerosos loguions de Tomás que son el resultado de una reelaboración y que han sido introducidos *ex novo* en la colección primitiva de dichos por alguien que profesa una teología gnóstica.⁴⁹ Ciertamente, hay muchos otros en los que los tintes gnósticos provienen de añadiduras secundarias e incluso hay unos pocos loguions donde no se ha producido ningún retoque gnosticizante. Es verdad de que, en su forma actual, Tomás se presenta sin un sistema doctrinal gnóstico completo: hay demasiadas lagunas y hasta algunas contradicciones. Sin embargo el mito gnóstico emerge con claridad y sin él es imposible efectuar una interpretación satisfactoria del texto actual del documento encontrado en Nag Hammadi.

5. Tomás y la tradición cristiana del siglo I

En el apartado 3 ha quedado de manifiesto de que en Tomás existe un numeroso grupo de loguions que admiten una interpretación no forzada en el marco de la tradición pre-sinóptica y sinóptica. Esta afirmación se ha verificado con algunos ejemplos, pero a continuación intentaremos corroborarla ofre-

⁴⁹ He ahí una lista de dichos de Tomás que parecen tener muy poca cosa que ver con las tradiciones primitivas sobre Jesús y que, por el contrario, muestran un marcado carácter gnóstico: 1, 7, 11, 13, 15, 18, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 30, 37, 38, 43, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 59, 60, 67, 70, 74, 75, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 101, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114. En total, 46 dichos sobre 114 (no están claros los loguions 60, 88 y 92). A estos cabría añadir unos cuantos más donde la sobreinterpretación gnóstica parece haber modificado notablemente un texto anterior no directamente gnóstico: 2, 3, 4, 6, 14, 16, 19, 27, 46, 61, 62, 69, 78, 91, 104, 107, 113. En total, 17 dichos sobre 114. Naturalmente, también los loguions restantes, donde las modificaciones pueden existir pero son menos evidentes, reciben una interpretación gnóstica en el marco del redactor final. Estos son: 5, 8, 9, 10, 12, 17, 20, 25, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 76, 79, 82, 86, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103. En total, 51 loguions sobre 114.

Una comparación de nuestra hipótesis sobre Tomás con la de Crossan, en la que también se distinguen dos estratos (cf. n. 31), da como resultado una diferencia que ronda los 25 casos. Sin embargo, ni los criterios ni la cronología ni las conclusiones son los mismos. Crossan atribuye al estrato más primitivo loguions claramente gnósticos que, a mi entender, son mucho más recientes. El Jesús gnóstico no es el Jesús histórico.

ciendo una lista de paralelos de Tomás con la tradición sinóptica: la colección de dichos Q, el evangelio según Marcos y sus paralelos sinópticos (Mateo y Lucas), M (el material exclusivo de Mateo) y L (el material exclusivo de Lucas). Añadiremos a nuestra investigación el evangelio de Juan y los materiales extraevangélicos, que ocupan un lugar decididamente menor. El análisis que sigue pone en evidencia que Tomás es un escrito sintético y hasta «promiscuo», ya que presenta paralelos con todos los canales de la tradición evangélica, la tradición sinóptica (Q, Mc, Mt, Lc, M, L) y el evangelio de Juan, y además admite contactos con Pablo, el Antiguo Testamento y fuentes desconocidas. Esto significa que Tomás es un texto de carácter plural y sincrético que integra materiales de muy diversa índole.⁵⁰ Empezaremos por la colección Q, la fuente pre-sinóptica más antigua.

5.1. Colección de dichos Q

Loguions de Tomás paralelos de Q:

Tom 4 (Mt 19,30 par. Lc 13,30), Tom 5 (Mt 10,26 par. Lc 12,2), Tom 6 (Mt 10,26 par. Lc 12,2), Tom 14 (Mt 10,7-8 par. Lc 10,8-9), Tom 16 (Mt 10,34-36 par. Lc 12,51-53), Tom 26 (Mt 7,3-4 par. Lc 6,41-42), Tom 33 (Mt 10,27 par. Lc 12,3), Tom 33 (Mt 5,15 par. Lc 11,33), Tom 34 (Mt 15,14 par. Lc 6,39), Tom 36 (Mt 6,25 par. Lc 12,22), Tom 39 (Mt 23,13 par. Lc 11,52), Tom 41 (Mt 25,29 par. Lc 19,26), Tom 44 (Mt 12,32 par. Lc 12,10), Tom 45 (Mt 7,16 par. Lc 6,44), Tom 45 (Mt 12,34-35 par. Lc 6,45), Tom 46 (Mt 11,11 par. Lc 7,28), Tom 47 (Mt 6,24 par. Lc 16,13), Tom 54 (Mt 5,3 par. Lc 6,20), Tom 55 (Mt 10,37-38 par. Lc 14,26-27), Tom 64 (Mt 22,1-10 par. Lc 14,15-24), Tom 68 (Mt 5,11-12 par. Lc 6,22-23), Tom 69 (Mt 5,6 par. Lc 6,21), Tom 73 (Mt 9,37-38 par. Lc 10,2), Tom 76 (Mt 6,19-20 par. Lc 12,33), Tom 78 (Mt 11,7-8 par. Lc 7,24-25), Tom 86 (Mt 8,20 par. Lc 9,58), Tom 89 (Mt 23,25-26 par. Lc 11,39-40), Tom 91 (Mt 16,3 par. Lc 12,56), Tom 94 (Mt 7,8 par. Lc 11,10), Tom 96 (Mt 13,33 par. Lc 13,20-21), Tom 101 (Mt 10,37-38 par. Lc 14,26-27), Tom 107 (Mt 18,12.13 par. Lc 15,4-6).

Así pues, se detectan 32 ocasiones (2 en un mismo dicho) en las que un loguion de Tomás es paralelo de un dicho Q. Hay pues 30 loguions de Tomás que mantienen contactos directos con esta fuente de dichos sobre Jesús.

⁵⁰ Para todo lo que sigue, véase C. A. EVANS – R. L. WEBB – R. A. WIEBE (eds.), *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index* (NTTS 18), Leiden: Brill 1993, 88-144.

Alusiones a Q en los loguions de Tomás:

Tom 2 (Mt 7,7 par. Lc 11,9), Tom 21 (Mt 11,16-17 par. Lc 7,32), Tom 21 (Mt 24,43-44 par. Lc 12,39-40), Tom 21 (Mt 9,37-38 par. Lc 10,2), Tom 23 (Mt 6,22-23 par. Lc 11,34-35), Tom 38 (Mt 13,16-17 par. Lc 10,23-24), Tom 75 (Mt 7,22-23 par. Lc 13,25), Tom 92 (Mt 7,7 par. Lc 11,9), Tom 95 (Mt 5,42 par. Lc 6,30), Tom 102 (Mt 23,13 par. Lc 11,52), Tom 103 (Mt 24,43 par. Lc 12,39), Tom 106 (Mt 17,20 par. Lc 9,6).

Se detectan 12 ocasiones (3 en un mismo dicho) en las que un loguion de Tomás contiene una alusión a un dicho Q. Hay pues 10 loguions de Tomás donde se encuentran alusiones a Q.

En total, en 44 ocasiones existen contactos entre Tomás y Q, de las cuales hay 4 que se encuentran dentro del mismo dicho (33 y 45 por lo que respecta a los paralelos, y tres veces en el loguion 21 por lo que respecta a las alusiones). Esto significa que Tomás contiene 42 dichos en los que presenta una relación (de paralelismo directo o de contacto indirecto) con Q. Se trata de más de una tercera parte del documento. Es cierto que el paralelismo no es siempre verbal, y esto implica que Tomás ha podido modificar el tenor del texto recibido. En este punto hay que recordar la influencia ejercida por la tradición oral en todo el proceso a partir de la tradición de los dichos sobre Jesús que se ha plasmado en Q, Tomás y, probablemente, como ha mostrado J. Schröter, en Marcos. Ya hemos sugerido que la «segunda oralidad», en la que insisten Byrskog y Dunn, puede explicar muchas modificaciones. Naturalmente, mientras que la distancia entre la actividad pública de Jesús y la fuente Q escrita es tan sólo de unos 20/30 años, en el caso de Tomás esta distancia se sitúa alrededor de los 120 años (!) –por lo menos, en relación a la redacción última de Tomás (alrededor del año 150). Además, hay que contar con la influencia de la «segunda oralidad» después de la redacción de los tres sinópticos y en base a su transmisión oral. Por otra parte, en la última fase de Tomás hay que tener en cuenta la influencia de las doctrinas gnósticas introducidas por el redactor (véase n. 49 con la lista de los loguions susceptibles de influjo o contenidos gnósticos).

Por lo que respecta al contenido de los materiales de Q presentes en Tomás, los temas dominantes son los incluidos en el Sermón inaugural de Jesús (Q 6), el discipulado y la misión (Q 10), las acusaciones contra Jesús y las respuestas de este (Q 11) y la revelación de lo oculto (Q 12). En cambio, en Tomás hay muy pocos contactos con los materiales de Q dedicados al Bautista (Q 3 y 7), a las tentaciones de Jesús (Q 4) y al discurso escatológico (Q 17, 19 y 22). Probablemente, no se trata de una casualidad. Las ausencias, significativas, corresponden a los

temas que no interesan a la colección primitiva de dichos, que aquí denominamos Tomás¹. No parece que el redactor gnóstico, que denominamos Tomás², haya efectuado demasiadas modificaciones y mutilaciones; más bien, como es habitual en la tradición sinóptica, ha sabido mostrarse respetuoso con los materiales que le llegan de la tradición y que él mismo transmite como «palabras de Jesús».

5.2. Marcos y la tradición triple

Loguions de Tomás paralelos de la tradición triple (Mc-Mt-Lc o, a veces, Mc-Mt y Mc-Lc):

Tom 4 (Mc 10,31 par. Mt 19,30) (par. Lc 13,30), Tom 5 (Mc 4,22 par. Mt 10,26 par. 8,17), Tom 6 (Mc 4,22 par. Mt 10,26 par. Lc 8,17), Tom 9 (Mc 4,1-9 par. Mt 13,1-9 par. Lc 8,4-8), Tom 14 (Mc 7,15 par. Mt 15,11), Tom 20 (Mc 4,30-32 par. Mt 13,31-32 par. Lc 13,18-19), Tom 25 (Mc 12,31 par. Mt 22,39 par. Lc 10,27), Tom 33 (Mc 4,21 par. Lc 8,16), Tom 35 (Mc 3,27 par. Mt 12,29 par. Lc 11,21-22), Tom 41 (Mc 4,25 par. Mt 13,12 par. Lc 8,18), Tom 47 (Mc 2,22 par. Mt 9,17 par. Lc 5,37-39), Tom 47 (Mc 2,21 par. Mt 9,16 par. Lc 5,36), Tom 65 (Mc 12,1-9 par. Mt 21,33-41 par. Lc 20,9-16), Tom 66 (Mc 12,10 par. Mt 21,42 par. Lc 20,17), Tom 71 (Mc 14,58 par. Mt 26,61), Tom 99 (Mc 3,31-35 par. Mt 12,46-50 par. Lc 8,19-21), Tom 100 (Mc 12,13-17 par. Mt 22,15-22 par. Lc 20,20-26), Tom 104 (Mc 2,18-20 par. Mt 9,14-15 par. Lc 5,33-35).

Alusiones a la tradición triple (Mc-Mt-Lc o, a veces, Mc-Mt) en los loguions de Tomás:

Tom 11 (Mc 13,31 par. Mt 24,35 par. Lc 21,29-33), Tom 12 (Mc 9,33-34 par. Mt 18,1 par. Lc 9,46), Tom 13 (Mc 8,27-30 par. Mt 16,13-20 par. Lc 9,18-21), Tom 18 (Mc 9,1 par. Mt 16,28 par. Lc 9,27), Tom 19 (Mc 9,1 par. Mt 16,28 par. Lc 9,27), Tom 22 (Mc 10,13-16 par. Mt 19,13-15 par. Lc 18,15-17), Tom 31 (Mc 6,4-5 par. Mt 13,57-58), Tom 55 (Mc 8,34-35 par. Mt 16,24-25 par. Lc 9,23-24; Mc 10,29-30 par. Mt 19,29 par. Lc 18,29-30), Tom 62 (Mc 4,11 par. Mt 13,11 par. Lc 8,10), Tom 111 (Mc 13,31 par. Mt 24,35 par. Lc 21,33).

En total, se trata de 29 ocasiones en las que Tomás se muestra afín a Mc-Mt-Lc o bien a Mc-Mt o Mc-Lc. Los contactos parecen directos en 18 de ellas, e indirectos en 11 más. Los materiales de Marcos que presentan una relación más directa con Tomás son el capítulo de las parábolas (c. 4), la discusión sobre el ayuno (c. 2), el discurso sobre Beelzebul y la familia de Jesús (c. 3), la parábola

los viñadores homicidas y el episodio del tributo al César (c.12). Como en el caso de Q, parece que haya habido una selección de intereses.

Una cuestión distinta es si Tomás presupone la redacción de Marcos. Como hemos dicho, Tucket responde afirmativamente en base a los loguions 9 y 20, las parábolas del sembrador y del grano de mostaza, respectivamente. Sin embargo, los indicios a favor de esta posición son pequeños y pueden explicarse a través de la «segunda oralidad», especialmente activa en el caso de las parábolas.

5.6. Materiales exclusivos de Mateo (= M)

Loguions de Tomás paralelos de M:

Tom 32 (Mt 5,14), Tom 39 (Mt 10,16), Tom 40 (Mt 15,13), Tom 48 (Mt 5,23-24; 17,20), Tom 57 (Mt 13,24-30), Tom 62 (Mt 6,3), Tom 69 (Mt 5,11), Tom 76 (Mt 13,45-46), Tom 90 (Mt 11,28-30), Tom 93 (Mt 7,6).

Alusiones a M en los loguions de Tomás:

Tom 6 (Mt 6,1-18), Tom 8 (13,47-50), Tom 14 (Mt 6,1-18), Tom 19 (Mt 4,3.11), Tom 22 (Mt 18,15-17), Tom 30 (Mt 18,20), Tom 33 (Mt 5,16), Tom 46 (Mt 18,3-4), Tom 48 (Mt 18,19), Tom 51 (Mt 17,12; 19,28; 24,3), Tom 109 (Mt 13,44).

En total, en 22 ocasiones se detectan contactos entre Tomás y M. Los paralelos directos son 10, y las alusiones llegan a 12.

Los materiales de Mateo con quienes Tomás presenta más afinidades son el Sermón de la Montaña (cc. 5-7) y, en particular, las Bienaventuranzas (5,1-12), pero también el capítulo de las parábolas (c. 13) y los discursos a la comunidad (cc. 10 y 18). Se trata de unidades centrales del texto mateano que encajan bien con los intereses de la colección más primitiva de loguions que está integrada en Tomás.

Por lo que respecta al posible influjo de la redacción de Mateo, W. D. Köhler apunta, como ya hemos mencionado, a los loguions 33, 34 y 99. Se trata de tres textos donde el collage es la nota dominante, ya que ninguno de los tres tiene a M como paralelo exclusivo: los dos primeros se mueven en la órbita de Q (el l. 33 admite acaso una relación con Marcos-Lucas) mientras que el tercero se acerca a la tradición triple. C. A. Evans busca en la dirección de los loguions paralelos entre Tomás y M para llegar a la conclusión de que Tomás, efectivamente, conoce a un Mateo ya finalizado. Evans propone los loguions 40 y 57

como ejemplo de influjo de la redacción de Mateo en Tomás, y ve, con Köhler, rasgos redaccionales mateanos en los loguions 34 y 99. Además subraya la relación de Mt 6,1-18 (las tres obras judías y judeo-cristianas de piedad) con los loguions 6 y 14 de Tomás. Hay múltiples ejemplos que confirman estas conclusiones: la colección primitiva de loguions o Tomás¹ conoce el actual Evangelio según Mateo y lo utiliza como referente primero. Es «su» evangelio. Probablemente lo conoce oralmente y de memoria, y no muestra reparos en combinar textos de Mateo con textos de Lucas, otro evangelio de probable origen sirio.

5.4. Materiales exclusivos de Lucas (= L)

Loguions de Tomás paralelos de L:

Tom 3 (Lc 17,20-21), Tom 10 (Lc 12,49), Tom 31 (Lc 4,23-24), Tom 47 (Lc 5,39), Tom 61 (Lc 17,34), Tom 63 (Lc 12,16-21), Tom 72 (Lc 12,13-15), Tom 79 (Lc 11,27-28; 23,39), Tom 95 (Lc 6,34-35), Tom 113 (Lc 17,20-21).

Alusiones a L en los loguions de Tomás:

Tom 21 (Lc 12,35), Tom 51 (Lc 17,16), Tom 103 (Lc 12,35).

En total, encontramos 13 ocasiones en las que se constata una relación entre Tomás y L. Los paralelos directos son 10, tantos como en M, mientras que las alusiones aquí son sólo 3.

Los materiales de Lucas con quienes Tomás presenta una mayor afinidad son el c. 12 y el c. 17. En el c. 12 de Lucas se encuentra la parábola del rico insensato precedida del breve episodio del reparto de la herencia –una conexión que puede atribuirse al redactor final de Lucas. Tomás, por su parte, presenta los dos textos en loguions separados (72 y 63). En el c. 17 la atención la merece el fragmento sobre la venida del Reino (vv. 20-21) (cf. l. 3 y 113). Se trata de material escaso pero significativo, si lo comparamos con el conjunto del exuberante evangelio lucánico.

A pesar de la poca cantidad de material propio de L que aparece en Tomás, es suficiente para verificar que la redacción de Lc ha influido sobre este. Un caso bastante claro es la frase «no hay nada oculto que no sea revelado» que se repite exactamente en los loguions 5 y 6, y cuyo tenor exacto se encuentra tan sólo en Lc 8,17 –ni en los paralelos Mc 4,22 y Mt 10,26 ni en Lc 12,2 (cf. n. 25). C. A. Evans ve además indicios redaccionales lucánicos en Tom 10 (Lc 12,49, texto L), Tom 14 (Lc 10,8-9, texto Q), Tom 16 (Lc 12,51-53, texto Q), Tom 55 y

101 (Lc 14,26-27 pero también Mt 10,37, texto Q) y Tom 73-75 (Lc 10,2, texto Q). Tucket se limita a mencionar los loguions 5, 16 y 55. Los ejemplos son significativos –acaso más que en M– y confirman que el redactor de Tomás ha tenido en cuenta los evangelios de Mateo y Lucas en su forma actual final.

5.5. Evangelio de Juan

Loguions de Tomás paralelos de Jn:
Tom 71 (Jn 2,19).

Alusiones a Jn en los loguions de Tom:

Tom 1 (Jn 8,51), Tom 12 (Jn 14,28), Tom 13 (Jn 4,14), Tom 18 (Jn 8,52), Tom 19 (8,52), Tom 21 (Jn 4,36), Tom 24 (Jn 1,9.38-39), Tom 27 (Jn 14,9), Tom 28 (Jn 1,14; 12,46; 17,11), Tom 38 (Jn 7,34; 14,24.26), Tom 43 (Jn 8,25; 15,35), Tom 60 (Jn 17,11), Tom 77 (Jn 1,3.9-10; 8,12); Tom 78 (Jn 18,38), Tom 85 (Jn 8,52); Tom 91 (Jn 1,22).

En total, hay 17 dichos de Tom en los que se perciben contactos con el Evangelio de Juan. De paralelos directos sólo hay uno, pero las alusiones se concentran por lo menos en 16 loguions, y en algunos por dos veces.

Los textos de Juan que presentan más afinidades con Tomás pertenecen a material discursivo puesto en boca de Jesús. El capítulo de Juan que sobresale en número de contactos es el c. 8. No parece haber ninguna razón especial. Sencillamente, allí se encuentran fórmulas como «gustar la muerte» (vv. 51.52) o «yo soy la luz» (v. 12) que el redactor gnóstico valora de manera particular.

La relativa abundancia de contactos entre Tomás y Juan parece indicar que aquel conoce al Evangelio de Juan ya finalizado. En cualquier caso, a diferencia de los evangelios sinópticos donde los paralelos directos son abundantes (32 en Q, 18 en Mc y par., 10 en M y 10 en L), aquí sólo hay uno y, además, con notables cambios: compárese Jn 2,19 («destruid este santuario, y en tres días lo levantaré») y Tom 71 («des[truiré] esta casa y nadie podrá edificarla [de nuevo]»). Nótese que Mc 14,58 («yo destruiré este santuario, hecho por manos de hombre, y en tres días edificaré otro, no hecho por manos de hombre») se sitúa a medio camino entre Juan y Tomás. La expresión de Tom 71 «nadie podrá edificarla [de nuevo]» es de tono antijudío (cf. Tom 43.53) y puede haber sido introducida en el marco de la polémica con la sinagoga farisea. Por lo tanto, no parece

que Tomás¹, la colección primitiva de dichos, haya tenido en cuenta el Evangelio según Juan. La utilización de Juan va a cargo del redactor final gnóstico.

5.6. Cartas de Pablo

Loguions de Tomás paralelos de las cartas de Pablo:
Tom 17 (1 Cor 2,9).

Alusiones a las cartas de Pablo en los loguions de Tomás:
Tom 28 (1Tm 3,16), Tom 53 (Rom 2,29).

En total, 3 contactos, uno directo y dos alusiones. El material es pues muy escaso. Además, el loguion paralelo es citado en Pablo como perteneciente al Antiguo Testamento, ya que va precedido de la fórmula «como está escrito». Sin embargo, el loguion no se encuentra en ninguna parte del Antiguo Testamento. Su carácter originariamente apocalíptico cambia de signo en Tomás, donde se aplica al conocimiento extraordinario que reciben ya ahora los espirituales. Por lo que respecta al origen de este loguion, se ha propuesto ver en él un ágrafon de Jesús, pero lo cierto que Pablo no lo cita como tal sino como un dicho de la Escritura. Otros, como Klauck, suponen que un fragmento como este, de origen dudoso, ha sido transformado posteriormente en una palabra de Jesús.⁵¹ Nos encontramos muy probablemente en la fase final de la redacción de Tomás.

5.7. Antiguo Testamento

Loguions de Tomás paralelos del Antiguo Testamento:
Tom 66 (Sl 118,22).

Alusiones al Antiguo Testamento en los loguions de Tomás:
Tom 25 (Dt 32,10; Sl 17,8).

En total, 2 contactos, un paralelo directo y una alusión en base a dos textos. También aquí la cosecha es minúscula. Además, como en el l. 17, donde se pone en boca de Jesús un texto que Pablo considera perteneciente a la Escritura, aquí

⁵¹ *Apocryphal Gospels*, 115. Algunos piensan que el loguion proviene del Apocalipsis de Elías.

también un texto de la Escritura es presentado como dicho de Jesús. Se trata del Sl 118,22, citado casi literalmente: «Mostradme esa piedra que los constructores han rechazado. Es la piedra angular» (texto casi idéntico en Lc 20,17). Nótese que Tomás ha eliminado la referencia inicial de Jesús a la Escritura: «¿No habéis leído esta escritura?», Mc 12,10 («¿Pues por qué está escrito esto?», Lc 20,17) y que, además, ha añadido el imperativo «mostradme». Por otra parte, Tomás ha separado la parábola de los viñadores homicidas de la cita del Sl 118, anulando un vínculo que ya existía probablemente en la tradición anterior a Mc. Parece que las razones hay que buscarlas en la interpretación conjunta de los loguions 63, 64 y 65 con la repetición del estribillo «el que tenga oídos, que escuche» (l. 63 y 65).⁵² Además, en la colección primitiva de dichos parece que el l. 66 estaba unido temáticamente al loguion subsiguiente (l. 68); también por esta razón el l. 66 ha quedado desconectado del l. 65.

5.8. Otras fuentes

Finalmente, encontramos en Tomás siete loguions de procedencia desconocida, que carecen de resabios gnósticos (Tom 2 presenta algunas dudas sobre este punto) y a la vez no presentan paralelos en la tradición evangélica canónica. Esto significa que Tomás o, mejor, la tradición primitiva que subyace en el texto actual, ha tenido acceso a algunas otras fuentes.

Tom 2 + POxy 654,5-9: «El que busca no debe dejar de buscar hasta que encuentre, y cuando encuentre se turbará, y cuando se turbe se maravillará, y reinará sobre el Todo» + «y cuando empiece a reinar encontrará el reposo». El añadido final, testimoniado por el Papiro de Oxirinco, también aparece en las dos ocasiones en las que Clemente de Alejandría cita el loguion: *Strom.*, 2,45,5 (bajo el epígrafe inicial «como está escrito en el Evangelio de los Hebreos») y *Strom.*, 5,96,3 (bajo el epígrafe «la palabra que sigue se parece a estas [palabras]»).⁵³ En el contexto del redactor final de Tomás, se trata ciertamente de buscar y encontrar el sentido oculto de las «palabras secretas» de Jesús (l. 1). Igualmente, a nivel de la interpretación gnóstica, «reinar» y «reposo» son dos términos de tono ahistórico, que expresan el estado de plenitud al que llega aquel que, paradójicamente, «no deja de buscar». Esta paradoja evoca Tom 50 donde leemos que «el signo del Padre», en la persona espiritual, es «un movimiento y un reposo.» Tom 2 está pues a medio

⁵² Este estribillo es frecuente en Tomás.

⁵³ Véase una sinopsis de los cuatro testimonios del loguion en KLAUCK, *Apocryphal Gospels*, 39.

camino entre un evangelio judeo-cristiano como el Evangelio de los Hebreos y las concepciones gnósticas del texto final de Tomás.

Tom 8 contiene la parábola del pez grande, que un pescador inteligente encontró entre los peces pequeños que su red había sacado del mar. El pescador «tiró todos los peces pequeños dentro del mar (y) escogió el pez grande sin ningún esfuerzo.» A pesar de la semejanza del tema con la parábola de la red que recoge todo tipo de peces, seleccionados entre buenos, los que son aprovechados, y malos, los que son echados fuera (Mt 13,47-48), se trata de una parábola distinta, que evoca materiales sinópticos tan primitivos como la doble parábola del tesoro en el campo y de la perla preciosa (Mt 13,44-45). Por cierto, esta última, no sin algún posible retoque atribuible a la redacción final gnóstica de Tomás, se encuentra en el l. 76. En cambio, las diferencias son muy notables entre Mt 13,44 y Tom 109, la parábola del tesoro, hasta el punto de que parece tratarse de dos parábolas distintas o de una misma parábola que haya sido modificada posteriormente.

Tom 19 ofrece un breve loguion mezclado en el interior de un texto típicamente gnóstico. Aunque sea difícil reconstruir su forma original, es probable que fuera parecida a ésta: « Si os hacéis mis discípulos, estas piedras os servirán.» Lo que se promete es algo formulado de manera hiperbólica pero no nueva en la tradición de Jesús: que las piedras se conviertan en personas, concretamente, en servidores. En la tradición sinóptica poseemos hasta tres ejemplos de una imagen parecida. Una de las admoniciones de Juan Bautista se refiere a nuevos «hijos de Abrahán», dispuestos a convertirse, que pueden salir de «estas piedras» (Mt 3,9 par. Lc 3,8) (Q). Es de sobra conocido el juego lingüístico entre «piedras» (*ebanim*) e «hijos» (*benim*), que indica el sustrato semita del loguion. En segundo lugar, encontramos un loguion entre los materiales propios de Lucas que posee sin lugar a dudas una gran antigüedad, tanto por la fuerza de la imagen como por la concisión de la expresión: «Si estos (los discípulos) callan, las piedras hablarán» (Lc 19,40). Notemos la similitud de construcción entre este loguion lucano y el loguion de Tomás (oración condicional + verbo final en futuro con el sustantivo «piedras» como sujeto). Además, tanto en Lucas como en Tomás se pone de manifiesto la actitud de los «discípulos», los cuales, respectivamente, no callan cuando Jesús entra en Jerusalén y escuchan fielmente sus palabras. El tercer ejemplo se encuentra en el episodio de las tentaciones. Aquí encontramos los términos «piedras» (Mt 4,3; Lc 4,3: «piedra»), en un texto Q, y «servir» (Mc 1,13 par. Mt 4,11), los mismos que aparecen en Tom 19. Además, nótese que el juego lingüístico de encuño semita también se produce

aquí entre «piedras» (*ebanim*) y «servirán» (*yaabdu*). En resumen, el breve loguion de Tom 19 encaja perfectamente con la tradición sinóptica, como imagen y como contenido. No es impensable pues que este loguion tenga que ser considerado un dicho atribuible al Jesús histórico. El loguion primitivo significaría la promesa de Jesús a sus discípulos en misión referida al éxito de la misma. Quien se pone al servicio del Reino y lo anuncia, encontrará ayuda hasta en las mismas piedras (¡algo aparentemente insensible!). Se trata de una metáfora atrevida que se puede añadir a otras metáforas y promesas que expresan la protección divina dispensada a los misioneros: el Padre velará por cada uno de sus cabellos (Mt 10,29-30 par. Lc 12,7) (Q), los demonios se les someterán (Lc 10,17), pasarán sobre serpientes y escorpiones sin sufrir ningún daño (Lc 10,19), sabrán responder ante un tribunal (Mt 10,20 par. Lc 12,11-12) (Q). Quien acepta ser discípulo, hasta las mismas piedras van ayudarle en su misión de anunciar el Evangelio.

Tom 82 proporciona otro breve loguion que presenta un aspecto de innegable antigüedad: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; y el que está lejos de mí, está lejos del Reino.» De hecho, ya Orígenes lo cita como loguion de Jesús. El estricto paralelismo antinómico o de contraste que el loguion exhibe y los términos y temas que contiene hacen muy plausible que provenga de la predicación de Jesús.⁵⁴ En efecto, la identificación de la predicación de Jesús con el fuego evoca Mc 9,49 («todos seréis salados con fuego de la prueba») y Lc 12,49 («he venido a poner fuego en la tierra»). Y su identificación con el Reino, del cual Jesús es portador plenipotenciario, recorre el conjunto de su actividad pública, vista como el inicio de la irrupción del reinado de Dios (por ejemplo, Mt 12,28 par. Lc 11,19). Brevemente, el l. 82 subraya que la proximidad a Jesús es decisiva para entrar en el Reino. Este pensamiento es asimilable a una concepción primitiva, cercana al Jesús histórico, en la que la persona de Jesús se sitúa en el centro de las expectativas: mensaje del Reino y mensajero funcionan a la par. Pero también es asimilable a una concepción puramente gnóstica, la propia del redactor final, donde «entra en el Reino» quien hace «de los dos uno» (l. 22), quien llega a ser «un espíritu viviente» idéntico a Jesús, el Redentor (l. 114).

Tom 97 es una parábola que narra la historia de una mujer con una jarra de harina que va de camino a su casa. Mientras, el asa de la jarra se rompe y la harina empieza a derramarse, sin que la mujer se dé cuenta. Al llegar a casa, se en-

⁵⁴ Cf. E. BROADHEAD, «An Authentic Saying of Jesus in the Gospel of Thomas?», *NTS* 46 (2000) 132-149.

cuentra con que la jarra está vacía. Esta parábola explicita un fracaso que es consecuencia de una falta de atención y, en el fondo, de previsión. El Reino, como la vida ordinaria, no admite aquello de «no lo sabía». Por el contrario, pide estar alerta y vigilar.⁵⁵

Tom 98 es una parábola antitética de la anterior, puesto que termina de forma contundente, con el objetivo realizado. Esta vez se cuenta la historia de un hombre que quiere matar a alguien que es poderoso / un noble (hay dos traducciones posibles). Estando en su casa, efectúa un ensayo del golpe fatal con su espada y atraviesa el muro para comprobar la firmeza de su mano. Después da muerte a aquel personaje. La parábola culmina con el objetivo realizado. Ha habido decisión y verificación de las propias posibilidades ante una misión importante (¡y sanguinaria!). El Reino, como la vida de cada día, exige opciones precisas y medios para su triunfo. Es la condición de quien quiere ganar la partida.⁵⁶

Tom 102 es una maldición («¡Ay de los fariseos!») seguida de una comparación que pertenece a la tradición de las fábulas de Esopo. Un perro que se echa en el pesebre de los bueyes ni come ni permite que estos coman. La frase evoca una experiencia de la vida ordinaria referida a los que «ni actúan ni dejan actuar». Estos son los más miserables de los hombres. Pero también evoca otra frase que se encuentra en Q (Mt 23,13 par. Lc 11,52) y Tom 39: los fariseos son los que ni entran ni dejan entrar en el Reino a los que querrían hacerlo.

En resumen, Tomás se mueve en un amplio espectro de paralelos y alusiones, que incluyen toda la tradición sinóptica (Q, Mc, Mt, Lc, M, L) y Jn (Pablo y el Antiguo Testamento deben ser excluidos). Se constatan pues contactos con todos los canales de la tradición evangélica. Por otra parte, Tomás contiene un buen número de loguions de pleno o relativo sabor gnóstico (véase la

⁵⁵ Klauck (*Apocryphal Gospels*, 119) propone interpretar la parábola en términos alegóricos: la «jarra» sería el símbolo de la persona que se encuentra «vacía», sin vida interior, sin contenidos existenciales. Esta interpretación puede ser la propia del redactor final gnóstico. Notemos, sin embargo, que todo sucede porque la mujer no está suficientemente atenta a las posibles eventualidades y accidentes: «no lo sabía». También un hombre permitió que le robaran porque «no sabía» la hora en que vendrían los ladrones (Mt 24,43-44 par. Lc 12,39-40) (en Tom 21 y 103 el robo no se consuma porque el hombre está atento). Quien «no sabe» y fracasa, no está preparado para recibir el Reino. Este sería el sentido de la parábola en el contexto de la colección primitiva de dichos (Tomás).

⁵⁶ También el rey que iba a la guerra con la mitad de las fuerzas con las que contaba su enemigo decidió acertadamente concertar la paz antes de encontrarse con un doloroso fracaso (Lc 14,31-32). Por el contrario, el hombre que decidió construir la torre sin medios suficientes tuvo que dejarla a medias, inacabada, ante el hazmerreír general (Lc 14,28-30). Las parábolas de la torre y el rey en Lc 14 vienen a ser un paralelo conceptual de las parábolas de la jarra y la espada en Tom 97-98. La diferencia es que la parábola del rey constituye una invitación a evitar una violencia inútil, mientras que la parábola de la espada se centra en la realización de la violencia asesina (¿terrorista?) contra alguien perteneciente a una clase social alta. Se trataría de un caso único en las parábolas de Jesús, ya que en la parábola de los viñadores homicidas estos son la figura negativa del relato.

lista en la n. 49) que carecen de paralelo en la tradición primitiva de Jesús y, además, se inscriben plenamente en el pensamiento gnóstico. Estos dos extremos comportan que tan sólo podamos hablar de siete posibles loguions de fuente desconocida (8, 19, 42, 82, 97, 98, 102) que son susceptibles de entrar en el dossier sobre el Jesús histórico como material inédito y primitivo. De estos loguions, tres son parábolas (8, 97, 98), otro es una exhortación (42), otro es una promesa (19) y el otro (102) es una comparación referida a los fariseos. Ciertamente, la «perla» del pequeño grupo es un loguion de tipo escatológico, el l. 82.