

Estado en manos de hombres virtuosos, fieles cumplidores de las exigencias éticas de la tradición senatorial. Para Dión Casio es la tradición senatorial la piedra angular de la idiosincrasia de Roma y lo que de verdad le preocupa es que la supervivencia de esa tradición está siendo puesta en peligro gravemente por unos emperadores indignos y por un orden social en ascenso, representado por el orden ecuestre bastante ajeno a ella. Esta sería también la tesis que subyace al *Debate*.

Dice el autor, y lleva razón, que el *Debate Agripa-Mecenas* no refleja una rivalidad Senado-Emperador (la figura del emperador no es ni siquiera puesta en cuestión por Dión Casio) sino que lo que refleja, no sólo el Debate sino también toda la obra de Dión Casio, es la tremenda rivalidad existente entre el orden senatorial y el orden ecuestre. Lo más significativo, por ejemplo, del programa de reformas contenido en el discurso de Mecenas es su carácter antiecuestre.

No es solamente del Debate, de toda la obra de Dión Casio lo que se desprende es la obsesión de que si el orden senatorial pierde la partida en su lucha con el orden ecuestre por quién ha de ser el legítimo destinatario de la delegación imperial de poderes, Roma, tal como la ve y la entiende la vieja tradición senatorial, habrá quedado herida de muerte en la razón misma de su ser, y esa terrible catástrofe hay que evitarla a cualquier precio porque para Dión Casio ésa es la única Roma concebible.

Hasta aquí las observaciones que atañen al contenido. En lo que atañe a la forma hay que notar que estamos ante una obra de síntesis: ante la redacción de los resultados de una larga y concienzuda investigación donde no hay cabos sueltos ni páginas de relleno. El desarrollo es ordenado y claro. El mismo espíritu anima al índice bibliográfico en el que están todos los que deben estar y sólo éstos. La escasez de títulos en castellano no indica el esnobismo del autor sino las deficiencias de nuestra investigación histórica. Del perfecto dominio de la bibliografía dan testimonio las notas. Hay, además capítulos enteros en los que el autor consigue el dominio de la narración que no hace mucho aún, tenían a gala los mejores historiadores y que hoy, por desgracia para autores y lectores, no sólo es inhabitual en los que se dicen sus discípulos, sino que además es incomprensiblemente repudiado y cuidadosamente rehuido.

ANTONINO PÉREZ RODRÍGUEZ

PAGELS, ELAINE: *Los evangelios gnósticos*. Traducción castellana de Jordi Beltrán. 212 pp. Editorial Crítica (Grupo Editorial Grijalbo). Barcelona, 1982.

Dentro del siempre debatido problema de la gnosis cristiana el descubrimiento en diciembre de 1945 de una serie de manuscritos en la localidad egipcia de NajHamadi revistió una importancia paralela a la que año y medio después tendrá para las cuestiones relacionadas con el mundo judío del siglo I a. C. el hallazgo de los rollos del Mar Muerto.

La autora ha redactado en primer lugar una introducción en la que narra las novelescas circunstancias del hallazgo y todos los avatares que precedieron a la publicación de la primera edición en inglés en 1977 y a la conclusión de la edición fotográfica que se llevó a cabo tres años más tarde.

En estas páginas introductorias es digna de alabanza la oposición que efectúa la profesora Pagels en las páginas 19 y 20 de los tres rasgos que diferencian al cristianismo gnóstico del que ella denomina «ortodoxo», si bien hubiéramos preferido que hubiese utilizado en su lugar otra expresión como «cristianismo no gnóstico», ya que en esta época los conceptos de ortodoxia y herejía aún no se hallan plenamente diferenciados, suponiendo precisamente la querella gnóstica la primera piedra miliaria en un proceso de distinción entre estos dos conceptos que únicamente verá en mi opinión su final con la recepción por parte del Concilio de Calcedonia del Símbolo Constantinopolitano.

Este equívoco afecta a la página 23 en donde la autora dice «cuando los ortodoxos obtuvieron apoyo militar, tras la conversión al cristianismo del emperador Constantino en el siglo IV, el castigo de la herejía se hizo más severo». Pues bien, en dicho período caracterizado por los continuos vaivenes de la crisis arriana, ¿quiénes son los ortodoxos?, ¿los nicenos que acabaron triunfando en 381 en el Concilio de Constantinopla?, ¿o los eusebianos conservadores y de raigambre colucianista que vieron sus ideas aceptadas por el Sínodo de Antioquía de cuarenta años antes?, ¿o tal vez los suscriptores de la fórmula anomea de Sirmio de 357?, ¿o los homeos que con su triunfo en Rímni y en Constantinopla en el bienio 359-360 hicieron a Jerónimo proferir en *Adversus Luciferianos*, 19, su célebre «Ingenuit totus orbis et Arianum se esse miratus est»? ya que siguiendo a G. C. Stead en su artículo «Eusebius and the Council of Nicaea» publicado entre las páginas 85 y 100 del *Journal of Theological Studies* correspondiente a 1973, se puede afirmar que la cualidad de ecuménico otorgada al Sínodo de Nicea se debe sólo a la propaganda atanasiana a fin de restar valor a los concilios siguientes que fueron contrarios al patriarca alejandrino.

Es cierta la suposición de Elaine Pagels expuesta en la página 22 de que «si admitimos que algunos de estos cincuenta y dos textos representan formas primitivas de las enseñanzas cristianas, puede que tengamos que reconocer que el cristianismo primitivo es mucho más diverso de lo que se creía antes de que se llevasen a cabo los citados descubrimientos». Sin embargo he de manifestar mi disconformidad con su idea de que en el siglo IV los obispos cristianos se convirtieran en los amos del poder en el imperio; creo que justamente sucedió lo contrario, que en este período la autoridad imperial trata de dominar a la Iglesia, dando sus primeros pasos el cesaropapismo.

Y esto se percibe desde la convocatoria del Concilio de Nicea, obra exclusiva de Constantino pues son muy tardías las fuentes que hablan de que fuera convocado por Silvestre de Roma (*Liber Pontificalis* en *P. L.*, 8, col. 801 B) y actas del sínodo de 680, que la tradición tendrá por el sexto concilio ecuménico, en J. D. Mansi (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomo XI, col. 661 A), si bien en el siglo IV las prácticas cesaropapistas sólo alcanzarán su máximo florecimiento con Constancio II, como han demostrado R. Klein (*Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977) y M. Michaels-Mudd («The Arian Policy of Constantius II and its impact on Church—State Relations in the Fourth—Century Roman Empire», en *Byzantine Studies / Etudes Byzantines* 6, 1979, pp. 95-111).

Asimismo quiero plantear mi disconformidad con el pretendido origen brahmánico de la gnosis que la autora expone en las páginas 20 y 21, porque el texto aducido (Hipólito, *Refutationis omnium haeresium* I, 24) sólo es un exponente más del «topos» de los «gimnosofistas», muy común en la literatura griega y romana desde la expedición de Alejandro a la India. Por otro lado la posible raigambre hindú de la gnosis es un tema que ya aparece en el artículo de H. A. Kennedy que lleva por título

«Buddhist Gnosticism, the System of Basilides» y que apareció en el *Journal of the Royal Asiatic Society* correspondiente a 1902 entre las páginas 377 y 415. Verdaderamente pienso que esta teoría ha sido ampliamente revisada por los puntos de vista de G. Quispel en «L'homme gnostique (La doctrina de Basilide)», en *Eranos Jahrbuch* 16, 1948, entre las páginas 89 y 139, y por R. M. Grant en la página 117 de su obra *La Gnose et les origines chrétiennes* (versión francesa de J. H. Marrou, Paris, 1964).

También está bien la expresión en la página 32 de la doctrina de W. Bauer acerca del origen de la herejía, aunque hubiésemos deseado que la autora expusiera la hipótesis que sobre este tema elaboró H. E. W. Turner (*The Pattern of the Christian Thought*, Londres, 1954, pp. 26-35) y hubiera analizado si en el gnosticismo cristiano tiene lugar una perversión de los «fixed elements» de la religión cristiana o un desbordamiento de estos elementos fijos por los «flexible elements».

El primer capítulo versa acerca de la controversia sobre si la resurrección de Cristo se trataba de un hecho histórico o de un mero simbolismo. No obstante creo que es exagerado el intento de la autora de basar la sucesión apostólica en la constatación de la realidad física de la resurrección por parte de los apóstoles ya que este argumento no es aducido por ninguna fuente no gnóstica. Igualmente es una lástima que la profesora Pagels sólo cite de San Pablo, *I Corintios*, 2, 6 y *II Corintios*, 12, 2-4, como posibles fragmentos gnósticos y no otros textos de ambas epístolas a la cristiandad de Corinto que han sido recogidos por R. M. Grant (*op. cit.*, pp. 150 y 151).

En cuanto al hecho enunciado en las páginas 62 y 63 de que determinados gnósticos manifestaban que algunos miembros de los Doce habían recibido visiones y revelaciones especiales, a través de las que consiguieron la iluminación, es verdadero, como lo demuestran los dos fragmentos gnósticos citados. Pero ambos tienen paralelos en los libros inspirados: el éxtasis del protagonista en *Apocalipsis de Pedro*, 72, 10-28 es parejo al narrado por Pablo en *II Corintios*, 12, 1-5, y las preferencias de Jesús hacia Pedro y Santiago que revela el *Apócrifon de Santiago*, 2, 8-15, tiene un paralelo en los Evangelios en la presencia de Pedro, Santiago y Juan en la transfiguración (*Mt.*, 17, 1; *Mc.*, 9, 2; *Lc.*, 9, 28) y en el Monte de los Olivos (*Mt.*, 26, 37 y *Mc.*, 14, 33) dentro de la comunidad de por sí más restrictiva que constituyen los discípulos y que se halla perfectamente expresada en las palabras de *Mc.*, 10, 10, «καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν».

El tema del segundo capítulo es el del monoteísmo, afirmando con exactitud Elaine Pagels en la página 90 que «del mismo modo que la doctrina de la resurrección corporal de Cristo establece el marco inicial para la autoridad clerical, también la doctrina del Dios único confirma, para los cristianos ortodoxos, la naciente institución del obispo único como monarca (gobernante único) de la iglesia». De este capítulo es muy digna de reseñar la cita en la página 70 de *Apócrifon de Juan*, 11, 18-13, 13, puesto que es el primer testimonio que hace referencia a las tendencias seguidas hoy por ciertos estudiosos de sospechar que la unicidad del Dios del Pentateuco encubra sólo una deidad monolátrica.

A su vez el asunto del tercer capítulo es el hecho de que los gnósticos en muchas ocasiones, en lugar de considerar a un Ser Supremo de tipo monístico y masculino hacen referencia a Dios como «un cuerpo bivalente que abarca elementos tanto masculinos como femeninos» (p. 93). Esto lógicamente se puede poner en contacto con la problemática de la admisión de las mujeres al ministerio eclesiástico, pero considero que es más interesante el estudio que efectúa la autora del hecho de que en sus primeros años el movimiento cristiano se mostrara notablemente abierto a las mujeres (pp. 105-110).

Estimo que es a partir de la época del apóstol Pablo cuando progresivamente se va cerrando el camino a las mujeres en todo lo concerniente a su participación en el ministerio sagrado, pudiéndose datar el final de este proceso en torno al año 200, como afirma la Pagels en la página 105. A partir de aquí las únicas herejías que admitirán a las mujeres al sacerdocio serán las que tengan lugar en regiones muy refractarias a la romanización. De esto poseemos ejemplos en el montanismo que admite elementos frigios, tratándose Frigia de una región de acusados arcaísmos en la que se denota un matriarcado anterior que trae como consecuencia que el movimiento montanista acepte la presencia de sacerdotisas, y en el priscilianismo, cuyo éxito se dio en las zonas de Hispania menos permeables al fenómeno romanizador y en el que la importancia otorgada a las mujeres es un rasgo arcaizante más.

Por lo que se refiere al capítulo cuarto, es aceptable la conclusión de que la realidad histórica de la pasión de Cristo da validez a quienes tenían que afrontar el martirio. Sin embargo la autora aduce en contra del martirio una fuente gnóstica (*Testimonio de la verdad*, 31, 22-32, 8) que para mí no está muy clara, ya que la frase «se apresuran hacia los principados y las autoridades. Caen en sus garras debido a la ignorancia que hay en ellos», se plantea la cuestión de qué es lo que en realidad es criticado por el escritor gnóstico, el martirio impuesto por las autoridades o el llamado «martirio voluntario» que sabemos que era algo condenable para muchos autores no gnósticos.

Entre éstos podemos citar a Clemente de Alejandría (*Strom.*, IV, IV, 16, 3-17, 3; IV, X, 76-77; VII, XI, 66, 3-67, 2), Cipriano de Cartago (*Ep.*, 81), los respectivos autores de la *Passio Polycarpi* (IV) y de la *Passio Cipriani* (I, 6), Pedro de Alejandría (*Ep. Can.*, 8), los sinodales de Elbira en el sexagésimo canon y Lactancio (*De mort. pers.*, 13, 2, 3), de forma que incluso en el siglo IV Atanasio redactará la *Apología «de fuga sua»* para justificar su huida al desierto a fin de no caer en manos de los funcionarios de Constancio II, siendo curioso el hecho de que D. Papebroch («*Vita Sancti Athanasii episcopi alexandrinii*» en *Acta Sanctorum Maii*, t. I, Amberes, 1680, pp. 186-285) lamenta que Atanasio no coronara su vida con el martirio. También creo que a E. Pagels le falta decir en la página 137 que además de desterrar a Hipólito en 235, exilió a su rival en la sede romana, Ponciano, adoptando idéntica actitud a la que tomará Majencio ante el cisma en Roma de Eusebio y Heraclio.

Tras consagrar el capítulo quinto al concepto de «iglesia verdadera», la profesora Pagels dedica el sexto a la teoría gnóstica del conocimiento de uno mismo como conocimiento de Dios. No obstante añadiría yo a la afirmación de las páginas 171 y 172, tomada de F. Wisse («Gnosticism and Early Monasticism in Egypt», en *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1980, pp. 431-440) de que los textos de Naj'Hamadi fuesen ocultados a raíz de la orden de Atanasio fechada en 367 de destruir «todos los libros apócrifos con tendencias heréticas», que la intención del patriarca de Alejandría no era la de destruir escritos gnósticos sino obras arrianas y melecianas, máxime si tenemos en cuenta que desde el ascenso de Atanasio al episcopado los melecianos forman con los eusebianos primero y con las distintas corrientes antinicénicas después un auténtico frente antiatanasiano, constituyendo los melecianos a mediados del siglo IV comunidades monásticas marginales (Atanasio, *Historia arianorum admonachos*, 78; *vid. asimismo, The Canons of Athanasius of Alexandria, the Arabic and Coptic versions*, edited and translated with introduction, notes and appendices by W. Riedel and W. E. Crum, Londres, 1904, cap. 12, p. 24 y cap. 25, p. 30).