

## Microtextualidad, simbolismo y ritual en el Evangelio de Felipe Microtextuality, symbolism, and ritual in the Gospel of Philip

Sonia MEDEROS CASTELLANO

*Universidad Europea de Canarias*

[sonimedca@gmail.com](mailto:sonimedca@gmail.com)

ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5049-3632>

Roberto GARCÍA SÁNCHEZ

*Universidad Europea de Canarias*

[robertogs.ull@gmail.com](mailto:robertogs.ull@gmail.com)

ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5049-3632>



**Microtextualidades**  
Revista Internacional de  
microrrelato y minificción

*Directora*  
**Ana Calvo Revilla**

*Editor adjunto*  
**Ángel Arias Urrutia**

Artículo recibido:  
**Enero 2026**  
Artículo aceptado:  
**Abril 2026**

**Número 18 pp. 18-32**

DOI: <https://doi.org/10.31921/microtextualidades.n18a2>

**ISSN: 2530-8297**

@ 2026 Microtextualidades



Este material se publica bajo licencia  
Creative Commons:  
Reconocimiento-No Comercial  
Licencia Internacional  
CC-BY-NC

### RESUMEN

El Evangelio de Felipe (NHC II,3) se presenta como un texto que resiste la narración lineal y la exposición sistemática, articulado mediante enunciados breves y densos cuya coherencia emerge a través de la repetición, la asociación simbólica y la orientación ritual. Este estudio propone una lectura microtextual del Evangelio de Felipe como marco metodológico para comprender su lógica compositiva. Al atender a unidades textuales mínimas y a las redes de sentido que generan, se muestra que el texto configura una estructura coherente en torno a un horizonte sacramental que incluye bautismo, unción, eucaristía, redención y cámara nupcial. En este contexto, el lenguaje simbólico y las imágenes rituales funcionan como vehículos de conocimiento. El análisis demuestra que la microtextualidad constituye una clave hermenéutica para explicar tanto la cohesión interna del texto como su relación con las prácticas rituales del entorno de Nag Hammadi.

**PALABRAS CLAVE:** Evangelio de Felipe, Nag Hammadi, microtextualidad, simbolismo ritual, teología sacramental, gnosis.

### ABSTRACT

The Gospel of Philip (NHC II,3) presents itself as a text that resists linear narration and systematic exposition, articulated through brief and dense statements whose coherence emerges through repetition, symbolic association, and ritual orientation. This study proposes a microtextual reading of the Gospel of Philip as a methodological framework for understanding its compositional logic. By attending to minimal textual units and the networks of meaning they generate, it is shown that the text forms a coherent structure organized around a sacramental horizon that includes baptism, anointing, eucharist, redemption, and the bridal chamber. Within this context, symbolic language and ritual imagery function as vehicles of knowledge. The analysis demonstrates that microtextuality provides a hermeneutical key for explaining both the internal cohesion of the text and its relationship to the ritual practices of the Nag Hammadi context.

**KEYWORDS:** Gospel of Philip, Nag Hammadi, microtextuality, ritual symbolism, sacramental theology, gnosis.

## 1. Introducción

El llamado Evangelio de Felipe (NHC II,3) es uno de los textos más complejos y problemáticos de la biblioteca de Nag Hammadi. Se trata de un escrito de autor desconocido cuya composición suele situarse entre la segunda mitad del siglo II y la primera mitad del siglo III, probablemente en algún contexto del Oriente cristiano, con frecuencia vinculado de manera hipotética al ámbito siríaco, y transmitido mediante una traducción copta conservada en un manuscrito del siglo IV (Piñero, 2009). El texto no adopta la forma de una narración biográfica de Jesús ni se presenta como una simple colección de dichos, al estilo de otros escritos gnósticos tempranos, sino como una sucesión de unidades breves —a menudo aforísticas— articuladas mediante transiciones elípticas y desplazamientos temáticos abruptos. Esta configuración formal ha generado lecturas contrapuestas, desde quienes lo consideran un florilegio o una antología de materiales heterogéneos hasta quienes defienden la existencia de una coherencia interna basada en patrones de repetición, asociaciones conceptuales y estrategias específicas de enlace textual. La dificultad interpretativa del Evangelio de Felipe no radica únicamente en su contenido simbólico o en su trasfondo teológico, sino también en su modo de composición. El texto no ofrece al lector un hilo narrativo continuo ni una argumentación progresiva que permita reconstruir fácilmente su sentido global. En su lugar, propone una lógica de lectura fragmentaria, en la que el significado emerge de la interacción entre segmentos relativamente autónomos. Precisamente esta tensión entre fragmentariedad formal y posible cohesión interna convierte al Evangelio de Felipe en un terreno especialmente fértil para un análisis desde la microtextualidad.

Por microtextualidad se entiende aquí el estudio de unidades textuales mínimas — micropasajes, microargumentos, microimágenes, microdefiniciones y micropolémicas—, así como de los mecanismos de cohesión que pueden operar al margen de una macrotrama narrativa. Entre estos mecanismos se incluyen recurrencias léxicas, asociaciones semánticas, paralelismos, series metafóricas y “costuras” conceptuales que permiten el tránsito entre motivos sin explicitación discursiva. En textos como el Evangelio de Felipe, donde el lector no recibe una guía narrativa que le conduzca de forma lineal, la microtextualidad funciona como infraestructura de sentido, de modo que el significado no se impone mediante un desarrollo argumentativo continuo, sino que se construye a partir del entramado de microunidades y de sus resonancias internas. Desde esta perspectiva, diversos estudios de composición han subrayado el papel de la asociación de ideas y de los enlaces por términos recurrentes —a menudo descritos como *marcadores léxicos recurrentes*— para explicar transiciones que, a primera vista, pueden parecer arbitrarias o desarticuladas (Wilson, 1962). Estos procedimientos permiten comprender la continuidad interna del texto no como una progresión lógica moderna, sino como una red de conexiones semánticas y simbólicas que activan la memoria y la competencia interpretativa del lector. De forma complementaria, investigaciones recientes sobre títulos coptos y prácticas manuscritas han señalado que la designación de un escrito como “evangelio” no necesariamente refleja su género literario intrínseco, sino que puede responder a decisiones editoriales o codicológicas propias de la transmisión manuscrita (Falkenberg, 2022). En el caso del Evangelio de Felipe, esta observación refuerza la necesidad de atender a su funcionamiento textual efectivo más que a expectativas genéricas heredadas.

La lectura microtextual del Evangelio de Felipe permite, además, iluminar la estrecha relación entre forma textual y horizonte teológico-ritual. A lo largo del escrito, múltiples microunidades convergen de manera reiterada en un conjunto de motivos sacramentales — bautismo, crismación, eucaristía, redención y cámara nupcial— que estructuran buena parte de sus asociaciones simbólicas. Lejos de aparecer como tratados doctrinales sistemáticos, estos elementos se articulan mediante imágenes, aforismos y glosas fragmentarias que presuponen una experiencia ritual compartida y una lectura iniciática del texto. La microtextualidad no solo describe, en este contexto, un rasgo formal, sino que constituye un modo de transmisión del

conocimiento acorde con una pedagogía mistagógica.

El presente trabajo se propone, en primer lugar, delimitar qué se gana metodológicamente al abordar el Evangelio de Felipe desde una perspectiva microtextual. En segundo lugar, identificar y describir los principales motores de cohesión interna del escrito, prestando especial atención a las recurrencias léxicas, las redes semánticas y las series metafóricas que articulan su tejido textual. En tercer lugar, mostrar cómo estas microunidades se orientan de manera consistente hacia un horizonte teológico-ritual que confiere unidad al conjunto sin necesidad de una macroestructura narrativa.

## 2. Marco metodológico de la lectura microtextual.

### 2.1. *Microtextualidad y cohesión no narrativa*

En los textos narrativos, la cohesión suele construirse a partir de una lógica temporal y causal en la que los acontecimientos se encadenan, los personajes mantienen continuidad y los episodios avanzan según una progresión reconocible. El lector es conducido por una secuencia que ordena el sentido y permite reconstruir una historia. En el Evangelio de Felipe, sin embargo, esta lógica resulta inaplicable. El texto no se organiza como relato ni como exposición argumentativa continua, sino que adopta una composición paratáctica formada por segmentos breves que se suceden sin transiciones explícitas y sin subordinación jerárquica evidente.

Estos segmentos presentan una notable variedad formal. En algunos casos adoptan la forma de definiciones condensadas, en las que una afirmación breve establece una equivalencia o una distinción fundamental. En otros, funcionan como glosas simbólicas que redefinen un motivo conocido mediante imágenes o metáforas. No faltan tampoco las contraposiciones tajantes —escritas a menudo mediante estructuras del tipo “no... sino...”— que introducen una lógica paradójica y polémica. A ello se suman analogías tomadas del mundo cotidiano, sentencias atribuidas a la voz del “Señor” y observaciones breves sobre ritos y conocimiento. Cada uno de estos fragmentos posee una relativa autonomía semántica y no depende de un contexto narrativo inmediato para ser comprendido.

Este paisaje textual no invita a interpretar al Evangelio de Felipe como una trama implícita ni a resumir un argumento subyacente, sino a cartografiar una red de relaciones entre unidades mínimas que dialogan entre sí por recurrencia, contraste y resonancia. El sentido no se despliega de manera progresiva; se configura por acumulación y entrecruzamiento.

Desde esta perspectiva, el Evangelio de Felipe se comprende menos como una historia que como un sistema de conexiones. El texto propone un modo de transmisión del conocimiento que no guía al lector paso a paso, sino que le exige una participación activa orientada a reconocer vínculos, retener motivos y establecer correspondencias. Esta modalidad lo distancia de los textos narrativos del cristianismo canónico y lo aproxima a compilaciones sapienciales y a materiales de instrucción iniciática, en los que el saber se comunica mediante unidades discretas que el lector —o el iniciado— debe ensamblar por sí mismo.

La ausencia de narratividad convencional no implica, sin embargo, ausencia de estructura. Al contrario, revela una arquitectura textual de otro orden. En lugar de apoyarse en la progresión temporal, el texto se organiza según principios asociativos y mnemotécnicos, donde la repetición de términos, imágenes y oposiciones cumple una función cohesionadora. La coherencia de *Felipe* no se manifiesta en la continuidad del relato, sino en la densidad de sus recurrencias internas y en la persistencia de ciertos núcleos simbólicos que reaparecen con variaciones controladas a lo largo del escrito.

En consecuencia, el lector competente del Evangelio de Felipe no es aquel que sigue una secuencia narrativa, sino quien es capaz de activar las conexiones latentes entre los distintos segmentos. La comprensión del texto presupone una sensibilidad para reconocer patrones recurrentes, descifrar resonancias simbólicas y relacionar pasajes que, leídos de forma aislada, podrían parecer dispares o incluso inconexos. La microtextualidad permite, así, describir un tipo de cohesión no narrativa que opera a nivel local, en la interacción entre unidades mínimas, y que solo se hace visible cuando el texto se aborda como una red de fragmentos interrelacionados.

## 2.2. *Manuscrito, enfoque filológico y lectura contextual*

Las aproximaciones contemporáneas al corpus de Nag Hammadi han insistido en la necesidad de leer los códices no como simples contenedores de textos aislados, sino como productos de culturas lectoras concretas, en las que la selección de los escritos, su orden, su titulación y las propias prácticas de copia participan activamente en la construcción y transmisión del sentido. En este marco, el estudio de la materialidad manuscrita deja de ser un complemento externo para convertirse en un componente hermenéutico de primer orden. El volumen reciente dedicado a los códices y a sus lectores antiguos subraya precisamente esta dimensión histórica de la textualidad, atendiendo a la forma en que los textos eran leídos, usados y comprendidos en contextos específicos (Linjamaa, 2024).

Esta perspectiva resulta especialmente relevante para el Evangelio de Felipe, cuya forma ha sido descrita de manera ambivalente como fragmentaria o, por el contrario, como internamente coherente. Desde una lectura atenta a las prácticas manuscritas, esta ambigüedad puede entenderse no como un defecto del texto, sino como el resultado de una interacción compleja entre decisiones compositivas y modos concretos de compilación y uso. La apariencia discontinua del Evangelio de Felipe puede reflejar tanto una estrategia deliberada de composición basada en unidades autónomas como una forma de transmisión pensada para una lectura no lineal, reiterativa y contextual.

En este sentido, el análisis microtextual no puede desvincularse de la filología. Muchos pasajes de Felipe presentan una densidad particular derivada de la mediación lingüística —el copto sahídico del manuscrito, con posibles sustratos griegos o siríacos— y de un vocabulario técnico estrechamente ligado a prácticas rituales. La elección de determinados términos, las ambigüedades semánticas y las oscilaciones conceptuales forman parte del funcionamiento del texto y condicionan su recepción. La microtextualidad, lejos de eludir estas cuestiones, exige convivir con ellas, asumiendo que la opacidad lingüística es, en ocasiones, constitutiva del sentido.

En esta línea, los debates en torno a los títulos coptos resultan igualmente pertinentes. Como ha mostrado Falkenberg (2022), la denominación de un texto como “evangelio” no siempre responde a una clasificación genérica intrínseca, sino que puede ser el resultado de decisiones editoriales o codicológicas que orientan —pero no determinan de manera definitiva— las expectativas de lectura. En el caso de *Felipe*, el título “Evangelio según Felipe”, situado al final del manuscrito, no se corresponde de manera inmediata con el contenido del escrito, que carece de narración de la vida de Jesús y se articula más bien como una serie de enseñanzas simbólicas, glosas rituales y sentencias aforísticas. Esta discrepancia entre título y forma textual ha alimentado el debate sobre si Felipe debe entenderse como un “evangelio” en sentido técnico o, más apropiadamente, como una colección de logia, una exposición mistagógica o un manual sacramental de carácter iniciático.

La atención a la materialidad del códice refuerza esta lectura contextual. El *Evangelio de Felipe* se conserva en el Códice II de Nag Hammadi, junto con otros textos de notable densidad teológica como el Apócrifo de Juan, el Evangelio de Tomás y el Evangelio de la Verdad. Esta coexistencia no parece fortuita. La agrupación de estos escritos sugiere que los compiladores los concebían como parte de un mismo universo doctrinal, posiblemente

destinado a lectores avanzados o a círculos de iniciados. En este contexto, Felipe no habría sido leído de manera aislada, sino en diálogo con otros textos que proporcionaban claves cosmogónicas, antropológicas y soteriológicas complementarias.

La práctica de leer estos escritos en conjunto, como un corpus formativo más que como obras independientes, pudo haber influido decisivamente en la manera en que se interpretaban las microunidades de Felipe. Sus segmentos breves, sus imágenes reiteradas y sus asociaciones elípticas adquirirían pleno sentido no solo por sus recurrencias internas, sino también por su inserción en un entramado textual más amplio, compartido por el lector antiguo. Desde esta perspectiva, la microtextualidad del Evangelio de Felipe aparece estrechamente vinculada a su contexto manuscrito y a las prácticas lectoras que le dieron forma, mostrando la necesidad de una lectura que integre filología, materialidad y análisis formal sin disociarlos.

### 3. El Evangelio de Felipe como tejido de microunidades

#### 3.1. Tipología de microunidades

Una lectura microtextual del Evangelio de Felipe permite reconocer que el texto se articula mediante una constelación de unidades breves que no se ordenan jerárquicamente ni se subordinan a una progresión argumentativa global. Estas unidades no aparecen delimitadas como secciones ni responden a géneros literarios cerrados, sino que emergen como modos recurrentes de enunciación que se entrelazan a lo largo del escrito. El efecto resultante no es el de una suma caótica de fragmentos, sino el de un tejido textual en el que cada elemento mantiene una relativa autonomía semántica al tiempo que participa de una red densa de relaciones internas.

Entre esas unidades, el aforismo doctrinal ocupa un lugar central. El texto formula con frecuencia afirmaciones breves, desprovistas de justificación inmediata, que condensan principios fundamentales y se presentan con un tono de evidencia revelada. Así ocurre cuando se afirma que la verdad no vino al mundo desnuda, sino en tipos e imágenes, porque el mundo no puede recibirla de otro modo (NHC II,3:67, 9–12). Esta sentencia no funciona como una observación aislada, sino como un principio hermenéutico que atraviesa el conjunto del escrito, en el que el acceso a lo real aparece necesariamente mediado y exige un trabajo de desciframiento simbólico. En una línea semejante se sitúa la afirmación según la cual quien posee conocimiento de la verdad es libre, mientras que el pecado aparece como forma de esclavitud vinculada a la ignorancia (NHC II,3:77,15–18). Estas formulaciones no argumentan en sentido discursivo, sino que actúan como núcleos semánticos desde los cuales se despliegan asociaciones posteriores, requiriendo una lectura lenta, reiterativa y meditativa.

Junto al aforismo, el texto despliega microexégesis bíblica que reformula motivos conocidos sin desarrollarlos de manera sistemática. Relatos y símbolos tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento son reorientados hacia una lectura de carácter soteriológico y ritual. La figura de Adán y Eva, por ejemplo, deja de operar como relato de los orígenes para convertirse en una alegoría de la separación y la reunificación de principios espirituales. La escisión originaria y la promesa de una nueva unión se proyectan así sobre el horizonte sacramental, particularmente sobre la cámara nupcial, entendida como espacio de restauración de la unidad perdida. De modo similar, ciertos dichos atribuidos a Jesús son reinterpretados mediante microlecturas simbólicas, en las que la invitación a hacer de dos una sola cosa se convierte en referencia a un proceso iniciático de reunificación que no se agota en el plano moral o social, sino que apunta a una transformación ontológica. Estas exégesis aparecen como destellos interpretativos que iluminan un aspecto del símbolo sin clausurarlo, dejando abierta la posibilidad de nuevas conexiones. El tejido microtextual se densifica aún más a través de una serie de contraposiciones breves que cumplen una función claramente polémica.

El texto establece distinciones tajantes entre ignorancia y conocimiento, apariencia y verdad, muerte y resurrección vivida, no mediante desarrollos extensos, sino a través de afirmaciones incisivas que reorganizan el campo conceptual del lector. Particularmente significativa es la inversión de la secuencia tradicional muerte-resurrección, cuando se afirma que el Señor primero resucitó y después murió, y que quien no obtiene la resurrección en vida no evitará la muerte verdadera (NHC II,3:73,1-5). Esta formulación no busca negar sin más la tradición recibida, sino desplazar el eje de la salvación hacia el presente de la experiencia espiritual. La resurrección deja de ser un acontecimiento exclusivamente futuro para convertirse en una transformación accesible aquí y ahora mediante la gnosis y la iniciación ritual, mientras que la muerte física pierde su centralidad soteriológica.

Estas micropolemias se extienden también a la construcción de identidades espirituales. La distinción entre el hebreo o prosélito, aún no engendrado espiritualmente, y el cristiano verdadero, nacido de nuevo a través de los misterios, no funciona como una clasificación étnica o sociológica, sino como un mapa de estados soteriológicos. El texto no describe comunidades históricas concretas, sino posiciones dentro de un proceso de transformación que se define por el acceso o falta de este conocimiento verdadero.

En este mismo entramado se inscriben las numerosas referencias de carácter ritual que atraviesan el escrito. Bautismo, crismación, eucaristía, redención y cámara nupcial aparecen reiteradamente, no como descripciones litúrgicas detalladas, sino como claves interpretativas dispersas que presuponen una familiaridad previa con las prácticas iniciáticas. Cuando se afirma que la crismación es superior al bautismo porque es a partir de ella que se recibe el nombre de cristiano (NHC II,3:74,12-15), el texto no introduce una discusión normativa sobre rituales, sino que despliega una lógica simbólica en la que la unción con perfume adquiere un poder transformador decisivo. Esta afirmación se prolonga mediante una cadena asociativa que vincula crisma, perfume, Espíritu, Cristo y cristianos, presentando el perfume como medio material de una transmisión espiritual que confiere identidad ontológica y no solo pertenencia comunitaria. En una línea semejante, la eucaristía es interpretada como alimento y bebida del hombre espiritual, mientras que los elementos materiales aparecen como tipos o imágenes de una realidad superior, el logos divino, manteniendo una tensión constante entre imagen y verdad que atraviesa todo el horizonte sacramental del texto.

El efecto de cohesión entre estas unidades heterogéneas se ve reforzado por una densa red de metáforas que reaparecen con variaciones a lo largo del escrito. Imágenes como la luz, el perfume, el tinte, el espejo, el vestido, el nacimiento o la unión no funcionan como adornos retóricos, sino como auténticos operadores semánticos que permiten al texto desplazarse entre distintos planos de sentido sin perder coherencia. La metáfora del tintorero, que compara la acción de Dios con la de quien tiñe de manera irreversible aquello que toca, expresa con particular claridad la idea de una transformación que penetra la "fibra" misma del ser y no puede separarse de él (NHC II,3:61,12-20). Otras imágenes, como la del espejo, exploran la relación entre lo visible y lo invisible, sugiriendo una visión indirecta e imperfecta de las realidades espirituales mientras se permanece en el mundo, frente a la inmediatez del conocimiento pleno. La oposición entre luz y tinieblas, por su parte, no se articula como un dualismo estático, sino como un proceso dinámico en el que la ignorancia oscurece y hace preceder las obras, mientras que el conocimiento ilumina y confiere permanencia.

Leído desde esta perspectiva, el Evangelio de Felipe no se presenta como una colección arbitraria de fragmentos, sino como un tejido cuidadosamente articulado de microunidades cuya cohesión emerge de la reiteración, la variación y la resonancia interna. El sentido no se impone mediante una argumentación lineal, sino que se construye en el espacio que se abre entre las unidades, en el movimiento constante que obliga al lector a reconocer conexiones, sostener tensiones y habitar un universo simbólico que no se deja reducir a un esquema único.

### *3.2. Cohesión por recurrencia mediante marcadores léxicos y redes semánticas*

La continuidad interna del Evangelio de Felipe no depende de una progresión narrativa ni de un desarrollo argumentativo acumulativo, sino de un sistema de recurrencias que enlaza las microunidades mediante asociaciones léxicas y semánticas. Un motivo activa otro no porque exista entre ellos una relación causal explícita, sino porque ambos participan de un mismo campo conceptual. De este modo, una referencia al nacimiento puede dar paso al engendramiento, este a la unción, la unción al perfume y el perfume al conocimiento, sin que el texto sienta la necesidad de justificar el desplazamiento. La cohesión se produce por resonancia, no por explicación.

Este modo de articulación fue señalado por Wilson (1962), quien observó que una parte sustancial de la coherencia del Evangelio según Felipe opera mediante asociaciones de ideas y palabras-puente, sin que el conjunto se convierta en un tratado sistemático en sentido moderno. La observación sigue siendo válida porque no pretende imponer al texto una estructura que no posee, sino describir el modo concreto en que sus transiciones funcionan. La recurrencia no organiza el discurso desde arriba; lo mantiene en movimiento desde dentro.

Desde esta perspectiva, la cohesión por recurrencias constituye el núcleo microtextual del escrito. El texto no necesita un argumento lineal porque se organiza como una espiral temática en la que determinados núcleos reaparecen, se modulan y se reactivan en contextos distintos. Esta lógica permite comprender por qué ciertos pasajes, aislados de su entorno inmediato, pueden dar la impresión de estar desconectados. Leídos dentro del tejido de recurrencias, esos mismos pasajes revelan su función como nodos de una red en la que el tránsito de uno a otro se produce por afinidad conceptual.

Esta lógica se aprecia con particular claridad en torno al “nombre” (*ran* en copto), que funciona como elemento de enlace entre distintos pasajes. El Evangelio según Felipe distingue entre nombres mundanos y nombres celestiales, entre denominaciones que operan como simples etiquetas convencionales y nombres dotados de eficacia ontológica. Esta reflexión sobre el lenguaje no aparece como un ejercicio teórico aislado, sino que se inserta en un entramado más amplio que vincula el nombre con la identidad espiritual, con la invocación ritual y con la recepción de un “nombre nuevo” en el contexto de los misterios. El término reaparece en distintos puntos del texto, cada vez cargado de matices adicionales, de modo que su significado se construye por acumulación y desplazamiento, no por definición única.

Un segundo campo de recurrencias se organiza en torno a la cadena luz-lámpara-aceite-fuego. Cuando el texto afirma que la lámpara del cuerpo es la mente, no se limita a una metáfora antropológica, sino que activa una serie de asociaciones que se extienden hacia el ámbito ritual. El aceite que alimenta la lámpara remite a la unción, la unción al crisma, el crisma al Espíritu, y el fuego introduce una ambigüedad productiva, capaz tanto de destruir como de purificar. Esta red metafórica permite al texto desplazarse con fluidez entre reflexiones sobre la condición humana, interpretaciones sacramentales y consideraciones escatológicas sin perder coherencia interna. La continuidad no se garantiza por el tema explícito, sino por la persistencia del campo semántico compartido.

Por último, el léxico nupcial y reproductivo configura un tercer ámbito semántico. Términos como esposo, esposa, cámara, lecho, unión, concepción, engendrar, nacimiento o hijo aparecen de manera insistente y configuran un campo semántico que atraviesa amplias secciones del escrito. Este léxico no cumple una función ornamental ni alegórica en sentido débil, sino que expresa una convicción central según la cual la salvación se concibe como regeneración, como nuevo nacimiento y como reunificación de lo que había sido separado. La cámara nupcial se inscribe en este campo no como un motivo aislado, sino como punto de condensación en el que convergen las distintas líneas semánticas activadas por el lenguaje del engendramiento y la filiación.

El uso de marcadores léxicos recurrentes, entendidos como palabras-gancho que

enlazan segmentos contiguos, refuerza este tipo de cohesión. Con frecuencia, un pasaje concluye con un término o una imagen que reaparece al inicio del siguiente, funcionando como bisagra que permite el paso de un motivo a otro sin ruptura perceptible. Así, una referencia al árbol de la vida puede dar lugar a una reflexión sobre plantar, raíces o crecimiento, manteniendo la continuidad temática aun cuando el foco conceptual se desplaza. Este procedimiento, bien conocido en la literatura sapiencial y en textos vinculados a tradiciones orales posteriormente fijadas por escrito, cumple una función tanto mnemotécnica como estructural.

La recurrencia léxica y semántica no actúa, por tanto, como simple repetición, sino como principio organizador. A través de ella, el texto construye una coherencia que no se deja reducir a esquema ni a argumento, pero que resulta perceptible para un lector atento a sus resonancias internas. La microtextualidad de Felipe se manifiesta aquí con particular claridad, en la medida en que el sentido emerge del entrelazamiento de palabras, imágenes y campos conceptuales que se activan mutuamente y sostienen el conjunto sin necesidad de una arquitectura narrativa explícita.

#### 4. Microtextualidad y ritual como eje mistagógico del texto

El modo en que el Evangelio de Felipe articula su cohesión interna mediante recurrencias léxicas y redes semánticas no es un rasgo meramente formal. Las asociaciones que enlazan nacimiento, unción, perfume, conocimiento, luz o unión no solo sostienen la continuidad del discurso, sino que orientan activamente la lectura hacia un horizonte ritual. La microtextualidad funciona aquí como una forma de mistagogía fragmentaria, en la medida en que el texto no describe los ritos como lo haría un manual litúrgico, sino que los reconfigura simbólicamente a través de cápsulas doctrinales breves que presuponen una experiencia iniciática compartida. Bautismo, crismación, eucaristía, redención y cámara nupcial aparecen así integrados en un entramado de significados que apunta menos a la instrucción normativa que a la interpretación espiritual de prácticas ya conocidas por el lector.

Dentro de este horizonte, la cámara nupcial emerge como un motivo de especial densidad simbólica. Su recurrencia no responde a un desarrollo sistemático ni a una exposición doctrinal unificada, sino a la acumulación de microafirmaciones que, leídas en conjunto, construyen progresivamente su centralidad. En este sentido, la cámara nupcial actúa como un verdadero centro de gravedad semántico, capaz de atraer y reorganizar en torno a sí imágenes de unión, plenitud, restauración, conocimiento e imagen perfecta. Estudios recientes han señalado con acierto este carácter convergente del motivo, subrayando su función estructurante dentro del imaginario del texto (Manolache, 2024).

El propio Felipe sitúa explícitamente la cámara nupcial en la cúspide del itinerario ritual al enumerar los misterios realizados por el Señor —bautismo, unción, eucaristía, redención y cámara nupcial— estableciendo una jerarquía ascendente en la que cada uno prepara el acceso al siguiente (NHC II,3:67,27–30). La cámara nupcial aparece como la consumación del proceso iniciático, el punto en el que el espiritual alcanza una forma plena de unión ya sea con su contraparte celeste, con su imagen verdadera o con el Cristo interior.

La microtextualidad del texto permite, además, que este símbolo opere simultáneamente en varios niveles sin que ninguno de ellos se imponga como interpretación exclusiva. En un primer plano, la cámara nupcial remite a la reunificación de lo masculino y lo femenino separados en el origen. La afirmación de que mientras Eva permanecía en Adán no existía la muerte, y que la muerte surge con la separación, proyecta la salvación como retorno a una unidad primordial cuya restauración elimina la disolución y la finitud (NHC II,3:68,22–26). Esta lectura conecta con tradiciones gnósticas del andrógino primordial y con relecturas simbólicas de los relatos de Génesis que entienden la creación de la mujer no como

complemento narrativo, sino como fractura ontológica.

En otro plano, la cámara nupcial funciona como el espacio simbólico de la unión entre el iniciado y su realidad celeste preexistente. La idea de un doble espiritual o imagen pneumática, ampliamente atestiguada en textos gnósticos, presupone una antropología en la que el ser humano terrenal aparece como reflejo o sombra de una identidad superior. La cámara nupcial representa, desde esta perspectiva, el lugar ritual en el que esa escisión se supera anticipadamente, prefigurando una reintegración escatológica que ya comienza a realizarse en el presente de la iniciación.

Un tercer nivel de lectura permite entender la cámara nupcial en clave cristológica, como expresión de la unión mística entre el alma y Cristo. Esta interpretación sitúa el simbolismo de Felipe en continuidad con tradiciones más amplias del cristianismo antiguo que recurrieron al lenguaje nupcial para expresar la relación entre lo divino y lo humano. El texto ofrece indicaciones que refuerzan esta lectura multiestratificada. Al afirmar que la cámara nupcial no es para bestias, esclavos ni mujeres impuras, sino para hombres libres y vírgenes (NHC II,3:75, 2-4), *Felipe* emplea un lenguaje simbólico que no remite a categorías sociales literales, sino a estados espirituales. Las bestias representan la dominación de las pasiones, los esclavos la sujeción a la ignorancia o a los arcontes, mientras que la virginidad y la libertad designan una condición pneumática de disponibilidad y pureza interior. El acceso a la cámara nupcial queda así vinculado a una transformación previa del sujeto, no a su posición social o biológica.

La relación entre la cámara nupcial y la iluminación refuerza todavía más este carácter mistagógico. Quien se convierte en hijo de la cámara nupcial recibe la luz, y quien no la recibe en este ámbito no podrá recibirla en otro lugar (NHC II,3:85,21-25). La afirmación introduce una urgencia escatológica marcada, en la que la iluminación no se posterga indefinidamente, sino que debe alcanzarse en el marco de la vida presente. La cámara nupcial se configura como el sacramento de la revelación plena, el espacio simbólico en el que se disuelve la mediación y el conocimiento deja de ser indirecto.

Las interpretaciones modernas han subrayado distintos aspectos de este complejo simbolismo. Buckley (1980) leyó la cámara nupcial como el núcleo de un culto místico, comparable en su estructura a los cultos de misterio del mundo helenístico, con sus grados de iniciación, su vocabulario reservado y su promesa de salvación mediante la participación ritual. Esta lectura pone el acento en la dimensión comunitaria y litúrgica del texto, sugiriendo que *Felipe* no está concebido para una lectura privada y devocional, sino como parte de una práctica ritual compartida. DeConick (2001), por su parte, interpretó el conjunto en términos de un sacramentalismo efectivo, en el que los ritos no funcionan como meros símbolos pedagógicos, sino como medios reales de transformación ontológica. Desde esta perspectiva, la microtextualidad ritual de *Felipe* articula una teología en la que los misterios confieren filiación divina, conocimiento e inmortalidad, no como metáforas, sino como realidades espirituales operativas.

#### 4.2. *Lenguaje sacramental y objetos simbólicos*

La orientación ritual del Evangelio de Felipe se manifiesta con especial claridad en el uso reiterado de un vocabulario sensorial que atraviesa el texto y articula su microtextualidad, como perfume, unción, alimento, bebida o vestido. Estas imágenes no funcionan como recursos ornamentales ni como meras metáforas pedagógicas, sino como vehículos simbólicos que condensan una tesis fundamental del escrito, formulada explícitamente en uno de sus pasajes más citados, donde la verdad no se comunica de manera inmediata, sino necesariamente a través de tipos e imágenes, sin los cuales el mundo no puede recibirla. (NHC II,3:67,9-12). Desde una perspectiva microtextual, el interés de esta afirmación reside en su función estructurante, pues legitima el uso constante de lenguaje figurado y convierte el símbolo en un modo privilegiado

de acceso a lo real, no en un obstáculo que deba superarse.

Entre estos objetos simbólicos, el perfume ocupa un lugar central. Reaparece de manera insistente como signo del Espíritu Santo y de la presencia divina eficaz, invisible y transformadora. Cuando el texto afirma que quienes son ungidos con el bálsamo poseen la plenitud (NHC II,3:73,15–17), no se limita a describir una práctica ritual concreta, sino que activa una red de asociaciones que vinculan unción, perfume, plenitud y Espíritu. El perfume se expande sin ser visto, penetra sin violencia y deja una huella duradera; estas propiedades lo convierten en una imagen especialmente adecuada para expresar una acción espiritual que opera desde dentro y transforma sin imponerse desde fuera.

Esta lógica se prolonga en la asociación entre unción y fragancia dentro del registro simbólico del texto. En el Evangelio de Felipe, la unción de María Magdalena aparece vinculada al perfume (NHC II,3:59,7–9), asociación que inscribe la fragancia en el ámbito de la experiencia pneumática más que en el de un gesto ritual meramente externo. Desde esta perspectiva, la referencia resulta significativa, ya que permite leer la unción no solo como práctica legitimada por la tradición evangélica, sino también como marcador de una transformación interior. En este marco, María Magdalena no aparece simplemente como una discípula entre otras, sino como una figura asociada de manera singular a la recepción de esa transformación, sin que el texto explicita el alcance institucional o doctrinal de dicha posición.

Este conjunto de imágenes rituales prepara la transición hacia pasajes donde el simbolismo adquiere una dimensión especialmente interpretativa. Las partes dedicadas a María Magdalena constituyen uno de los núcleos más debatidos del Evangelio de Felipe. El fragmento que describe su relación con Jesús, afirmando que era su consorte, que el Señor la amaba más que a los demás discípulos y que la besaba frecuentemente en la boca (NHC II,3:63,32–64,5), ha sido objeto de interpretaciones muy diversas, en parte debido a su carácter fragmentario y a las lagunas del manuscrito. Las lecturas literalistas han tendido a ver en este pasaje la huella de una relación matrimonial o sexual. Sin embargo, una lectura microtextual atenta al sistema simbólico del texto conduce en otra dirección. En el contexto de *Felipe*, el beso no funciona como gesto erótico, sino como símbolo de transmisión de conocimiento y de Espíritu. En diversas tradiciones antiguas, el beso boca a boca representa la comunicación directa de enseñanza secreta, el paso del *pneuma*, del maestro al discípulo, una imagen coherente con la lógica iniciática que atraviesa el escrito.

Esta interpretación se ve reforzada por el desarrollo inmediato del pasaje, donde la pregunta por el amor preferente de Jesús a María da lugar a una enseñanza sobre la luz y la ceguera. El foco no recae en una relación personal entendida en términos afectivos, sino en la capacidad diferencial para recibir iluminación. María Magdalena encarna así la figura del discípulo plenamente iluminado, aquel que puede ver porque ha sido transformado interiormente, y cuya cercanía con el Señor se explica por afinidad espiritual más que por vínculo biográfico.

Junto al perfume, la imagen del vestido desempeña una función estructural semejante. El texto habla reiteradamente de vestirse de la luz y de recibir un vestido perfecto en el contexto de los misterios. Esta metáfora dialoga con tradiciones bautismales cristianas en las que los neófitos recibían vestiduras blancas como signo de su nueva identidad, pero *Felipe* radicaliza el símbolo al desplazarlo del plano material al pneumático. El verdadero vestido no es de lino, sino de luz. La reflexión según la cual nadie puede verse a sí mismo en el agua o en un espejo sin luz, ni tampoco en la luz sin agua o espejo, conduce a la afirmación de que conviene bautizar con ambos elementos, luz y agua (NHC II,3:75,21–25). La imagen articula una teología sacramental en la que la mediación material no es negada, pero tampoco absolutizada.

El simbolismo del alimento y la bebida se inscribe en esta misma lógica. En el Evangelio de Felipe, la eucaristía recibe un tratamiento microtextual que introduce una

distinción reiterada entre el alimento propio del mundo material y el alimento que corresponde al ámbito espiritual. Esta diferenciación no aparece como una metáfora ocasional, sino como parte de un entramado simbólico en el que el ser humano verdadero es aquel que se nutre de realidades invisibles. Así, la afirmación de que el alimento de los hombres es el maná, junto con la imagen de los perfectos que son fecundados por medio de un beso y dan a luz (NHC II,3:58,17–20), activa una cadena asociativa característica del texto —alimento, maná, beso, fecundación, nacimiento— mediante la cual se vinculan eucaristía, transmisión del conocimiento y regeneración espiritual sin que el texto recurra a una exposición doctrinal explícita. En este contexto, los análisis dedicados a los antropomorfismos y a los nombres de Dios en Felipe resultan especialmente esclarecedores, al mostrar que incluso las metáforas más concretas o aparentemente extrañas forman parte de un repertorio iniciático coherente. La presentación de Dios como tintorero, agricultor, carpintero o alfarero no responde a un antropomorfismo ingenuo, sino a una lógica simbólica en la que el nombre revela una función soteriológica específica de modo que el tintorero transforma de manera irreversible, el agricultor siembra y cultiva, el carpintero ensambla y da forma, y el alfarero modela a partir de la materia informe. Cada oficio ilumina un aspecto distinto de la acción divina, reforzando la idea de una transformación espiritual que se realiza a través de mediaciones simbólicas concretas (Alby, 2022).

### 4.3. *Los cinco misterios y su gradación iniciática*

La densidad ritual que atraviesa el Evangelio de Felipe encuentra una formulación particularmente concentrada en el pasaje en el que el texto enumera explícitamente una serie de cinco misterios, afirmando que “el Señor hizo todo en un misterio, un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial” (NHC II,3:67,27–30). Esta secuencia, presentada sin desarrollo explicativo ni comentario doctrinal, introduce, sin embargo, una arquitectura iniciática reconocible, en la que los distintos ritos no aparecen yuxtapuestos de manera indiferenciada, sino ordenados implícitamente según una progresión.

El bautismo ocupa el lugar inicial, pero el texto se esfuerza por relativizar cualquier comprensión autosuficiente del rito acuático. El agua, lejos de ser entendida como simple elemento purificador, es redefinida en términos antropológicos. El texto afirma que “el agua viviente es un cuerpo” y que es necesario revestirse del ser humano viviente, de modo que, cuando alguien desciende al agua, se desnuda para vestirse de ese ser humano viviente (NHC II,3:75,11–15). El gesto ritual queda así interpretado como tránsito ontológico y no como acto aislado; el desnudamiento y el revestimiento, motivos recurrentes en Felipe, señalan un cambio de condición más que una limpieza exterior.

En este contexto se comprende la posición que ocupa la crismación. El texto afirma sin ambigüedad su primacía sobre el bautismo cuando declara que “la crismación es superior al bautismo, porque es por la crismación que hemos sido llamados cristianos, no por causa del bautismo” (NHC II,3:74,12–15). La argumentación no se apoya en una distinción ritual meramente formal, sino en una comprensión ontológica del nombre, según la cual ser llamado “cristiano” implica haber sido efectivamente ungido. La crismación aparece asociada, además, a una constelación de dones que incluyen resurrección, luz, cruz y Espíritu Santo (NHC II,3:74,1–6), lo que refuerza su carácter transformador y su función central dentro del itinerario iniciático.

La eucaristía se inserta en esta progresión no como mera reiteración del motivo alimentario, sino como punto de condensación simbólica. El Evangelio de Felipe formula de manera abrupta y densa la identificación según la cual “la eucaristía es Jesús” (NHC II,3:57,28–29), sin ofrecer una elaboración ulterior ni remitir a tradiciones narrativas de institución. Esta afirmación se integra, más bien, en una reflexión más amplia sobre el alimento verdadero y la participación en la vida, donde la eucaristía aparece como lugar de presencia y de acceso a lo real, cuya significación no se impone automáticamente, sino que se activa según el modo en que es recibida, dentro del horizonte iniciático del texto.

Más elusiva resulta la redención (*apolytrōsis*), que el texto menciona sin describirla ni ritualizarla de forma explícita. No obstante, su inserción inmediata antes de la cámara nupcial y su asociación con el lenguaje del desnudamiento y del revestimiento permiten situarla como un momento decisivo del proceso iniciático. La insistencia en “vestirse del ser humano viviente” reaparece aquí como clave interpretativa (NHC II,3:75,11–15), sugiriendo que la redención se concibe ante todo como una transformación identitaria, más que como una liberación formulada en términos jurídicos o meramente morales.

La enumeración de estos cinco misterios no constituye un esquema catequético ni un manual litúrgico. Su formulación breve y no explicativa presupone un lector ya familiarizado con la experiencia ritual, capaz de reconocer en las recurrencias léxicas y simbólicas del texto la huella de una práctica vivida. La microtextualidad del Evangelio de Felipe no introduce en los misterios, sino que los relee desde dentro, ofreciendo claves de interpretación destinadas a profundizar una transformación ya en curso.

## **5. Teología sacramental comparada del Evangelio de Felipe en los contextos cristianos antiguos**

El Evangelio de Felipe no puede entenderse como un producto aislado ni como una excentricidad gnóstica desvinculada de los debates cristianos de su tiempo. Su reflexión sacramental se inscribe en un cristianismo antiguo profundamente plural, atravesado por discusiones sobre la naturaleza de los ritos, su eficacia transformadora y su lugar dentro del proceso de salvación. Situar a Felipe en este horizonte más amplio no diluye su singularidad, sino que permite precisar con mayor rigor tanto sus afinidades como sus desplazamientos respecto de otras tradiciones cristianas contemporáneas.

Una de las convergencias más significativas se observa con determinadas corrientes del cristianismo sirio antiguo, especialmente en lo relativo a la primacía de la unción y al empleo del lenguaje nupcial para describir la iniciación. Grant (1961) ya había advertido que la cámara nupcial en Felipe no funciona como una metáfora aislada, sino como una categoría teológica articuladora, estrechamente vinculada a la comprensión del matrimonio espiritual y de la restauración de la imagen primordial. En el ámbito sirio, la crismación ocupaba un lugar central dentro del proceso iniciático y el Espíritu Santo se asociaba con frecuencia al aceite perfumado más que al agua bautismal, un trasfondo que permite comprender por qué Felipe insiste en que es la unción —y no el bautismo por sí solo— la que confiere identidad cristiana plena.

Esta afinidad se refuerza cuando se considera el uso reiterado del lenguaje nupcial. Textos sirios como los Hechos de Tomás emplean la imagen de la cámara nupcial para expresar la plenitud de la iniciación y la recuperación de la totalidad espiritual, asociando la virginidad no a un estado físico, sino a una condición de integridad. El Evangelio de Felipe participa de este mismo imaginario simbólico, aunque lo desarrolla de forma específica, integrándolo en una red microtextual de imágenes sacramentales y correspondencias ontológicas, sin derivar hacia una exposición sistemática del rito.

Junto a este trasfondo sirio, numerosos estudios han señalado la proximidad de Felipe a sensibilidades valentinianas. Turner (1996) subrayó que la coherencia interna del texto se articula en torno a una lógica de restauración de la imagen divina mediante el conocimiento y los sacramentos, un rasgo característico del valentinianismo. A diferencia de textos inequívocamente valentinianos como el Evangelio de la Verdad o el Tratado Tripartito, Felipe carece de una mitología desarrollada de eones y syzygias, lo que ha llevado a interpretarlo como una expresión comunitaria o práctica de estas sensibilidades, más orientada a la experiencia ritual que a la especulación cosmológica.

DeConick (2001) profundizó esta lectura al insistir en que Felipe articula un sacramentalismo fuerte, en el que los ritos no funcionan como meros símbolos pedagógicos, sino como medios efectivos de transformación ontológica. Desde esta perspectiva, la cámara nupcial, la unción y la eucaristía no remiten únicamente a realidades espirituales abstractas, sino que producen una reconfiguración real de la identidad del iniciado. Foster (2007), desde una evaluación filológica más cauta, confirmó la centralidad de este horizonte ritual, subrayando al mismo tiempo la necesidad de no proyectar categorías sacramentales posteriores sobre un texto que opera con una lógica simbólica propia.

Otra línea interpretativa influyente es la que sitúa al Evangelio de Felipe en diálogo con las tradiciones de los cultos místicos del mundo grecorromano. Buckley (1980) fue decisiva al mostrar que el texto presupone una estructura iniciática caracterizada por grados de acceso, enseñanza reservada, secreto ritual y transformación mediante participación en los misterios. Elementos como la muerte y el renacimiento simbólicos, la promesa de inmortalidad y la transmisión de conocimiento esotérico encuentran paralelos formales en los misterios de Eleusis, Isis o Mitra. Esta convergencia no implica reducir a Felipe a un sincretismo pagano, sino reconocer que ciertas comunidades cristianas recurrieron a categorías culturales ampliamente disponibles para expresar su experiencia de salvación en Cristo.

En conjunto, estas aproximaciones permiten situar al Evangelio de Felipe en un cruce de tradiciones —sirias, valentinianas y místicas— sin disolver su especificidad textual. Su teología sacramental emerge, así como una propuesta coherente, aunque no sistemática, orientada a la experiencia transformadora del iniciado y articulada mediante una microtextualidad que rehúye la exposición doctrinal explícita.

## 6. Conclusión. La microtextualidad como clave hermenéutica

El Evangelio de Felipe plantea una dificultad particular al lector contemporáneo porque no se ajusta a los criterios modernos de coherencia narrativa ni a los modelos clásicos de argumentación sistemática. No conduce mediante una trama, no desarrolla una exposición doctrinal progresiva ni ofrece conclusiones explícitas. Precisamente por ello, una lectura microtextual no constituye un recurso accesorio, sino una respuesta metodológica adecuada a la naturaleza misma del texto, que permite acceder a su lógica interna sin forzarlo a categorías ajenas a su modo de composición.

Desde esta perspectiva, la cohesión del Evangelio de Felipe no se articula por progresión lineal, sino por acumulación y resonancia. Cada microunidad —aforismo, imagen, contraposición, glosa ritual— actúa como un punto de condensación semántica que remite a otros pasajes mediante recurrencias léxicas, asociaciones simbólicas y correspondencias estructurales. El texto no argumenta en sentido discursivo; despliega, más bien, un campo simbólico denso que exige del lector una lectura activa, capaz de reconocer conexiones, desplazamientos y ecos internos.

Esta forma de organización textual no es neutral, sino que responde al horizonte ritual que atraviesa todo el escrito. Felipe no se presenta como tratado teológico abstracto, sino como una mistagogía fragmentaria destinada a sujetos en proceso de transformación. Las microunidades funcionan como destellos interpretativos que acompañan, explicitan o reconfiguran la experiencia sacramental del iniciado. Comprender el texto implica, por tanto, situarse en ese proceso, más que observarlo desde fuera.

La unidad del escrito no reside en una trama ni en una tesis explícitamente formulada, sino en la densidad de su red simbólica y en su orientación constante hacia los misterios del bautismo, la crismación, la eucaristía, la redención y la cámara nupcial. Estos núcleos rituales

operan como centros de gravedad que organizan las asociaciones del texto y confieren coherencia a lo que, leído superficialmente, podría parecer una sucesión de reflexiones dispersas.

Leer el Evangelio de Felipe desde la microtextualidad implica también aceptar y respetar su opacidad deliberada. No todas las unidades se aclaran plenamente ni están destinadas a hacerlo. El carácter enigmático de ciertos pasajes no constituye un defecto compositivo, sino un rasgo propio de una literatura iniciática que protege sus contenidos y requiere una implicación progresiva del lector. El sentido no se entrega de una vez, sino que se despliega a través de la reiteración, la experiencia y la maduración interpretativa.

En este sentido, el Evangelio de Felipe ofrece un testimonio particularmente elocuente de la diversidad del cristianismo antiguo y de la sofisticación teológica alcanzada por comunidades que articularon la salvación en términos rituales, simbólicos y experienciales. Su estudio microtextual no solo ilumina la coherencia interna del escrito, sino que también contribuye a debates metodológicos más amplios sobre cómo leer textos fragmentarios, valorar los manuscritos en su contexto material y reconocer formas de cohesión que no dependen de la narración ni de la argumentación discursiva. Del Evangelio según Felipe obliga, así, a leer de otro modo, atendiendo a redes, resonancias y arquitecturas simbólicas más próximas a la lógica del rito y de la poesía que a la de la prosa doctrinal.

## Referencias bibliográficas

- Alby, Juan Carlos. "Anthropomorphisms and Names of God in the Gospel of Philip". *Argos* 48 (2022): e0042. <https://doi.org/10.14409/argos.2022.48.e0042>
- Buckley, Jorunn Jacobsen. "A Cult-Mystery in the Gospel of Philip". *Journal of Biblical Literature* 99.4 (1980): 569-81.
- DeConick, A. (2001). The true mysteries: Sacramentalism in the "Gospel of Philip". *Vigiliae Christianae*, 55. <https://doi.org/10.2307/1584809>
- Falkenberg, Rasmus. "Apocryphal Gospel Titles in Coptic". *Religions* 13.9 (2022): 796. <https://doi.org/10.3390/rel13090796>
- Fogleman, Andrew. *Knowledge, Faith, and Early Christian Initiation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Foster, Paul. "The Gospel of Philip". *The Expository Times* 118.9 (2007). <https://doi.org/10.1177/0014524607079667>
- Grant, Robert M. "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip". *Vigiliae Christianae* 15.1 (1961): 129-40.
- Linjamaa, Petri. *The Nag Hammadi Codices and their Ancient Readers: Exploring Textual Materiality and Reading Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Manolache, Ioan-Daniel. "The Bridal Chamber and the Mystical Wedding: Interpretations of Psalm 18(19):5 in Christian Tradition". *Napoca Roots* 12.2 (2024): 84-96. <https://doi.org/10.24193/ROOTS.2024.2.6>
- Piñero, Antonio. *Todos los evangelios: Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid: EDAF, 2009.

Turner, Michael L. *The Gospel of Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden: Brill, 1996.

Wilson, Robert McL. *The Gospel of Philip: Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary*. London: Mowbray, 1962.