

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA  
ANTIGÜEDAD TARDÍA

XXIX



REALIDAD, FICCIÓN Y AUTENTICIDAD EN  
EL MUNDO ANTIGUO:  
LA INVESTIGACIÓN ANTE DOCUMENTOS  
SOSPECHOSOS

2012 (Ed. 2014)



UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO  
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA  
Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXIX

Editores:  
Isabel Velázquez  
Javier Martínez

REALIDAD, FICCIÓN Y AUTENTICIDAD EN EL  
MUNDO ANTIGUO:  
LA INVESTIGACIÓN ANTE DOCUMENTOS  
SOSPECHOSOS

2012 (Ed. 2014)

## REVISTA ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 29

AÑO 2012

La revista Antigüedad y Cristianismo es una revista científica, internacionalmente respetada, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, a lo largo de sus años de existencia ha evitado los trabajos de síntesis o meramente descriptivos y ha acogido una amplia diversidad de monografías, artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros). Esta dimensión de amplio espectro no implica, llegado el caso, una desatención de las investigaciones en zonas geográficas concretas abordando aspectos históricos en su manifestación regional, con la misma exigencia de hacer aportaciones en temas originales y no reelaboraciones o síntesis. Esta revista está abierta a todos los planteamientos y orientaciones metodológicas que superen el estricto examen del consejo de redacción, pero a la vez se puede plantear un tema central de discusión o incluso monografías que sirva de marco conceptual y temático a los originales. El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más preciadas para la revista Antigüedad y Cristianismo.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.  
Área de Historia Antigua  
Universidad de Murcia

DIRECTOR: Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)  
SECRETARIO: José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Victoria Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), Santiago Fernández Ardanaz (Universidad Miguel Hernández, Elche), Antonino González Blanco (Universidad de Murcia), Sonia Gutiérrez Lloret (Universidad de Alicante), Jorge López Quiroga (Universidad Autónoma de Madrid), Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia), Artemio M. Martínez Tejera (Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá), Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense), Gisela Ripoll López (Universidad de Barcelona).

COMITE CIENTÍFICO: Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante), Alejandro Andrés Bancalari Molina, (Universidad de Concepción, Chile), Pedro Barceló (Universität Potsdam), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia), Juan José Ferrer Maestro (Universidad Jaime I), Pietro Militello (Universidad de Catania), José Carlos Miralles Maldonado (Universidad de Murcia), Iwona Mtrzewsky-Pianetti (Universidad de Varsovia), Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante), Isabel Rodá de Llanza (Instituto Catalán de Arqueología Clásica), Klaus Rosen (Universität Bonn), Sabine Schrek (Universität Bonn), Juan Pablo Vita Barra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia). Los pedidos e intercambios, al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, c/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.

Correo electrónico de la revista: rafaalg@um.es

URL: <http://www.um.es/cepoat/antiguedadycristianismo>

Portada: Evangelio de la esposa de Jesús por cortesía de Karen King (Harvard Divinity School)

I.S.S.N.: 0214-7165

Depósito Legal: MU-416-1988

Fotocomposición: CEPOAT

Impresión: EDITUM

## ÍNDICE:

La investigación moderna ante documentos sospechosos: Cuestiones de ficción, falsificación y autenticidad	9
<i>Javier Martínez e Isabel Velázquez</i>	
PROLEGÓMENO	
La representación digital y la falsa historia	19
<i>Mercedes Farjas, Teresa Mostaza y Julio Zancajo</i>	
Problemas en la detección de plagios antiguos y modernos	35
<i>Javier Martínez</i>	
La definición del plagio literario de Jakob Thomasius	47
<i>M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano</i>	
Falsos arqueológicos y falsos artísticos en las colecciones de los museos municipales de Madrid	61
<i>Salvador Quero Castro</i>	
Falsificando nuestros orígenes	75
<i>Patricia Ríos, Ana Escobar e Irene Ortiz</i>	
EPIGRAFÍA	
<i>Flaminium Litabrum</i> en una inscripción falsa de la Sierra Norte de Madrid	101
<i>Armin U. Stylow</i>	
El lápiz rojo del P. Fita	107
<i>Joaquín L. Gómez-Pantoja y Félix García Palomar</i>	
Sobre algunas inscripciones romanas, falsas, de Alcañiz (Teruel): la lucha entre la verdad y la gloria	117
<i>María del Rosario Hernando Sobrino</i>	
Falsos de Toledo: piezas inventadas para la construcción de un ideal cívico	141
<i>Jesús Carrolles Santos y Jorge Morín de Pablos</i>	

La inscripción apócrifa a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Talavera la Vieja (Cáceres): un ejemplo de falsificación epigráfica <i>César Pacheco Jiménez</i>	159
HISTORIOGRAFÍA	
Épica y falsificaciones documentales en la castilla medieval <i>Julio Escalona</i>	175
Lucas de Tuy, Falsificador <i>Emma Falque</i>	189
La fíbula de Preneste y su difusión en España. Historiografía de la lingüística latina a comienzos del siglo XX <i>Francisco García Jurado</i>	199
A vueltas con los “falsos” cronicones <i>Antonino González Blanco</i>	215
Mistificaciones en torno al cónsul Espurio Cassio Vecellino <i>José Ignacio San Vicente González de Aspuru</i>	277
Parcialidad en el relato histórico: Aníbal <i>Almudena Zapata Ferrer</i>	239
El Evangelio <i>místico</i> de San Marcos <i>Scott G. Brown</i>	251
Visicitudes de un geógrafo: El papiro de Artemidoro y la discusión acerca de su autenticidad <i>Irene Pajón Leyra</i>	271
Il cosiddetto “papiro di artemidoro”. Dalla parte degli scettici Luciano Bossina	285
Las islas: ¿comedia aristofánica o comedia media? <i>Mikel Labiano</i>	321
La elegía <i>Amores</i> III 5: posible indicio del perfeccionismo de Ovidio <i>Cristina Martín Puente</i>	337
El tópico del manuscrito reencontrado en la encrucijada entre tradición grecorromana y cristianismo en la Antigüedad Tardía <i>Mireia Movellán Luis</i>	347

La atracción de la falsa palabra y del código prohibido en Margaret Atwood: Nolite te bastardes carborundorum <i>M<sup>a</sup> Teresa Muñoz García de Iturrospe</i>	357
NOTICIARIO CIENTÍFICO	
La Prefectura del Pretorio: Auge y “declive” de un cargo militar romano <i>Pedro David Conesa Navarro</i>	375
RECENSIONES	
Piñero, Antonio: <i>Año I; Israel y su mundo cuando nació Jesús</i> , por David Villar Vegas	409
Sobre las excavaciones arqueológicas en la domus <i>Tancinus</i> (2004-2008) y la <i>Conimbriga</i> tardo-antigua y medieval, por Jorge López Quiroga y Artemio M. Martínez Tejera	413
Ward, Aengus: <i>History an Chronicle in Late Medieval Iberia. Representations of Wamba in Late Medieval Narrative Histories</i> , por José Angel Castillo Lozano	431
Sánchez Medina, Esther, <i>La reinención de la barbarie africana durante la Antigüedad tardía: Africanos y romanos en conflicto con el poder bizantino</i> , por Pedro David Conesa Navarro	435





## EL EVANGELIO *MÍSTICO* DE SAN MARCOS

SCOTT G. BROWN  
Universidad de Toronto  
scott.brown@rogers.com

### RESUMEN<sup>1</sup>

Este artículo, dividido en dos partes, contiene los resultados de nuestras investigaciones exegéticas sobre el *Evangelio místico* de san Marcos. En la primera parte se analiza el único pasaje conservado del *Evangelio místico* de san Marcos, una versión breve y misteriosa de la resurrección de Lázaro que acaba mencionando una instrucción vespertina. Consideramos que el mejor modo de determinar su significado y origen consiste en estudiar cómo operaba en relación a su contexto literario, entendiéndolo como un episodio dentro del capítulo décimo del *Evangelio de san Marcos*. En la segunda parte, examinaremos qué puede decir la propia *Epístola a Teodoro* sobre este evangelio y la finalidad que tuvo en la Iglesia de la antigua Alejandría.

### PALABRAS CLAVE

Exegesis, Evangelio Místico de San Marcos, Epístola a Teodoro, Alejandría.

### ABSTRACT

This two-part paper outlines the findings of my own exegetical investigations of the *Mystical Gospel* of Mark. In Part One, I examine the only surviving passage from the *Mystical Gospel* of Mark, a concise yet mysterious version of the raising of Lazarus that concludes with an evening of instruction. I proposed that the best way to determine its meaning and origin is to consider how it functions within its literary context, as an episode within the tenth chapter of the *Gospel of Mark*. In Part Two, I will look at what the *Letter to Theodore* itself indicates about this gospel and its use in the church in ancient Alexandria.

---

1 Artículo original aparecido en “The Mystical Gospel of Mark (Part One),” *The Fourth R* 25.6 (November-December 2012): 5–10, and “The Mystical Gospel of Mark (Part Two),” *The Fourth R* 26.1 (January-February 2013): 5–7, 18–22, 24; publicado con permiso del editor y traducido al español por M<sup>a</sup> Azucena ÁLVAREZ GARCÍA, a la que los editores de este volumen agradecen su interés y buena disposición para afrontar la versión de un texto académico tan complejo.

Este trabajo se presenta en colaboración con el proyecto de investigación “Falsificaciones y falsificadores de textos clásicos” (FFI2013-41170-P) bajo la dirección de Javier Martínez (Universidad de Oviedo).

## KEY WORDS

Exegetical investigation, Mystical Gospel of Mark, Letter to Theodore, Alexandria.

Es probable que muchos lectores ya hayan oído hablar del “Evangelio Místico de Marcos”, aunque tal vez lo conozcan más bien como el “Marcos Secreto”, nombre que le impuso su descubridor, Morton Smith. Lo que M. Smith descubrió, en realidad, fue una “epístola a Teodoro” escrita por el padre de la Iglesia, Clemente de Alejandría (circa 150–215), que cita un doble pasaje de este evangelio, una narración mucho más breve que la de san Juan (Juan 11) sobre la resurrección de Lázaro. Esta versión, con claras reminiscencias de san Marcos, es una ampliación del texto de san Marcos que iría justo después del tercer anuncio de la pasión y resurrección (Marcos 10:32–34), Jesús encuentra a una mujer muy afligida, que ha perdido a su hermano.

Y llegaron a Betania. Y allí encontraron una mujer cuyo hermano había muerto. Y acercándose a Jesús, se postró ante él y le rogó: “¡Hijo de David, ten piedad de mi!”. Pero sus discípulos la reprendieron. Jesús, molesto por ello, acompañó a la mujer al jardín donde estaba el sepulcro. E inmediatamente se oyó un grito desde la tumba. Y una vez que llegaron allí, Jesús movió la piedra de la entrada al sepulcro y acercándose hasta el lugar donde yacía el joven difunto, extendió la mano y lo levantó, asiéndolo de la mano. Y el joven, nada más verlo, sintió afecto por él y le suplicó que le permitiera acompañarlo. Y una vez abandonaron el sepulcro, se dirigieron a casa del joven, que era rica. Y después de seis días, cuando cayó la noche, el joven se acercó a él, cubierto su cuerpo desnudo por un sencillo lienzo y permaneció con él toda esa noche, durante la cual Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Al amanecer, Jesús partió de nuevo a la otra orilla del río Jordán.

A partir de aquí seguiría la petición de Santiago y Juan (Marcos 10:35–45) sobre la cuestión del *lugar de prelación* y las palabras: “*Y llega a Jericó*” (10:46a). En este punto, el *Evangelio Místico* continúa diciendo: “Y allí estaba la hermana del joven a quien Jesús tanto amó y estaba también su madre y Salomé, pero Jesús no las recibió”<sup>2</sup>.

Se trata de un episodio bastante peculiar que ha generado, a su vez, una peculiar controversia.

Comenzando con Smith, algunos estudios han interpretado la instrucción vespertina y privada, y lo que ello implica, como los orígenes del Cristianismo. Fijándonos en esta versión no canónica del famoso milagro, encontramos la típica estructura de la tradición oral y que carece precisamente de estos elementos de Juan 11 que evidenciarían una dependencia literaria que Smith ha encontrado, muy probablemente, un texto independiente a la tradición original. Otros autores, sin embargo, rechazan esta posibilidad. Niegan que el contenido de esta epístola sea una ampliación al evangelio de san Marcos, estos investigadores intentan demostrar que un autor del s. II pudo haber tomado prestados elementos narrativos de los cuatro evangelios canónicos. Hay, incluso, quienes consideran la poco plausible idea de que todo el documento es una falsificación moderna del propio Smith.

De lo que han carecido todos estos intentos es un asunto básico en las investigaciones

---

2 Las traducciones del *Evangelio místico* y del *Nuevo Testamento* se han realizado a partir de las originales del autor.

bíblicas: la exégesis, es decir, la interpretación “disciplinaria” de un texto en sus términos y en su propio contexto. En lugar de comenzar por estudiar el texto *per se* y determinar su significado, la mayoría de autores ha comenzado partiendo de una suposición o hipótesis sobre a qué *se podría* estar refiriendo. Quienes sostienen la autenticidad de la epístola han empezado por preguntarse qué tipo de práctica religiosa podría haberse celebrado, en el mundo real, durante la noche y como instrucción privada. *Sospechan* que las enigmáticas descripciones de la epístola del evangelio eran práctica y uso habitual en Alejandría. Del mismo modo, los que sostienen que Smith falsificó la epístola dejan que sea esta premisa la que determine su significado. *Sospechan* que la exégesis que hace Smith de la epístola y sus conclusiones sobre el significado de la misma esconden la intencionalidad del autor. Para ellos, la cuestión interpretativa ensombrece el significado encubierto —motivos, alusiones, indicios o bromas— que descubren las intenciones de Smith y cobran sentido en un contexto actual.

Es fácil encontrar una razón que justifique la ausencia de exégesis: Clemente es un autor enigmático, deliberadamente *oscuro* cuando escribía sobre temas teológicos. La *Epístola a Teodoro* se muestra igual de oscura incluso para los investigadores especializados en Clemente. De modo que, en este documento, la laboriosa tarea de la exégesis se compone de un trabajo preliminar de adquisición de conocimientos previos sobre un autor de difícil comprensión. Frente a esta tarea, la presunción de hipótesis se convierte en una tentadora realidad.

Una investigación mejor orientada debería estudiar la epístola y su cita evangélica igual que los investigadores interpretan una controvertida epístola de san Pablo y una historia incluida en los evangelios canónicos. Los investigadores inician el estudio del texto dejando a un lado sus ideas preconcebidas y analizando a fondo los componentes textuales (las oraciones una a una, las técnicas compositivas, los recursos retóricos, etc...), comparándolos con textos indiscutiblemente considerados auténticos de ese autor. Para el conocimiento interno de cada parte, los estudiosos proponen una idea de conjunto. Solo así tienen la capacidad de formarse una idea del verdadero autor y el contexto real en el que fue escrito el texto.

Este trabajo, dividido en dos partes, revela los hallazgos de mis propias investigaciones exegéticas sobre el documento en cuestión. En la primera parte nos centraremos en los conocidos versos del *Evangelio místico*; en la segunda, en la *Epístola a Teodoro* (de la que se incluirá una traducción).

## PRIMERA PARTE

### 1. INTERPRETACIONES PREVIAS

El comentario de Smith del año 1973 sobre la *Epístola a Teodoro* es el estudio más sistemático y completo en su campo y en relación a otros textos escritos por Clemente<sup>3</sup>. Smith realizó una gran labor presentando y proponiendo varias opciones interpretativas, pero no fue capaz de decantarse una de entre todas ellas y su comentario no ofrece una conclusión definitiva sobre cada frase ni su relación con la epístola en su conjunto. Al final, Smith consideró que la epístola era, sin duda, auténtica, pero antes de concluir sus comentarios sobre el estilo se

---

<sup>3</sup> Morton SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, 1973, pp. 5–85.

dejó persuadir por la teoría de un colega sobre la finalidad y sentido originales del *Evangelio místico*. En enero de 1961, pocas semanas después de que M. Smith anunciara públicamente su descubrimiento, Cyril C. Richardson, profesor de Historia de la Iglesia en Nueva York, le propuso por carta que la historia del evangelio representaba un rito bautismal y formaba parte de un capítulo de san Marcos (Marcos 10), que servía como lectura litúrgica bautismal. Esta teoría determinó el curso de las investigaciones de Smith quien, finalmente, desarrolló una teoría mucho más compleja y coherente sobre los antecedentes históricos del “Evangelio Secreto”, más allá del contexto de la epístola de Clemente.

Como resultado de la teoría de Richardson muchos investigadores consideraron que el *lienzo* que viste el joven del relato es una prenda bautismal y así retratan a Jesús bautizando al muchacho en la última noche. Visto bajo esta óptica, la historia parece justificar el sacramento del bautismo cristiano, igual que la narración de la Última Cena sirve para justificar la Eucaristía. Los investigadores que mantienen esta idea tienden a suponer un tipo de instrucción o catequesis desarrollada previamente durante la semana anterior. Esta interpretación parece plausible, pero aún quedan cuestiones por resolver. ¿Por qué no se menciona el agua o la desnudez o la inmersión? Si el bautismo se celebra en la última noche, ¿por qué el texto refiere exclusivamente esta única instrucción? En el supuesto de que se haya desarrollado otro tipo de instrucción durante la semana anterior, ¿por qué el texto no menciona más que el lapso de tiempo de seis días? Al final Richardson apuntó que en este pasaje se describía algo muy diferente. Centrándose en el grito desgarrador que proviene del sepulcro, supuso que la resurrección del joven no era, de ningún modo, un milagro sino una *mors voluntaria* (un rito salvífico que simula la muerte), al que seguían, una semana más tarde, ritos gnósticos relacionados con “la desnudez y el beso sagrado, una especie de ‘cámara nupcial’ (cf. el *Evangelio de Felipe*)”, que “cierra el misterio del amor del reino”<sup>4</sup>. El estudioso Raymond E. Brown, católico confeso, ofreció una teoría muy distinta. Tal y como Brown lo interpretó, el texto describe una especie “de rito secreto desconocido tomando prestada la imagen de la teología bautismal: entrada en el reino, muerte/resurrección, un hombre nuevo, ropas blancas, una escena pascual”<sup>5</sup>. Morton Smith imaginaba a Jesús interpretando un rito de carácter mágico, denominado el misterio del reino de Dios, que consistía en una purificación bautismal seguida de un ascenso hipnótico al cielo (Smith usa “el reino de Dios” para referirse al cielo), una experiencia que exime de las obligaciones de la Torá. El bautismo cristiano, según Smith, nace de la simplificación de este rito después de la muerte de Jesús, cuando aumenta considerablemente el número de personas convertidas al cristianismo. Otras interpretaciones sobre esta última noche incluyen una castración ritual o un encuentro similar a las reuniones de Alcohólicos Anónimos.

Hay, también, una interpretación homoerótica. La tarde que Smith presentó su descubrimiento a la Sociedad de Literatura Bíblica en 1960, un investigador al que había consultado, propuso que este episodio “era susceptible de una interpretación perversa”<sup>6</sup>. Los que acusan a Smith siempre se han centrado en este punto concreto. El musicólogo Peter Jeffery, por ejemplo, dedicó gran parte de su libro más reciente al descubrimiento de una moderna temática homosexual de este “evangelio obscuro”, en el que retrata a Jesús como misógino y un

4 Cyril C. RICHARDSON, review of “Morton Smith, *The Secret Gospel and Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*”, *Theological Studies* 35 (1974): 574–75.

5 Raymond E. BROWN, “The Relation of ‘The Secret Gospel of Mark’ to the Fourth Gospel”, *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 477 n. 24.

6 Pierson PARKER, “On Professor Morton Smith’s Find at Mar-Saba,” *Anglican Theological Review* 56 (1974): 54.

“mero pedófilo”<sup>7</sup>.

Resumiendo, las hipótesis planteadas sobre qué sucede en el texto centran la atención en la reclusión semanal, la sucinta vestidura (lienzo) sobre el cuerpo desnudo y el encuentro al anochecer. Elementos que sugieren sexo, para unos y sacramento, para otros. Tales suposiciones son innecesarias. En san Juan (Juan 3:1–12), Nicodemo se acerca él solo a Jesús, “de noche” y Jesús le revela en privado un misterio del reino de Dios, sin la mención de ningún sacramento o encuentro sexual. Filón de Alejandría, en el s. I, cuenta que los miembros (masculinos y femeninos) de una secta filosófica judía localizada cerca de Alejandría, vestían habitualmente una sucinta vestidura o lienzo (*De vita contemplativa* 38). Considera que esta prenda servía para caracterizar la absoluta austeridad de sus vidas. Respecto la reclusión semanal no es un hecho inusual en absoluto, teniendo en cuenta que ambos, Jesús y el joven permanecieron juntos en el sepulcro. Las leyes en la Torá especifican que cualquier judío que toque una tumba, un hueso humano o un cadáver permanecerá ritualmente impuro durante una semana, periodo de tiempo en el que se convertirá en un foco potencial de deshonor para los demás (*Num* 19:11–22). Incluso los judíos de Palestina, algunas veces, se recluyen en sus casas durante una semana después de haber contraído una mancha impura<sup>8</sup>. No hay razón convincente para interpretar la frase “Y Jesús fue instruyéndolo en el misterio del reino de Dios” como la descripción de algo más que unas enseñanzas.

## 2. EL ADIESTRAMIENTO DEL LECTOR

Este episodio del evangelio es susceptible de ofrecer varias interpretaciones y existen motivos que lo justifican. La historia que relata es lo que la crítica narrativa denomina “texto lleno de lagunas”. El narrador nos dice qué sucede, pero la secuencia narrativa no ofrece, en absoluto, una explicación por sí misma. Nos resulta sencillo imaginar a Jesús resucitando al joven, pero ignoramos qué es lo que antecede a este hecho, por qué o cómo es que la voz grita desde el interior del sepulcro. Suponemos que, poco más tarde, el joven se viste con una sucinta vestidura, pero ignoramos qué lleva puesto exactamente y solo podemos suponer por qué se vistió. Sabemos que Jesús se niega a recibir en Jericó a tres mujeres, pero no se dice qué pretendían o por qué Jesús las rechaza. Hay muchísimas lagunas textuales en esta narración. Tantas que los lectores no pueden entender qué está pasando sin evitar hacer interpretaciones subjetivas que reflejan sus propios intereses. Algunos consideran sus conclusiones como la única teoría correcta y son incapaces de contemplar la historia desde otro punto de vista. Otros, más conscientes de que están interpretando el texto, desarrollan metódicamente hipótesis sobre cuál puede ser el significado de esos detalles, hipótesis que consideran correctas y dan sentido a un texto misterioso.

Estos lectores conscientes no se dan cuenta, a pesar de todo, de que están siendo manipulados por una técnica narrativa creada para captar el interés del público, para que se pregunte qué está sucediendo. Historias misteriosas llenas de múltiples lagunas textuales pueden encontrarse en distintos pasajes de la Biblia. En los de san Marcos, en particular, pero no en san Mateo o san Lucas.

En muchas ocasiones directores de cine y televisión utilizan esta técnica especialmente en las escenas que se emiten antes del primer corte publicitario. Nos introducen en la historia

---

7 Peter JEFFERY, *The Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*, New Haven, 2007, pp. 250, 212, 206. La homosexualidad es el tema principal en pp. 91–251, 286–326.

8 Josefo, *AI*, 3.261–62.



mostrándonos algo altamente inusual, mientras omiten deliberadamente la información que nos permitiría entender qué está sucediendo. Si estamos lo suficientemente intrigados, permaneceremos atentos tras las interrupciones publicitarias. La serie de televisión *Perdidos (Lost)*, que permaneció en antena seis temporadas, demostró cómo los narradores de historias pueden mantener durante mucho tiempo el interés de la audiencia haciendo uso de ésta técnica. Del mismo modo, la mayoría de los que leen el episodio del Evangelio místico queda igualmente subyugada.

Por suerte, hay un modo de cerrar el círculo de las especulaciones. Las dificultades que se han encontrado en la interpretación el sentido del *Evangelio místico* existen porque se ha estudiado de manera aislada. El significado de una historia tiene, en realidad, una función dentro de su contexto. Necesitamos centrar este episodio en el contexto más amplio del *Evangelio de san Marcos* y estudiar cómo se encuadra dentro de ese contexto y sus funciones dentro de ese evangelio en concreto. Desde esta perspectiva seremos capaces de discernir y apreciar los mecanismo y técnicas literarias que usa el escritor para influir en el lector. Serán nuestra guía para conocer las intenciones del autor. Al final, nos mostrarán la dirección correcta y desecharán las erróneas. Serán el mejor modo de actuar con objetividad.

### 3. LA CITA DEL EVANGELIO MÍSTICO

De acuerdo con en la epístola, la narración de la resurrección e instrucción del joven en el *Evangelio místico* se encuadra entre la tercera predicción de la pasión y resurrección (Marcos 10:32–34) y la petición de Santiago y Juan sobre la cuestión del *lugar de prelación* (Marcos 10:35–45). Hay un punto interesante en el texto de san Marcos. El narrador nos cuenta que Jesús se dirige a Jerusalén dejando a sus discípulos sorprendidos y a sus seguidores asustados y Jesús en persona ofrece una sinopsis de lo que le va a suceder a partir de ese momento: “Atended, llegaremos a Jerusalén”, hasta el final de la historia “y al tercer día resucitará”. Este es el comienzo de una larga sección de la historia denominado tradicionalmente “la sección de Jerusalén”. Además de la sinopsis de Jesús, san Marcos emplea una técnica narrativa convencional para delimitar el resto del evangelio como una unidad temática, un mecanismo conocido como “inclusio”. Podemos definirlo como un paréntesis formado por la repetición de elementos característicos, por ejemplo, una imagen, una frase o ambas tanto al principio como al final de un texto, constituyendo una unidad. En este caso, la repetición del elemento principal es la imagen de Jesús marchándose antes que sus discípulos, a los que deja sorprendidos y atónitos. Nótese las cursivas en los dos pasajes siguientes:

Y emprendieron camino en dirección a Jerusalén y *Jesús se les adelantó y los dejó sorprendidos y a sus seguidores, asustados*. Y convocando de nuevo a los Doce, les reveló lo que esta predestinado a sucederle, diciendo: “Atended, llegaremos a Jerusalén y el Hijo del Hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas y lo condenarán a muerte y será entregado a los gentiles y se burlarán de él, lo escupirán y lo azotarán y matarán. Y al tercer día, *resucitará*.” (10:32–34)

Y cuando hubo terminado el Sabbat, María Magdalena, María, la madre de Santiago, y Salomé tomaron aceites con los que debían embalsamarlo. Y el primer día de la semana, al amanecer, con la salida del sol, llegaron al sepulcro. Y se preguntaban unas a otras, “¿Quién nos apartará la piedra de la entrada del sepulcro?” Y levantando la vista, vieron

que la piedra ya estaba apartada, algo realmente extraordinario. Y una vez que entraron en el sepulcro, se encontraron con un joven, sentado a la derecha, vestido con una túnica blanca y *se asustaron*. Pero él les dijo: “*No os asustéis*. Buscáis a Jesús, el nazareno al que crucificaron. *Ha resucitado*, no está aquí, ved el lugar donde yacía. Ahora id y decid a sus discípulos y a Pedro que *irá a Galilea antes que vosotros*, allí lo veréis, tal y como os anunció”. Y salieron, abandonando el sepulcro, con temblor y espanto por lo que acababan de ver y no contaron nada a nadie porque *estaban asustadas*. (16:1–8)

La imagen del líder y sus seguidores es muy importante. San Marcos la usa también en relación con la primera predicción de la pasión y resurrección (8:31): “Si alguien desea seguirme, que lo deje todo, negándose a sí mismo y coja esta cruz y me siga. Quien desea salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por amor al evangelio y a mí mismo, la salvará” (8:34–35). Las enseñanzas que siguen en la segunda y tercera predicción (9:30–31 y 10:33–34) presentan una mayor elaboración de la idea de discipulado, enfatizando que la propia abnegación en el presente es la manera de obtener la exaltación en el futuro (9:33–37; 10:42–45). Las tres predicciones suceden, además, “en el camino” (8:27, 9:33–34, 10:32 y también 10:17, 52) como una metáfora sobre el discipulado. Así, presentando la narración de la pasión con la imagen de Jesús adelantándose a sus seguidores a los que deja perplejos, san Marcos presenta este episodio narrativo en términos del liderazgo de Jesús dirigiendo a sus discípulos por el camino de la vida a través de la muerte.

Lo más intrigante de la *inclusio* es el modo en que aparece en el *Evangelio místico*, después de 10:34, el episodio en el que Jesús conduce a un discípulo desde la muerte a la vida. En el *Marcos místico*, los paralelismos verbales y conceptuales sobre episodio del sepulcro abierto son inconfundibles: ambos textos se refieren a un sepulcro horadado en la roca, a un milagroso retorno a la vida, a un joven anónimo descrito con un inusual atavío, tres mujeres, la última de ellas, Salomé, una losa que se abre a un lado, una sucinta vestidura (adquirida por José de Arimatea para el cuerpo de Jesús; 15:46). De modo que, donde el evangelio canónico presentan una larga parte narrativa con la repetición de una imagen (la imagen del líder y sus seguidores), el *Evangelio místico* contiene dos historias de temática similar, que hacen que la *inclusio* sea mucho más difícil de ser pasada por alto.

San Marcos de sirve de episodios de temática similar para estructurar su redacción como un todo. Por ejemplo, en el evangelio, el episodio de Galilea se estructura por la narración del bautismo de Jesús y su transfiguración (1:9–11 y 9:2–13), ofreciendo varios motivos comunes: en ambos episodios sucede una teofanía<sup>9</sup>; se escucha la voz de Dios, esa voz proclama que Jesús es “mi hijo amado”; y la identidad de san Juan Bautista como Elías se insinúa tenuemente (1:6; 9:11–13; véase Reyes, 2, 1:8). De modo similar, la parte central, o viaje, del *Evangelio de San Marcos* (8:27–10:45) en el que Jesús revela a sus discípulos que el Hijo del Hombre debe sufrir, morir y resucitar, se sitúa entre dos historias, la curación de la ceguera (8:22–26 y 10:46–52), con una función alegórica como metáfora de los repetidos intentos de Jesús de curar la incomprensión de sus discípulos. El episodio del *Evangelio místico* sobre Jesús resucitando

---

9 Una teofanía es una manifestación visual de una divinidad. En el episodio del bautismo, Jesús ve al Espíritu Santo descender como una paloma, mientras que en el episodio de la transfiguración, una nube, que representa la presencia de Dios, envuelve a Jesús y a tres de sus discípulos en el monte de la Transfiguración. Esta nube recuerda la que cubrió el monte Sinaí durante seis días, mientras Moisés recibía los Diez Mandamientos, igual que la nube que cubre la Morada de reunión, una vez erigida (Éxodo 24:15–18; 40:34–38). Estas nubes representan, a la vez que ocultan, la presencia de Dios.

al joven tiene una función narrativa similar. Al ubicar la sección de Jerusalén del relato entre dos historias sobre la muerte y la resurrección, presentando a Jesús y a un discípulo concreto, proporciona una explicación teológica con la que interpretar la Pasión.

#### 4. EL JOVEN

Relacionando ambos episodios sobre la resurrección, podemos inferir, sin duda alguna, que el joven al que Jesús resucita en Betania dentro del sepulcro es el mismo que anuncia la resurrección de Jesús en el interior del sepulcro de Jesús. Podemos preguntarnos si el significado del lienzo que lleva puesto la última noche tiene relación con el lienzo del pasaje final del evangelio. La palabra griega en ambos textos es la misma, pero en san Marcos (15:46) significa, sin duda ninguna, “sudario”. ¿Dio Jesús instrucciones al joven para que regresara por la noche llevando un sudario como vestidura? Antes de responder a esta pregunta, necesitamos centrarnos en el joven que aparece en Getsemaní, después de que Jesús sea apresado y los once discípulos restantes hayan huido. ¿Es la misma persona?

Jesús les respondió diciendo: “¿Habéis venido a prenderme con espadas y palos, como si fuera un bandido? Todos los días he estado con vosotros en el templo, compartiendo mis enseñanzas y no me habéis apresado. Pero está escrito en las Escrituras”. Y todos huyeron, dejándolo solo. Y había también, entre sus seguidores, un joven vestido con un lienzo que cubría su desnudez y lo apresaron, pero dejando tras de sí el lienzo, huyó desnudo. (14:48–52)

Igual que el joven que encontramos en el interior del sepulcro de Jesús, este otro muchacho parece haber salido de la nada y se le describe solo en términos de acción y su particular atavío. La idea es que san Marcos nos presenta dos individuos que debemos relacionar.

En el evangelio canónico parece haber una clara conexión entre este joven y el que aparece en el sepulcro de Jesús, conexión muy fácil de obviar. Estos dos jóvenes anónimos ilustran las dos caras de la profecía de Jesús en san Marcos 14:27–28: Y Jesús les dijo: “Todos os vais a escandalizar, pero así está escrito. Heriré al pastor y las ovejas se dispersarán. Pero, resucitaré e iré a Galilea antes que vosotros”. El joven de Getsemaní aparece inmediatamente después de que se cumpliera la mencionada predicción. En la siguiente frase, su huída, indigna, simboliza la caída inicial de los discípulos que siguen a Jesús en el camino de la vida a través de la muerte. En cambio, el joven que está en el interior del sepulcro de Cristo aparece después de que Jesús haya resucitado y proclama la segunda parte de la predicción: “Id y contádselo a sus discípulos y a Pedro, que irá a Galilea antes que vosotros; allí lo veréis, tal y como os anunció” (16:7). Por otra parte, detalles como el hecho de que el joven esté sentado “a la derecha” (igual que en la resurrección de Jesús, sentado a la diestra del Padre en 12:36 y 14:62) y lleve una túnica blanca (como los mártires en el cielo, según aparece en Rev 6:11 y 7:9; 13:14), viene a decir que los discípulos triunfarán siguiendo fielmente a Jesús en su camino a la vida a través de la muerte. Este joven representa el triunfo de todos ellos.

En el *Marcos místico*, los tres jóvenes son claramente la misma persona y su sucinta vestidura puede entenderse como un sudario. La viste la noche del séptimo día para dar valor a lo que Jesús le ha enseñado, que el camino de la vida (la túnica blanca) se consigue a través del abandono personal y de la muerte (sudario). El propósito es el mismo que el que se tiene en conexión con las predicciones de la Pasión y Resurrección. Un discípulo debe de forma



figurada tomar su cruz y seguir a Jesús, quien entrega su vida por Jesús la salvará. Este principio explica la enigmática reaparición del joven en Getsemaní. Sin embargo, no lleva una cruz como tal ni sigue a Jesús hasta Jerusalén, si no que en su lugar, sigue a Jesús vestido con su propio sudario, dispuesto —aunque todavía no preparado— para ser bautizado con el rito según el cual bautizaron a Jesús (10:38–39).

## 5. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS

¿Cómo debemos interpretar, entonces, la frase central: “y Jesús fue enseñándole el misterio del reino de Dios”? Esta frase no viene caída del cielo. Al contrario, le indica al lector que relea a san Marcos 4, donde Jesús revela a sus discípulos y seguidores la existencia de un misterio relacionado con el reino de Dios, cuyo conocimiento es vital para salvarse, pero solo les está reservado a ellos.

Y cuando quedó solo, los que lo acompañaban a él y a los Doce le preguntaron sobre las parábolas. Y él les contestó: “A vosotros se os ha revelado el misterio del reino de Dios, pero a los que están fuera de todo, se les presenta en parábolas para que, aunque lo puedan ver, no lo vean y por mucho que escuchen, no lo entiendan, para evitar que se conviertan y sean perdonados” (4:10–12).

En el *Evangelio místico* Jesús debe enseñar al joven ese mismo misterio. Pero, como en san Marcos 4, su contenido no se revela directamente al lector. Cuando en san Marcos Jesús expone la parábola del sembrador (4:13–20) no revela el misterio en sí mismo, sino la forma alegórica de la necesidad de leer para descubrirlo. La lámpara no debe permanecer oculta bajo el celemín, el lector debe conocer el método para descubrir el misterio del reino de Dios, oculto en las parábolas de Jesús (4:21–25).

Pero, ¿por dónde empezar? La respuesta no es sencilla. San Marcos usa la palabra “parábola” para referirse a una serie de declaraciones misteriosas (por ejemplo, 3:23; 7:17) e indica que “para los que están fuera, todo se queda en parábolas” (4:11). Parece ser que incluso los milagros de Jesús pueden tener una función parabólica, cuando critica a sus discípulos por tener ojos, pero ser incapaces de ver y tener oídos, pero ser incapaces de oír, hay algo implícito en los dos milagros nutricios a los que se refiere (8:14–21 y también 6:52). Todo lo que el misterio del reino de Dios puede ser, en el evangelio canónico de san Marcos está oculto “bajo un cesto de celemín” y las hipótesis ofrecidas por los investigadores especializados en este evangelio difieren totalmente. Unos consideran que el misterio se refiere a la cristología y al hecho de convertirse en discípulos, en particular, en el hecho de portar la cruz y el vía crucis. Un lector del *Evangelio místico* puede encontrar este significado simbólicamente expresado en el joven de la sucinta vestidura.

El misterio del reino de Dios en el *Evangelio místico* no es ritual, como Smith y otros habían supuesto, ni un eufemismo sexual, como mantuvieron algunos críticos a Smith, ni nada que oscurezca el sentido estricto de la frase. Debemos considerar la narración de Jesús revelando un misterio en su valor real.

## 6. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

Situando las citas del evangelio de la *Epístola de Clemente a Teodoro* en sus localizaciones específicas en el *Evangelio de san Marcos* 10, encontramos interesantes observaciones. Para

empezar, el autor de la versión más larga del *Evangelio de san Marcos* usa la misma técnica narrativa que el autor de la versión canónica. Una de esas técnicas, el empleo de episodios emparejados, implica que el joven anónimo al que Jesús resucita dentro del sepulcro es el mismo que anuncia la resurrección de Cristo en la tumba del propio Jesús. Es, también, el joven anónimo que pierde su vestidura en Getsemaní. Este personaje y sus acciones son claramente simbólicas: en abstracto representa el hecho de ser discípulo como un proceso de seguimiento de Jesús en el camino de la vida a través de la muerte; en concreto representa el fracaso inicial de los Doce Apóstoles y su éxito final.

En el *Evangelio místico*, “el misterio del reino de Dios” parece una paradoja; tanto Jesús como sus discípulos llegan a la resurrección, a la exaltación y a la vida eterna a través del propio abandono, del sufrimiento y la muerte. Su relación con san Marcos 4, donde Jesús explica que el misterio de la salvación permanece oculto “para los que están fuera”, porque todo se queda en parábolas. El lector del *Evangelio místico* debe interpretar figurativamente el misterio del joven, tratándolo del mismo modo en que Jesús interpreta la parábola del sembrador, como una metáfora del fracaso y triunfo de sus discípulos.

## SEGUNDA PARTE

En la primera parte de este ensayo doble hemos analizado el único pasaje conservado del *Evangelio Místico* de san Marcos, una versión breve y concisa de la resurrección de Lázaro que acaba mencionando un tipo de instrucción nocturna. He defendido que, el mejor modo de determinar su significado y origen era estudiar cómo funcionaba en relación a su contexto literario, entendiéndolo como un episodio dentro del capítulo décimo del *Evangelio de san Marcos*. He decidido ampliar la interpretación exegética de la epístola griega y suscitar discusión sobre sus orígenes. Este fascinante texto, hallado por Morton Smith en 1958, se atribuye a Clemente de Alejandría y concuerda con su estilo literario. Sus descripciones sobre la naturaleza y empleo del *Evangelio místico* en la iglesia alejandrina son tan crípticas como el episodio evangélico en sí. Por suerte, podemos percibir algo a través de ese tupido velo. Cuando comparamos estas descripciones con la imaginería similar que aparece en los textos de indudable autoría clementina, se percibe una disposición familiar y podemos ver que la epístola describe la práctica por la cual los maestros de la iglesia transmitían su tradición secreta gnóstica a sus discípulos más avezados en la interpretación místicas de las Sagradas Escrituras.

A continuación ofrecemos la traducción española de la *Epístola a Teodoro*, hecha a partir de la original inglesa de Smith, con alguna revisión nuestra. Antes de estudiar el texto, debemos considerar algunos comentarios previos sobre el autor. Clemente fue un teólogo y maestro que desempeñó su labor en Alejandría, en las últimas décadas del s. II d.C. Un gran pensador y exégeta que se esforzó por crear una síntesis entre la teología cristiana y la metafísica platónica. Sus investigaciones sobre la verdad le condujeron más allá de los escritos de la iglesia considerados tradicionalmente canónicos. Aquí y allá detectaba la voz del Logos: en conocidos textos de filósofos paganos, en el Apocalipsis judío (por ejemplo en Enoc 1, la ascensión de Moisés y el apocalipsis de Zefanía) e incluso en textos de algunos adversarios doctrinales de Clemente (como Valentino o Teodoro). Y al igual que en el “Jesus Seminar”, él a veces encontraba una tradición “rosa” (“suena a Jesús”) o una “roja” (“esto es él”) en evangelios que no se consideraban canónicos, incluyendo el *Evangelio de los egipcios* y el *Evangelio de los*

hebreos.

La *Epístola a Teodoro* nos cuenta que la iglesia de Alejandría poseía una versión del *Evangelio de san Marcos* más amplia que la que el propio Marcos había compuesto para los cristianos que más habían avanzado en el conocimiento (*gnosis*). Gracias a esta epístola podemos inferir que, en torno a la tercera década del s. II, este *Evangelio* habría llegado a ser un foco de desconcierto para la iglesia alejandrina, después de que un tal Carpócrates lo usará para justificar su “doctrina blasfema y carnal”. La epístola centra su atención en una historia particular que preocupaba muchísimo al destinatario de la carta de Clemente, Teodoro, que había conocido este texto de la mano de algunos discípulos tardíos de Carpócrates y, de este modo, habría escrito a Clemente para conocer la verdad. Clemente explica que san Marcos escribió este “Evangelio místico”, pero que los elementos que Teodoro considera ofensivos son, en realidad, adulteraciones hechas por Carpócrates. Para demostrar esta idea, Clemente reproduce “palabra por palabra” una versión sin adulterar del capítulo referido al joven y revela su auténtica interpretación y en este punto concluye la epístola.

## 7. LA EPÍSTOLA A TEODORO<sup>10</sup>

De la colección de epístolas de Clemente, autor de los *Stromata*. Dedicada a Teodoro.

Has hecho bien en mantener en silencio las indecibles enseñanzas de los carpocracianos. Son como las “estrellas errantes” de las que hablan las profecías, que se desvían del angosto camino de los mandamientos para caer en el infinito abismo de los pecados carnales y humanos. Se enorgullecen de conocer, como dicen, “las intimidades de Satán” y no se dan cuenta de que están cayendo en el “profundo submundo de la oscuridad” y la falsedad y, aunque se jactan de ser libres, han acabado convertidos en esclavos de sus deseos serviles. A hombres de esa clase debemos oponernos siempre y en todo. Porque, aun cuando dijieran la verdad, quien ama la verdad no podría ni siquiera en ese caso darles la razón ni estar de acuerdo con ellos. No todas las cosas verdaderas son ciertas ni es verdad lo que le parece verdad a la opinión humana, antes bien, debemos buscar la verdad verdadera, de acuerdo con la fe.

Respecto a las afirmaciones que mantienen sobre el *Evangelio de Marcos* inspirado por Dios, muchas de ellas son fruto de la falsificación; otras, aun cuando contienen afirmaciones verdaderas, en ningún caso deben tomarse por ciertas. La verdad mezclada con mentiras es mentira, es como si dijéramos que la sal pierde su sabor.

Mientras Pedro estaba en Roma, Marcos escribió una colección de *Hechos del Señor* pero, sin embargo, en ellos no están declarados la totalidad de esos hechos ni tampoco se dan pistas sobre los místicos, sino que seleccionó lo que pensaba que resultaría más útil para afianzar la fe de quienes estaban recibiendo las enseñanzas. Pero, cuando Pedro murió martirizado, Marcos regresó a Alejandría, trayendo consigo sus escritos y los de Pedro, de los que, en su primer libro, traspasó la información adecuada a aquellos estudios que hacen progresar en el conocimiento. De este modo, compuso un evangelio más espiritual para uso de aquellos que estaban siendo perfeccionados. Sin embargo, no divulgó detalles que no deben hacerse públicos ni escribió sobre la enseñanza hierofántica del Señor, sino que recogía historias ya escritas y añadió otras y, aún más, intridujo ciertas tradiciones de las que sabía que la interpretación de

---

10 La traducción inglesa es de Morton SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, 446–447, revisada por Scott G. BROWN, *Mark's Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Waterloo, Ont., 2005, xvii-xxii.

las mismas, como un mistagogo, conduciría a los oyentes al santuario secreto de la verdad siete veces oculta. Es decir, en mi opinión preparó este material, pero no de mala gana o sin cautela y a su muerte, legó sus textos a la iglesia de Alejandría, donde se conservaban bien seguros y leían exclusivamente sólo ante quienes se estaban iniciado en los grandes misterios.

Pero, como los sucios demonios siempre están deseando la destrucción de la raza humana, Carpócrates, instruido por ellos y empelando sus inmundas artimañas, consiguió esclavizar con estas artimañas a un presbítero de la iglesia de Alejandría que le entregó una copia del *Evangelio místico* que Carpócrates interpretó según su doctrina blasfema y carnal, y, más aún, lo corrompió mezclando las palabras santas y puras con mentiras absolutamente vergonzosas. De esta mezcla surgieron las enseñanzas de los carpocracianos.

Por tanto, como acabo de decir, a ellos no debe uno seguirlos nunca y cuando defienden sus falsificaciones ante quien conoce el *Evangelio místico* de Marcos, deberían negarlas bajo juramento. “No todas las verdades deben ser reveladas a todos los hombres”. Por eso, la sabiduría de Dios, según Salomón, es: “responder al necio según merece su necedad”, lo que significa que la luz de la verdad debería ocultarse a aquellos mentalmente ciegos y continúa diciendo: “a quien no se debe llevar” o “deja al necio caminar en la oscuridad”. Pero son “hijos de la luz”, han sido iluminados por la luz “desde lo más alto, por el Espíritu del Señor” y “donde está el espíritu del Señor, está la libertad”, y se dice también que “todas las cosas son puras en su pureza”.

Dicho esto, no vacilaré en responderte a las preguntas que me has planteado, rechazando las falsificaciones de la mayoría de las palabras del evangelio. Así, después del párrafo “y estaban en camino y se dirigieron a Jerusalén” y todo lo que sigue, hasta “después de tres días resucitará” el evangelio contiene el siguiente texto, palabra por palabra:

*Y llegaron a Betania. Y allí encontraron una mujer cuyo hermano había muerto. Y acercándose a Jesús, se postró ante él y le rogó: “¡Hijo de David, ten piedad de mí!”. Pero sus discípulos la reprendieron. Jesús, molesto por ello, acompañó a la mujer al jardín donde estaba el sepulcro. E inmediatamente se oyó un grito desde la tumba. Y una vez que llegaron allí, Jesús movió la piedra de la entrada al sepulcro y acercándose hasta el lugar donde yacía el joven difunto, extendió la mano y lo levantó, asiéndolo de la mano. Y el joven, nada más verlo, sintió afecto por él y le suplicó que le permitiera acompañarlo. Y una vez abandonaron el sepulcro, se dirigieron a casa del joven, que era rico. Y después de seis días, cuando cayó la noche, el joven se acercó a él, cubierto su cuerpo desnudo por un sencillo lienzo y permaneció con él toda esa noche, durante la cual Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Al levantarse, Jesús partió de nuevo a la otra orilla del río Jordán.*

Y tras estas palabras el texto continúa “y se acercaron a él Santiago y Juan” y el resto del capítulo. Pero eso de “un hombre desnudo con otro hombre desnudo” y cosas como las que escribes no aparece. Y después de las palabras, “y llega a Jericó”, el evangelio sólo añade, “y allí estaba la hermana del joven a quien Jesús tanto amó y estaba también su madre y Salomé, pero Jesús no las recibió”. Y respecto a todo lo demás que me has escrito, digo que han sido o son falsificaciones.

Ahora la auténtica explicación y lo que tiene que ver con la filosofía de la verdad...

## 8. EL USO DEL EVANGELIO MÍSTICO EN LA IGLESIA ALEJANDRINA

Tan esotérico y críptico como el libro más famoso de Clemente, *Stromata*<sup>11</sup>, así de oscura es la descripción del *Evangelio místico* de san Marcos que aparece en la *Epístola a Teodoro*. ¿A qué se refiere Clemente, por ejemplo, cuando dice que el evangelio alejandrino contiene “detalles que no deben hacerse públicos” o cuando habla de la “enseñanza hierofántica del Señor”? ¿Qué es el “santuario secreto de la verdad siete veces oculta” y en qué sentido el texto conduce a los fieles hasta él? Por desgracia, tradicionalmente los investigadores han considerado estas enigmáticas afirmaciones como elementos decorativos. En lugar de centrarse en descifrar las afirmaciones de la epístola sobre la naturaleza y función del *Evangelio místico*, tienden a focalizar la atención en la resurrección e instrucción del joven y se preguntan a qué rito cristiano se asemeja. Asumen que la epístola habla de ciertos ritos. El empleo de la deducción es, sin embargo, un pobre sustituto de la investigación. Como ha quedado demostrado en la primera parte, el mejor análisis es la exégesis. Igual que leemos la resurrección e instrucción del joven como parte de un contexto literario más amplio, del mismo modo debemos leer la carta de Clemente integrada en el contexto de los trabajos de indudable autoría clementina.

Cuando profundizamos más sistemáticamente en las diferentes referencias epistolares del evangelio alejandrino de san Marcos, lo primero que descubrimos es que la mayoría de las frases enigmáticas que aparecen en la epístola pertenecen al lenguaje de las religiones místicas, especialmente, a los misterios de Eleusis<sup>12</sup>.

En primer lugar, la epístola indica que el *Evangelio místico* se leía “sólo ante quienes se estaban iniciando en los grandes misterios”. “Grandes misterios” es una expresión que se refiere al grado supremo de iniciación en los misterios de Eleusis. Así mismo, tras la afirmación de la epístola según la cual “la interpretación” más amplia del evangelio, como un mistagogo, podría conducir a los oyentes hacia un santuario secreto evoca el proceder de los misterios de Eleusis, donde las personas que han experimentado previamente los grandes misterios apadrinan a los neófitos y los guían al Telesterion, el santuario donde se celebra la ceremonia de los grandes misterios. Estos guías se conocen con el nombre de mistagogos (guías de los iniciados). La referencia epistolar a la “enseñanza hierofántica del Señor” amplía la metáfora refiriéndose al hierofante de los grandes misterios. El sustantivo *hierofante* combina los vocablos griegos “sagrado” (*hieros*) y “mostrar” (*phainein*) y se refiere al sumo sacerdote que hace aparecer los símbolos sagrados en el clímax de la celebración de los grandes misterios. “Lo que no debe ser revelado” se corresponde con los secretos revelados en las religiones místicas griegas (no sólo en los misterios de Eleusis), cuyo contenido está prohibido que los iniciados lo divulgaran. San Marcos, según nos dice la epístola, no incluyó esos secretos en su evangelio alejandrino. De hecho, como se dice textualmente, san Marcos no “bailó” esos secretos que era la forma

---

11 Στρώματα (*stromata*) significa “colchas” (*scil.* “miscelánea”) y se refiere a una técnica, sin planificación aparente, según la cual en la redacción del libro se salta de un tema a otro. La intención de Clemente con esta técnica es confundir: revelar una cosa disimuladamente mientras se está demostrando otra (IV 2.4.1–2). Preocupado por la idea de que los aspectos más sagrados de la “filosofía de la verdad” se perderán si no se conservan escritos, está convencido, a su vez, de que ésta debe permanecer inaccesible para lectores inexpertos, Clemente selecciona elementos del corpus teológico y disemina estas “semillas de la verdad” en medio de discusiones sobre temas preliminares para que “la verdad pueda escapar del interés de quien es recogido como quien recoge grajilla” (I 12.55.3). Así, presenta “la verdad mezclada con los dogmas de la filosofía, unas veces cubierta y escondida, como la parte comestible de la nuez dentro de la cáscara” (I 1.18.1), esforzándose siempre en “hablar de un modo casi inaudible, revelarse sin mostrarse y demostrar las cosas silenciosamente” (I 1.15.1)

12 S. BROWN, “The Eleusinian Mysteries”, *The Fourth R* 26.1 (January-February 2013): 18.



en que se revelaban los objetos sagrados en los misterios. Pero san Marcos incluye material cuya interpretación correcta sería revelar esos secretos. Por último, cabe decir que la expresión *mystikon euangelion* o “Evangelio místico” emplea la forma adjetival del sustantivo *mysterion* o “misterio”. La *Epístola a Teodoro* está empleando intencionadamente el imaginario de las religiones místicas para describir la función del *Evangelio místico*, especialmente el imaginario referido al grado supremo de iniciación en los grandes misterios.

Las preguntas que necesitan respuesta son, por tanto, si Clemente emplea igualmente este tipo de imaginario en los textos de su propia autoría, qué significa para él ese imaginario y si ese significado tiene sentido en el contexto de la *Epístola a Teodoro*. Hemos hallado que emplea, sin ninguna duda, terminología mística y lo hace de *manera coherente, no literal y filosófica*; y ese significado cobra sentido en todas las características que la epístola atribuye al *Evangelio místico*. La combinación de dos detalles en particular nos dan la clave para este rompecabezas en el que la epístola describe el marco en el que se leía en la iglesia alejandrina el *Evangelio místico*. El primer detalle es la indicación de que este evangelio se leía “sólo a quienes estaban siendo iniciados en los grandes misterios”. Contraria a la hipótesis de Smith, según la cual tales personas eran futuros candidatos al bautismo, en los escritos de Clemente, los grandes misterios son las verdades superiores en torno a la divinidad, reservadas para aquellos cristianos más avanzados ética e intelectualmente, a quien denomina “los auténticos gnósticos”. Tales personas deberían haber sido bautizadas años antes de poder escuchar este evangelio. El segundo detalle es la “interpretación” de este párrafo: “conduce a los oyentes al santuario secreto de la verdad tras siete velos oculta”. En los textos de Clemente, el santuario secreto —en términos judíos el *sancta sanctorum*— es una metáfora del mundo noético usado por los filósofos<sup>13</sup>, esto es, las ideas o formas platónicas. Igual que el auténtico *sancta sanctorum* era inaccesible a todos, excepto a uno, el equivalente cristiano al sumo sacerdote judío es lo que Clemente denomina, una vez más, “el gnóstico”.

## 9. LOS MISTERIOS GRANDES Y MENORES

Para entender a qué se refiere Clemente con las palabras *menores* y *grandes Misterios* es necesario conocer cuál era su concepción del universo, bien distinta de la nuestra. Igual que Ptolomeo, contemporáneo alejandrino suyo, el más grande astrónomo de la Antigüedad, Clemente consideraba los cielos como una serie de siete esferas organizadas concéntricamente alrededor de la Tierra. La luna, por ejemplo, se situaba en el cielo inferior y Saturno, en el superior, mientras que el sol se localizaba en la esfera intermedia. Detrás de estos siete cielos estaban las estrellas, organizadas en una esfera única.

Todo este conjunto constituía “los cielos y la tierra” que Dios había creado “en el principio”. Sin embargo, como seguidor platónico que era, Clemente creía que el cosmos que vemos no es el único que existe. Todo lo que está formado por materia y puede percibirse por los sentidos es la copia de una realidad superior, puramente abstracta, que constituye su esencia verdadera o arquetipo. De ahí que, detrás de las estrellas haya también un cielo y tierra inmatriciales que existían antes de la creación y formaban el anteproyecto del mundo visible. En este mundo residían lo que Platón llamaba *ideas o formas*, las más conocidas eran la Belleza y la

---

13 El adjetivo noético significa “relativo a la inteligencia” y se refiere a las realidades que pueden ser percibidas por la inteligencia, pero no por los sentidos corporales. Se relaciona con los términos griegos *nous* (“inteligencia”) y *noein* (“comprender”).

Bondad. Clemente, sin embargo, se refería a “seres más espirituales (esferas)” sobre el mundo de las formas (*Excerpta ex Theodoto* 27.3; *Stromata* VI 8.68.1), en el que situaba toda una jerarquía de ángeles, arcángeles y los siete primeros ángeles creados<sup>14</sup>. Situaba a Cristo, el Logos, en la cúspide de este cosmos inmaterial. A Dios lo situaba fuera de este cosmos.

El conocido mito del carro alado de Platón, presente en *Fedro* (esp. 246–247) compara las formas del mundo noético con los objetos sagrados conservados en el Telesterion (250b-c), el santuario de Eleusis en el que se celebraba la iniciación en los grandes misterios. Clemente menciona y recoge esta descripción en su *Stromata* (V 4.19.1–20.1; 14.138.2–3), pero asocia la esfera noética con el *sancta sanctorum* de los judíos (V 6.35.5; VI 8.68.1), que denomina, también, “el santuario secreto de la verdad” (V 4.19.3). Por todo lo cual, para Clemente las realidades divinas del cosmos inmaterial son los grandes misterios y su revelación es una iniciación, igual que la contemplación de la ceremonia celebrada dentro del Telesterion.

Clemente no podía imaginar mayor plenitud que la experiencia de esos misterios y pasar la eternidad contemplando a Cristo. Con todo, estas realidades noéticas más espirituales no son aprehensibles por los sentidos, sólo pueden aprehenderse con los ojos del alma. Así, para Clemente el modo de salvación, la forma más sublime de todas, es convertirse en una persona capaz de percibir las verdades ocultas. Para llegar a esta meta hay que trascender la condición humana y convertirse, paulatinamente, en alguien semejante a Dios, moral y espiritualmente. Desde el plano intelectual, los misterios cristianos “se refieren a una aprehensión paulatina, más compleja y refinada, de la auténtica realidad”<sup>15</sup>. La iniciación comienza con la instrucción inicial en los “misterios menores” sobre el cosmos visible y material: el conocimiento “científico” de la naturaleza y los objetos. Consecuentemente, para los miembros de la escuela clementina, a la purificación preliminar del bautismo le sigue una instrucción en disciplinas “encíclicas”, similares a lo que en la actualidad denominamos artes liberales: música, aritmética, geometría, astronomía y dialéctica (*Stromata*, VI 10.18.1–4). El conocimiento de lo visible, material y particular es la base para el conocimiento de lo invisible, lo inmaterial y universal. Los misterios del mundo físico son útiles “para discernir el arquetipo inteligente presente en la realidad... con la intuición centrada en la contemplación de lo invisible desde lo visible”<sup>16</sup>.

Desde la perspectiva de la ética, los misterios menores tratan de liberar al alma de sus ataduras materiales, especialmente de las corporales. La facultad del alma para percibir las realidades inmateriales está limitada por los sentidos físicos que concentran la mente en realidades materiales y en las pasiones corporales, distrayendo a la inteligencia de sus sublimes ocupaciones. Contemplar las realidades espirituales debe ser algo así: sentirse libre de lo material y las pasiones, un proceso que nos convierte en semejantes a Dios.

En este punto podría parecer que la concepción clementina sobre los misterios cristianos es algo puramente helénico, pero no es así. Los filósofos griegos descubrieron el mundo de las formas, pero tras ese mundo descansan las esferas más espirituales que Clemente denomina “la inefable herencia del individuo perfecto y espiritual”, “lo que el ojo no ha visto ni el oído ha oído y que no ha surgido en ningún corazón humano” (*Corintios* 1 2:9; *Stromata* V 6.40.1; VI 8.68.1). Estas esferas espirituales contienen las verdades más absolutas sobre la divinidad, verdades fuera

---

14 La citas de Clemente fueron traducidas por William WILSON en el volumen 2 de *The Ante-Nicene Fathers* (ed. Alexander ROBERTS y James DONALSON; revisado por A. CLEVELAND COXE; 1885-1887; 10 vols., reedición de Peabody, Mass., 1994).

15 David A. WHITE, *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrove, Pa, 1989, 36.

16 Jean BORELLA, *Guenonian Esoterism and Christian Mystery*, Hillsdale, N.Y., 2004, 255.

del alcance de la razón humana. Estas verdades claramente cristianas (y helénico-judías) deben ser reveladas por el Logos mismo exclusivamente a quienes son dignos de recibirlas.

Para descubrir estos aspectos más espirituales de los grandes misterios se requiere de un programa de instrucción que debe pasar desde el cosmos material hasta las Escrituras, que son la principal encarnación “material” de los “misterios”. Clemente cree, sin embargo, que las Escrituras actúan como un velo que aleja de la verdad a los no-iniciados. Según el *Evangelio de san Marcos*, Jesús impidió a la muchedumbre comprender el misterio del reino de Dios al hablarles usando parábolas, pero enseñó a sus discípulos el método necesario de interpretación alegórica, usando la parábola del sembrador como ejemplo (4:1–34). Este pasaje es importante, según Clemente, casi igual de importante lo es para el autor del *Evangelio místico* y Clemente infiere que Jesús solía emplear este método para exponer privadamente a sus discípulos las verdades ocultas en el Viejo Testamento (*Stromata* VI 15.124.6–125.2; cf. I 12.56.2). La revelación de los símbolos de las Escrituras por parte de Jesús es lo que la epístola denomina “la enseñanza hierofántica del Señor”. Clemente está convencido de que las explicaciones de Cristo fueron transmitidas oralmente hasta sus propios días del maestro al discípulo y denomina a este tipo de instrucción la tradición gnóstica.

Los aspectos más claramente cristianos de los grandes misterios son relatados de modo inextricable en la exégesis de las Sagradas Escrituras. La concepción judía de esta idea tenía más de un siglo de antigüedad, Filón de Alejandría, judío predecesor de Clemente en el s. I, escribió:

En lo que a mí concierne, tras haber sido iniciado en los grandes misterios por Moisés, el amigo de Dios, aún así, cuanto contemple al profeta Jeremías, y supe que no era sólo un iniciado en los misterios sagrados, sino un competente hierofante o expositor de esos misterios, no dude en pasar a ser un pupilo (*De Cherubim* 14.49; traducción a partir de C. D. Yonge).

Hay libros concretos de la Biblia (los cinco libros de Moisés y el de Jeremías) que tiene la especial capacidad de iniciar metafóricamente al lector en los grandes misterios. La *Epístola a Teodoro* califica de un modo similar al *Evangelio místico* de san Marcos.

Cuando Clemente se refiere a “la filosofía de la verdad”, la imaginaria de la iniciación de los misterios concierne a la habilidad intelectual para trascender el cosmos material y percibir las realidades invisibles situadas detrás de las estrellas y esto se consigue en el curso del análisis filosófico y la exégesis alegórica. Igual que Platón y Filón, también Clemente describe esta progresión en el conocimiento como un ascenso a través del cosmos, un vuelo metafórico desde el mundo inferior al superior. Y es aquí donde la metáfora epistolar de la entrada al santuario secreto cobra valor. He mencionado un poco antes que Clemente se refiere al mundo noético como el *sancta sanctorum*. Esta idea es parte de una concepción más amplia y mística del universo entendido como un templo cósmico único. La cosmología clementina debe muchísimo a la interpretación alegórica de Filón del tabernáculo como personificación simbólica del universo (esp. *De vita Moysis* 2.15.71–22.108). Igual que el tabernáculo, el templo cósmico tiene dos santuarios principales. La tierra y los siete cielos de las esferas planetarias constituyen el santuario exterior o “lugar sagrado”. Estos cielos están representados por las siete luces de los brazos del menorá, que se conserva en la parte sur del templo sagrado (*Stromata* V 6.34.8–9). Este santuario está separado del cosmos inmaterial por la esfera de las estrellas, que se corresponde con el velo que oculta el *sancta sanctorum*. El mundo noético constituye el *sancta sanctorum* per se, el santuario secreto del templo celestial (*Stromata* V 6.35.5; VI 8.68.1). Detrás del mundo



noético están las esferas más espirituales que, si lo he entendido correctamente, Clemente ve simbolizadas en la tradición judía según la cual el templo de Jerusalén estaba a su vez rodeado por siete “circuitos” o patios. Menciona estos circuitos al comienzo de la alegoría del tabernáculo (V 6.32.1–2). Aquí se puede hablar, siguiendo la terminología usada en la epístola “del santuario secreto de la verdad siete veces oculta”.

Dentro de la iglesia, los creyentes avanzan figuradamente a través de esos santuarios adentrándose tanto en ellos cuanto su nivel de pureza se lo permite. Lo mismo es verdad para el alma en la otra vida en un sentido literal. Las almas de los cristianos de base alcanzan su morada en el santuario cósmico. Las almas de los gnósticos, en el cosmos inmaterial.

Las informaciones precedentes proporcionan una base para comprender a qué se refiere la *Epístola a Teodoro* cuando dice que el *Evangelio místico* se leía “sólo para aquellos que se habían iniciado en los grandes misterios” y esa interpretación los conduce “al santuario secreto de la verdad tras siete velos oculta”. Son dos formas de describir lo mismo: la capacidad especial de percibir las realidades noéticas y más espirituales inaccesibles a través de los sentidos. El *Evangelio místico* descubre estas realidades, pero no por sus contenidos, sino por la exposición alegórica según las enseñanzas hierofánticas de Jesús. Una metáfora similar parece en *Stromata* VI 6.68.1–3, donde Clemente describe a Jesús revelando paulatinamente el *sancta sanctorum* cósmico y las esferas más espirituales, explicando las Escrituras a sus discípulos más íntimos y fieles. Esta es la imaginaria del primitivo misticismo cristiano y judío. Una teología comparable al tabernáculo místico la encontramos en los pergaminos del Mar Muerto, especialmente en los “Cánticos del sacrificio sabático”, que permiten al iniciado ascender a través de series de siete templos/cielos en su búsqueda del trono divino y habla de “siete misterios del conocimiento en el maravilloso misterio de las siete regiones del sancta [sanctorum]” (4Q 403 1 II, 27)<sup>17</sup>.

Cuando lo interpretamos en relación a los textos de indudable autoría clementina, las referencias epistolares a los grandes misterios y al santuario más recóndito indican que el *Evangelio místico* se empleaba en un contexto de una exégesis mística. Clemente y otros padres de la iglesia alejandrina expusieron este evangelio de modo alegórico a alumnos más avanzados como medio para desvelar las realidades invisibles del cosmos inmaterial, transmitiendo así una tradición gnóstica no escrita. El resto de las afirmaciones que la epístola hace sobre el *Evangelio místico* se corresponden con esta idea. Nos dice, por ejemplo, que el evangelio romano de san Marcos fue preparado para “catecúmenos”, para que afianzaran su fe; mientras que el *Evangelio místico* se expandió con “las enseñanzas adecuadas a esos estudios que hacen progresar hacia la gnosis”, para cubrir las necesidades de “quienes están llegando a la perfección”. La primera clase incluiría a los neófitos a los que se les prepara para el bautismo; la segunda clase se refiere a los gnósticos, que se afanan, en palabras de Clemente, en convertirse en “seres perfectos y espirituales”. La calificación que hace la carta de este texto como “el evangelio más espiritual” concuerda con el hecho que Clemente describe aspectos indudablemente cristianos de los grandes misterios como “las realidades más espirituales” (*Stromata* VI 8.68.1). Y de ahí que la denominación “Evangelio místico” se referiría a un texto cuya exposición permite visiones místicas de las realidades perceptibles exclusivamente por la inteligencia.

---

17 Traducción a partir de la de Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden, 1996, 424.

## 10. SÍNTESIS: DEL MARCOS MÍSTICO A CLEMENTE

Después de haber estudiado aisladamente la cita evangélica y la epístola, estamos preparados para comparar nuestros resultados. Ambas coinciden en la revelación de los significados indirectos. El conocido pasaje del *Evangelio místico* emplea la misma sutil técnica narrativa de san Marcos para aclarar dos viejos enigmas en su narrativa, a saber, el joven de Getsemaní y el misterio del reino de Dios. La solución a estos enigmas se oculta en el simbolismo de la inusual vestimenta del joven, que significa que el camino a la resurrección (la túnica blanca) se consigue a través del auto-abandono, el sufrimiento y la muerte (lienzo o mortaja). Este uso del simbolismo para ocultar el misterio del reino de Dios a algunas personas y revelárselo a otras concuerda con la explicación de san Marcos de por qué Jesús habla “en parábolas” (4:10–12). Siguiendo con el modo en que la versión más amplia del Evangelio de san Marcos hace uso del simbolismo, la epístola describe este texto como un “evangelio místico” y “un evangelio más espiritual”, lo que significa que es un evangelio que contiene verdades espirituales ocultas que pueden ser reveladas a través de su propia interpretación mística (figurativa). La cita del *Evangelio místico* y la epístola coinciden en el modo de transmitir los significados ocultos. El episodio del evangelio describe a Jesús enseñando a una persona concreta, de modo privado, un misterio que Cristo reserva para sus discípulos más íntimos y les explica en privado usando la exégesis alegórica (san Marcos 4:10–25). Esta epístola sitúa, igualmente, el *Evangelio místico* en la tradición alejandrina donde los más ancianos descubrían, de modo privado, a algunos pocos elegidos los grandes misterios del cosmos inmaterial, mediante la exégesis alegórica de las Sagradas Escrituras. En otras palabras, la representación en el *Evangelio místico* de la instrucción privada se asemeja al modo en que la epístola describe crípticamente este tipo de instrucción. La semejanza sería natural si la tradición alejandrina de iniciación en los grandes misterios a un selecto grupo tuviera sus raíces en la descripción de Jesús que presenta san Marcos, con Jesús ofreciendo una instrucción especial a sus discípulos más íntimos y, en particular, a un discípulo modelo.

Históricamente podemos situar ambos textos dentro de una trayectoria particular del cristianismo primitivo. La *Epístola a Teodoro* y el *Evangelio místico* son ejemplos del esoterismo cristiano, una idea según la cual la verdad superior no les pertenece a todos, sino que está reservada a aquellos capaces de comprenderla. Esta idea no casaría muy bien con la opinión mayoritaria de que Dios intenta salvarnos a todos en una base de igualdad (fe), pero es incontestable el hecho de que varios escritores cristianos de los primeros siglos que consideraban que Jesús y sus discípulos reservaban ciertas enseñanzas no escritas sólo a unos pocos elegidos. En la actualidad, las investigaciones ven el esoterismo cristiano como un descendiente del esoterismo judío del s. I, que tiene igualmente raíces en la literatura apocalíptica. Las obras narrativas de este género, como el *Libro de Daniel* y los libros que denominamos apocalipsis, afirman revelar los secretos divinos del cosmos, la divinidad o el curso de la vida humana, que el narrador recibe de una fuente sobrenatural, generalmente en sueños o una visión terrenal (por ejemplo, *Daniel* 7–8 y *Rev.* 1:10–20), durante un viaje celestial (*Enoc* 1, 14–36) o como espectáculo de sucesos futuros que se despliega en el cielo (por ejemplo, *Rev.* 4:1–22:10). La palabra convencional para referirse a estos secretos es “misterios” y cuando se trata del curso de la historia humana, conciernen al plan oculto de Dios para establecer su reino en la Tierra, lo que Jesús denomina “el reino de Dios”.

Así entendemos el esoterismo del *Evangelio místico*, pues conecta el “misterio del reino

de Dios” de san Marcos con un misterio más incomprensible, la crucifixión o resurrección del Mesías, ofreciendo un conocimiento más profundo de este misterio y del modo de vida que implica. La idea de un conocimiento más profundo del misterio de la cruz también aparece en *Corintios* 1, 1–2. De manera significativa, San Pablo describe este conocimiento más profundo en términos altamente esotéricos, como un “misterio” que sólo dice al “perfecto” (2:6) y “espiritual” (2:15; 3:1).

Hablamos de la sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni la de los príncipes de este mundo que se van debilitando, sino que hablamos de la sabiduría de Dios, escondida en un misterio, destinada por Dios desde antes de los siglos para nuestra gloria. Desconocida por todos los príncipes del mundo, pues de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la Gloria. Más bien como dice la Escritura: “lo que el ojo no vio ni el oído oyó ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para quienes lo aman”. Esto nos reveló Dios a través del Espíritu Santo. (2:6–10)

Esta “sabiduría de Dios, escondida en un misterio” es la misma sabiduría que san Pablo resume antes en su epístola “Cristo crucificado... Cristo, el poder de Dios y la sabiduría de Dios” (1:23–24). Es la sabiduría más alejada de lo mundano en la que el Mesías crucificado cobra sentido. En el razonamiento paulino, los príncipes de este mundo demuestran su incomprensión de la sabiduría de Cristo crucificado, porque en la acción que deciden aseguran su propia destrucción.

La *Escritura* a la que san Pablo se refiere nos dice que la sabiduría trasciende la comprensión humana. Continúa después explicando que esa sabiduría, puesto que representa “los pensamientos de Dios” y “lo más íntimo de Dios”, es inteligible solo al espíritu de Dios y al espíritu humano que logra aprehender lo espiritual. Esas personas son los “perfectos” a quienes san Pablo imparte esta sabiduría. Poseen “la inteligencia de Cristo” y son capaces de discernir espiritualmente los dones comunicados por el Espíritu Santo (*Corintios* 1, 2:9–16). Cuando san Pablo estaba en Corinto, los corintios sus habitantes no estaban preparados para recibir esta enseñanza, porque todavía eran muy poco espirituales, carecían de las facultades espirituales necesarias para procesar las revelaciones inspiradas por el Espíritu Santo, igual que los bebés no son capaces de alimentarse con comida sólida (3:1–4). Cuando san Pablo escribe esta carta considera que los corintios no están preparados (“y todavía no estáis preparados, estáis en lo corpóreo”). A pesar de su desventaja en el plano espiritual, san Pablo intenta inculcarles, a través de su epístola, la humildad y el autosacrificio del amor implícito en la sabiduría como un medio de curación de las rivalidades que surgen en una comunidad. La estrategia paulina parece plantear un dilema: solo lo espiritual y perfecto puede comprender la sabiduría reflejada en la cruz, pero esa sabiduría es, a su vez, la que le hace a uno espiritual y perfecto.

El esoterismo del *Evangelio místico* puede interpretarse de un modo similar. Igual que el misterio que san Pablo revela a los perfectos el misterio que Jesús revela al joven transmite la sabiduría no mundana, en la cual la servidumbre es el camino a la grandeza (Marcos 9:34–35; 10:42–45) y la negación de uno mismo y la muerte conducen a la exaltación y la vida eterna (8:34–35). Sin embargo el misterio de Cristo crucificado es algo que san Pablo y san Marcos revelan abiertamente (*Corintios* 1, 2:1; Marcos 8:27–33; 9:30–32; 10:32–34). Ambos autores coinciden en que la capacidad de alcanzar esos términos, conducirse conforme a esos misterios, requiere una intuición verdadera que viene de la actividad del Espíritu Santo sobre la persona. Para

el *Evangelio místico* este conocimiento más profundo viene a través de la exégesis inspirada en las parábolas (en el sentido más amplio de las enigmáticas palabras y las acciones de Jesús), afirma que la cantidad de revelación que uno recibe depende de la cantidad de esfuerzo que pone en entender las parábolas (4:20, 21–25), de ahí el enigmático simbolismo de las tres apariciones de ese joven. La voz que grita desde el sepulcro, aun cuando está muerto, su sucinta vestidura, su deseo surreal de seguir a Jesús llevando solo su pobre vestimenta cuando Jesús es arrestado y su sorprendente reaparición dentro del sepulcro de Cristo, vistiendo una túnica blanca. La función de todas estas parábolas es ofrecer el misterio a quienes tengan ojos para ver.

No es lo místico ni el esoterismo platónico de Clemente lo que conduce la inteligencia al mundo noético, con todo, no es enteramente diferente de eso y es fácil ver cómo un evangelio que anima al descubrimiento de los significados ocultos que imparte la sabiduría divina podría estar particularmente dispuesto para búsquedas místicas, basadas en la misma estrategia alegórica de la lectura. Hay pocas restricciones en los significados que uno puede descubrir a través de la interpretación alegórica. Filón y Clemente emplean lecturas alegóricas para descubrir el platonismo en la Torá (y acusar a Platón de plagiar las doctrinas de Moisés). Debemos asumir la interpretación de un texto se desarrolló con el tiempo, junto con la tradición gnóstica como un todo, cuando los presbíteros alejandrinos añadieron sus propias concepciones y omitieron ideas que les resultaban poco atractivas. Sabemos gracias a los *Stromata* que Clemente igualaba el misterio del reino de Dios con los grandes misterios (V12.80.6), de modo que podemos deducir que interpretaba la instrucción privada del joven como su iniciación en esos grandes misterios. Consideramos que Clemente leyó los diversos detalles de la trama secundaria del joven como si representasen los distintos niveles en su programa de instrucción, pero eso es tema para otro ensayo.

## 11. CONCLUSIÓN

Los investigadores no han comprendido en su mayor parte el tipo de evangelio que describe la *Epístola a Teodoro*. Los pasajes adicionales de este evangelio no estaban concebidos para ser una lectura litúrgica en el bautismo de los neófitos ni era un evangelio “secreto” cuya *existencia* solo conocían unos pocos. Sin duda, estos dos supuestos se excluyen mutuamente. Ante bien, era un evangelio “mystikon”, lo que para el uso de Clemente venía a ser, algo que transmitía de una forma encubierta los misterios más elevados. La epístola indica, no obstante, que el *Evangelio místico* no era asequible a todos. Lo que refleja la misma actitud esotérica que vemos en *Corintios 1*: lo más íntimo de Dios solo es comprensible por personas más espirituales, mientras que a todos los demás, les parecería una locura.

Con todo, podemos decir que el *Evangelio místico* es de san Marcos en su concepción teológica, vocabulario, estilo y técnicas narrativas. Frente a las habituales suposiciones, no hay evidencia de que este evangelio más largo fuera gnóstico, *carpocraciano*, falsificado por Morton Smith o heterodoxo en modo alguno. Este evangelio coincide con el esoterismo apocalíptico de san Pablo y con el canónico de san Marcos y es, probablemente, obra del propio san Marcos.

## SSUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO es asequible por intercambio de publicaciones análogas, por suscripción por períodos anuales o por compra de cada uno de sus volúmenes por separado.

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO can be obtained by exchange with similar journals, by annual subscription or purchasing separately individual volumes.

Toda la correspondencia relacionada con intercambio, suscripción o adquisición debe dirigirse a:

All correspondence exchange, subscription or acquisition must be sent to:

Director del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia  
Edif. Universitario Saavedra Fajardo  
C/Actor Isidoro Máiquez, 9  
30007 Murcia  
España

Los precios unitarios para los volúmenes y cuotas anuales de suscripción son los siguientes:

Unitary prices for the volumes and subscription quotes are the following:

1984.	Antigüedad y Cristianismo I. Begastri (2º ed.)	18 €
1985.	Antigüedad y Cristianismo II. Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir	agotado
1986.	Antigüedad y Cristianismo III. Los Visigodos Historia y Civilización	agotado
1987.	Antigüedad y Cristianismo IV. La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus TITVLI PICTI. Un templo de época romana	agotado
1988.	Antigüedad y Cristianismo V. Arte y poblamiento en el SE peninsular durante los últimos siglos de civilización romana	60 €
1989.	Antigüedad y Cristianismo VI. Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio	60 €
1990.	Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano	agotado
1991.	Antigüedad y Cristianismo VIII. Arte, sociedad y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía	agotado
1992.	Antigüedad y Cristianismo IX. Los Hunos: tradición e historia	60 €
1993.	Antigüedad y Cristianismo X. La cueva de La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete)	agotado
1994.	Antigüedad y Cristianismo XI. Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia	60 €
1995.	Antigüedad y Cristianismo XII. Lengua e historia	72 €

1996.	Antigüedad y Cristianismo XIII. El Balneario de Fortuna y la Cueva Negra	60 €
1997.	Antigüedad y Cristianismo XIV. La tradición en la Antigüedad Tardía	agotado
1998.	Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica	60 €
1999.	Antigüedad y Cristianismo XVI. Los Columbarios de La Rioja	60 €
2000.	Antigüedad y Cristianismo XVII. La exégesis en Gregorio de Elvira	60 €
2001.	Antigüedad y Cristianismo XVIII. Proposografía Concilio Éfeso	60 €
2002.	Antigüedad y Cristianismo XIX. Pensamiento histórico Orosio	60 €
2003.	Antigüedad y Cristianismo XX. Cultura latina Cueva Negra	60 €
2004.	Antigüedad y Cristianismo XXI. Sacralidad y Arqueología	80 €
2005.	Antigüedad y Cristianismo XXII. Eufратense et Osrhoene: poblamiento romano en el alto Éufrates sirio	80 €
2006.	Antigüedad y Cristianismo XXIII. Espacio y tiempo	80 €
2007.	Antigüedad y Cristianismo XXIV. La presencia bizantina	agotado
2008.	Antigüedad y Cristianismo XXV. Gentes Barbarae	31 €
2009.	Antigüedad y Cristianismo XXVI. Las cuevas de Herrera	60 €
2010.	Antigüedad y Cristianismo XXVII. Geographica: ciencia del espacio y tradición narrativa de Homero a Cosmas Indicopleustes	60 €
2011.	Antigüedad y Cristianismo XXVIII. Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia	60 €



## **NORMAS DE PUBLICACIÓN**

Antigüedad y Cristianismo. Monografías sobre la Antigüedad Tardía aceptará trabajos originales e inéditos sobre la Antigüedad Tardía (historia, historiografía, cultura y mentalidad, filología y fuentes, arqueología) en castellano, inglés, francés, alemán o italiano.

Los artículos se acompañarán de un resumen (abstract) y palabras clave (key words); los abstracts se enviarán escritos en inglés, salvo en los casos en que el artículo haya sido escrito en dicho idioma, en cuyo caso el abstract se redactará en castellano.

Se recomienda a los autores que sigan las siguientes normas:

Extensión máxima de los artículos 20 páginas DIN A-4.

Extensión máxima de las reseñas 5 páginas DIN A-4.

Fuente de letra Times New Roman, normal o redonda.

Referencias bibliográficas 10 pt

Citas sangradas en el texto 10 pt

Nota a pie 8 pt.

Espacio interlineal sencillo siempre.

### **Las referencias bibliográficas en las notas: Libros/monografías**

P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993 (traducción de A. J. Desmots), pp. 156-157.

M. Fuhrmann, *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*, Zürich 1998, pp. 282-291.

El nombre del autor en versalita, nombre de pila abreviado delante del apellido, títulos en cursiva.

### **Artículos/capítulos de libros**

P. Leveque, «De nouveaux portraits de l'empereur Julien», *Latomus* 22, 1963, pp. 74-84. Título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva.

### **Citas de fuentes**

Ovidio, *Tristes* IV, 1, 29, es decir, el nombre del autor se adaptará a la lengua en que se haya escrito el artículo.

A. Canellis, *Faustin (et Marcellin), Supplique aux Empereurs (Libellus Precum et Lex Augusta)*, Sources Chrétiennes, n° 504, Les Editions du Cerf, 2006, pp. 126-127.







GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
«ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO»



2012