

JUDAS

Tom Wright

y el Evangelio de Jesús

El Judas de la fe y el Iscariote de la historia



DESCLÉE DE BROUWER

Judas y el evangelio de Jesús

El Judas de la fe
y el Iscariote de la historia

Tom Wright

Judas y el evangelio de Jesús

El Judas de la fe
y el Iscariote de la historia

Desclée De Brouwer

Título del original:

Judas and the Gospel of Jesus

© Society for Promoting Christian Knowledge, Londres 2006

Traducción de:

Francisco Campillo Ruiz

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2008

C/ Henao, 6 - 48009 BILBAO

www.edesclee.com

info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Impreso en España - Printed in Spain

ISBN: 978-84-330-2213-4

Depósito Legal: BI-170/08

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Para Nick Perrin

Índice

Prefacio	11
1. ¿Se trata realmente de un nuevo evangelio?	17
2. El gnosticismo del siglo II	29
3. El Judas de la fe y el Iscariote de la historia	41
4. ¿Cuándo un evangelio no es un evangelio?	59
5. ¿Señor del mundo o prófugo del mundo?	81
6. En torno a Judas: el nuevo mito de los orígenes del cristianismo	103
7. El reto de "Judas" en el momento actual	129

Prefacio

El viernes 7 de abril del 2006 inicié un viaje de 40 horas de duración desde Cairns, al noreste de Australia, de vuelta a mi hogar al norte de Inglaterra. Había estado dando una serie de conferencias a lo largo de tres semanas y disfrutando de unas vacaciones de tres días. Ahora estaba regresando para retomar mis obligaciones en la diócesis de Durham, obligaciones que comenzaban con el Domingo de Ramos y seguían con la Semana Santa y el Viernes Santo hasta culminar en el Domingo de Pascua.

El primer periódico que tuve ocasión de ver una vez de vuelta en Inglaterra mencionaba dos libros que se publicaban aquel mismo viernes. Los libros tenían que ver con un antiguo documento llamado “El Evangelio de Judas”, que al parecer había sido descubierto muy recientemente y ahora era del dominio público. Mi primera reacción, lo reconozco –indudablemente provocada por el desfase horario debido al largo viaje en avión [*jet-lag*], junto con la sensación de un millón de cosas urgentes que me estaban esperando– fue la de pensar: “¡Otro evangelio más no, por favor!” Me imaginaba todo el cuadro desplegándose delante de mis ojos: los periódicos y las emisoras de radio en pleno alboroto (“Un nuevo descubrimiento pone en entredicho al cristianismo tradicional”); eruditos norteamericanos conmovidos declarando que este

nuevo hallazgo, en un sentido absolutamente real, nos obligaría a abordar valientemente cuestiones que la Iglesia había tratado de encubrir; la confusión generalizada entre el gran público (“¿Pero los manuscritos del mar Rojo no habían demostrado que todo eso era falso?”); y, por encima de todo, una distracción respecto de los verdaderos cometidos que tiene que afrontar la Iglesia a comienzos del siglo XXI. Albergué la esperanza, tengo que admitirlo, de que el documento resultara ser o bien una falsificación o bien algo tan intrascendente y falto de interés que no fuera a darme demasiadas molestias.

Ninguna de las dos opciones demostró ser cierta. Una vez nuevamente en la mesa del despacho, comenzó a sonar el teléfono. Un elemento cómico: hice el intento de encargar el recientemente publicado “Evangelio de Judas”, con el resultado de que la librería de mi localidad me envió una novela del mismo título (*El Evangelio de Judas* de Simon Mawer, Londres, Abacus, 2000), la cual, al igual que hacen otras muchas, explota la emoción, casi se podría decir la paranoia, de que cierto día alguien lograra sacar a la luz un documento que tambalease los cimientos del cristianismo tal y como lo conocemos. (En la novela de Mawer, el documento resulta ser un relato testimonial que hace Judas ya no sólo de la crucifixión, sino también de la corrupción del cuerpo de Jesucristo... en otras palabras: nada de resurrección, nada de fe cristiana). Lo intenté nuevamente por la red y esta vez sí me llegó: *El Evangelio de Judas*, editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart Ehrman. También pude acceder al prodigiosamente vívido y folletinesco relato de cómo el manuscrito original, descubierto en los años 70 del pasado siglo, fue llevado y traído de acá para allá en busca de un comprador, resultando bastante gravemente deteriorado durante el proceso, antes de llegar finalmente casi 30 años después a la mesa

de despacho de alguien que estaba en condiciones de recomponerlo y traducirlo (Herbert Krosney, *El evangelio perdido: La búsqueda del Evangelio de Judas Iscariote*). Ambos libros han sido publicados por National Geographic (Washington), responsable igualmente de un documental televisivo con los mismos participantes, que transmitía la clara sensación de que el antiguo gnosticismo ya no sólo es un fascinante objeto de estudio para los historiadores, sino también una opción apasionante a la que decididamente necesitamos volver en el día de hoy.

Sea como fuere, el documento en cuestión, el manuscrito que ocupa el centro de todo este revuelo, parece ser auténtico. Autoridades de primera línea en diferentes ámbitos, incluida la datación con la prueba del carbono, han declarado que se trata de un manuscrito auténtico del Egipto del siglo III o IV. Y tampoco es un texto intrascendente ni está falto de interés. Es más, los comentarios de sus primeros editores, particularmente los de Meyer y Ehrman, son de un interés enorme, dado que precisamente ponen de relieve el mencionado anhelo de encontrar nuevas pruebas que pudieran contradecir el cristianismo clásico, lo cual se ha acabado por convertir en un rasgo característico de la vida estadounidense durante las últimas décadas. Pero la pregunta con la que yo particularmente me quedo es la siguiente: ¿Finalmente el “Evangelio de Judas” no le habrá hecho a todo este movimiento, a todo este moderno entusiasmo por retomar el contacto con el antiguo gnosticismo, lo mismo que según la tradición el propio Judas le hizo a su maestro? ¿Ha desvelado tal vez este extraordinario y novedoso documento, de una forma más clara que los otros escritos similares que ya conocíamos, qué era aquello en lo que los primeros “gnósticos” creían –y por qué razón algunos de los más grandes autores del cristianismo primitivo rechazaron tan apasionadamente su mensaje alternativo? ¿Nos permite ello ver, con más claridad

de lo que lo hayamos hecho anteriormente, hacia dónde tendían las directrices políticas, además de teológicas, del siglo II? Pienso que sí. Esta convicción ha ido creciendo en mí a medida que he ido estudiando el documento y lo que se había escrito acerca del mismo.

Así pues, escribo este librito con objeto de poder hacer tres puntualizaciones. Primero, este nuevo “Evangelio de Judas”, sin dejar de ser un hallazgo arqueológico sumamente interesante, no nos dice nada del Jesucristo real, como tampoco del Judas real. En particular, (por contraste con lo que algunas personas han proclamado) no “rehabilita” a Judas en relación con las acusaciones vertidas contra él ya sea en el Nuevo Testamento o bien en la utilización antijudía que se hizo de la tradición de Judas a lo largo de la Edad Media. Segundo, el entusiasmo por este nuevo “Evangelio” deja al descubierto la verdadera cuestión que viene impulsando tanto lo que podríamos llamar la “búsqueda de un Jesús alternativo” por parte de los eruditos, como el ansia por parte del gran público de información sensacionalista de características tales como las que podemos encontrar en libros como *El código Da Vinci* de Dan Brown.¹ Tercero, la enseñanza específica del “Evangelio de Judas” sirve únicamente para poner de relieve determinados rasgos propios del cristianismo del siglo I que precisan de un tratamiento más profundo del que a veces reciben. Al juntar todos estos aspectos, resulta que la publicación de este hallazgo, transcurridos más de 1.500 años desde que fuera escrito, desvela, de una forma más notable de lo que jamás lo haya hecho antes, el ocaso de la cosmovisión de la que dejaba constancia y, por con-

1. Sobre *The Da Vinci Code* [El código Da Vinci], Nueva York, Doubleday, 2003, véase mi breve trabajo *Decoding Da Vinci* [Da Vinci descifrado], Cambridge, Grove, 2006.

traste, la irresistible y atractiva naturaleza (no de la mayor parte del moderno cristianismo occidental, podríamos afirmar, cuanto) de la verdadera fe cristiana que aparece claramente expresada en el Nuevo Testamento, la fe por la que padecieron y murieron quienes se opusieron a los gnósticos del siglo II.

En un esfuerzo por exponer el texto principal tan claro y ordenado como ello fuera posible, he optado por incluir las oportunas referencias a la labor relevante de los eruditos y demás en las distintas notas al pie de página.

Les estoy muy reconocido a Richard Bauckham, Richard Hays, Peter Head y Peter Rodgers, quienes comentaron el primer borrador de este trabajo prácticamente sin demora al tiempo que me ayudaron a pulirlo. Ninguno de ellos, obviamente, es responsable de mis errores, pero les estoy muy agradecido tanto por su sabiduría como por su aliento. Mi más cálida gratitud, también, para Simon Kingston, Joanna Moriarty y el entrañable personal de SPCK*. Este es el trigésimo tercero de mis libros que se han decidido a publicar a lo largo de los últimos 15 años, y continúan haciendo una gran labor. Finalmente, el Dr. Nicholas Perrin leyó el primer borrador y me permitió beneficiarme enormemente de su pericia en el ámbito del gnosticismo del siglo II de nuestra era. Nick me prestó sus servicios como ayudante de investigación del 2000 al 2003 y le dedico este librito como muestra tardía de gratitud y de mi constante aprecio.

Tom Wright

* *N. del T.: Society for Promoting Christian Knowledge*, “Sociedad para el Fomento del Conocimiento Cristiano”, la editorial británica responsable de la publicación del original inglés.

1

¿Se trata realmente de un nuevo evangelio?

Como especialista en historia antigua, me siento continuamente frustrado por el escaso material de que disponemos. Algunos de los mayores autores de la antigüedad sobreviven únicamente a través de fragmentos dispersos. Ni tan siquiera el magistral historiador de la Roma del siglo I, Tácito, nos ha llegado completo. Algunos de los escritos más importantes de Cicerón sólo se conservan en parte; otros se han perdido en su totalidad.

Mi hijo mayor, que es especialista en historia moderna, tiene exactamente el problema opuesto. Existen bibliotecas y archivos a reborar repartidos por todo el mundo, llenos ya no únicamente de libros, sino de artículos, folletos y toda clase de utensilios que en principio pueden arrojar luz sobre los dos últimos siglos de la historia de Europa. Le envidio. Soy de esas personas (la generación actual podría tildarnos de “aburridos”) que se sienten desoladas cuando piensan en el incendio de las antiguas bibliotecas de Alejandría y de Constantinopla.

Por esta razón, me alegro de la aparición de cualquier fragmento del mundo antiguo que recuperan los arqueólogos. Me sobresalto cada vez que tengo ocasión de visitar los yacimientos romanos del norte de África y descubro maravillosas piedras labradas, a menudo acompañadas de ricas inscripciones, dispersas por la

hierba. (No cabe la menor duda, pensará para sus adentros el inglés metódico, de que deberían ser catalogadas y trasladadas a un museo). Me siento contrariado al contemplar el gran montículo donde un terremoto acontecido en el siglo I sepultó la ciudad de Colosas en la Turquía occidental. (¿Por qué no aúnan sus esfuerzos los arqueólogos y persuaden al gobierno turco para que les permitan realizar las oportunas excavaciones?). Nosotros los historiadores estamos ávidos de encontrar cualquier moneda, cualquier fragmento de pergamino, cualquier trozo de piedra labrada que presumiblemente pudiera arrojar alguna luz sobre la historia del mundo antiguo, fascinante pero decepcionantemente incompleta.

La publicación de un nuevo fragmento de evidencia siempre es, por lo tanto, un motivo de celebración. La evidencia es la evidencia. Lo que podamos hacer con ella es otra cosa, como tendremos ocasión de ver; pero el hecho de que un documento salga a la luz de entre las brumas de la historia conlleva el mismo tipo de estremecimiento que un misterioso extraño que llegara a nuestra puerta con una carta inesperada y al parecer importante. Nos sentimos instintivamente, y con razón, ansiosos por saber en qué puede consistir esta nueva evidencia, de dónde procede y cómo hemos de interpretarla.

Esta es la actitud más correcta a la hora de abordar el “Evangelio de Judas”. Antes de que este sorprendente documento saliera a la luz, tan sólo conocíamos el texto a través de algunas referencias que se hacían al mismo en los primeros escritos cristianos. Ahora lo tenemos delante, al menos en una de sus versiones (tal vez haya otras, no podemos afirmarlo con seguridad), y podemos ver a qué se referían aquellos primeros cristianos. Son buenas noticias para los historiadores.

Comienzo expresándome de esta forma porque no me gustaría que nadie pudiera sugerir que la Iglesia pretende silenciar ni encubrir un hallazgo tan espectacular. (Dado que soy obispo, también cabe que hablemos con franqueza de esta posibilidad). La historia de los manuscritos del mar Muerto, que fueron descubiertos en 1947, ha estado repleta de acusaciones acerca de que la Iglesia estuvo esforzándose por ocultarlos, por demorar su publicación, por hacer algo para impedir que trascendiera la verdad, a saber, la verdad de que en definitiva Jesucristo fue un esenio, de que el cristianismo primitivo fue exclusivamente una secta judía exótica... y demás teorías que circularon por aquel entonces. De hecho, obviamente (y a pesar de las famosas aseveraciones realizadas por eruditos disidentes como Barbara Thiering y afamados novelistas como Dan Brown), los manuscritos en cuestión no nos dicen nada sobre Jesucristo, San Juan Bautista, San Pablo ni sobre ninguno de los primeros cristianos. Los manuscritos arrojan un torrente de luz sobre un pequeño grupo dentro del judaísmo primitivo, y sobre el texto del Antiguo Testamento que este grupo manejaba. Ello, a su vez, nos ayuda a comprender algunos aspectos del cristianismo primitivo, que de hecho en determinados sentidos fue ciertamente una secta judía exótica. Pero no se ocultó nada; tan sólo hubo el lento proceso –a veces de hecho culpablemente largo, si bien no por razones teológicas– de reunir, editar y publicar minúsculos fragmentos de unos dos milenios de antigüedad. (Los manuscritos que se conservaban mejor fueron publicados en su mayor parte con bastante rapidez).

Ha habido varios otros textos antiguos de enorme importancia descubiertos a lo largo del último o los dos últimos siglos. El Oxyrhynchus, los papiros Beatty y Bodmer, junto con otros documentos similares procedentes de Egipto, no han suscitado el mismo tipo de revuelo mediático que los manuscritos del mar

Muerto, pero revisten absolutamente la misma importancia para los historiadores. Nos brindan, por ejemplo, una recopilación de las epístolas de San Pablo que data del siglo II, conocida como “P46”, además de una copia (incompleta) del Evangelio según San Juan datado en torno al año 200 (“P66”). En vista de toda la atención concedida a los manuscritos del mar Muerto y los hallazgos gnósticos, la gente suele sorprenderse al enterarse de que disponemos de tales copias antiquísimas de algunos de los textos del Nuevo Testamento.¹

Pero el otro hallazgo arqueológico que saltó a todos los titulares fue otro descubrimiento de los años 40 del pasado siglo: los códices de Nag Hammadi en el alto Egipto (un “códice” es una forma primitiva de libro, por contraste con un manuscrito o rollo de pergamino). Estos códices, al igual que los manuscritos del mar Muerto, tardaron mucho tiempo en editarse y publicarse, y ello por razones similares. Fue una labor inmensamente compleja y dificultosa. No se lanzó ninguna acusación de encubrimiento eclesiástico porque, a diferencia de los manuscritos, los escritos de Nag Hammadi no estuvieron bajo el control de los eruditos de la Iglesia. Y son los escritos de Nag Hammadi los que constituyen el más claro antecedente de esta mucho más reciente publicación.

En el caso del “Evangelio de Judas”, el retraso de 30 años entre su descubrimiento y su publicación no se explica por décadas de

1. Para más detalles acerca de estos y otros datos relevantes, véase Bruce M. Metzger y Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* [El texto del Nuevo Testamento: su transmisión, corrupción y restauración], 4ª edición, Nueva York, Oxford University Press, 2005. Para su discusión, véanse diversos ensayos en B. D. Ehrman y M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* [Los textos del Nuevo Testamento a la luz de las investigaciones contemporáneas: ensayos sobre el estado actual de la cuestión], Gran Rapids (Michigan), Eermans, 1995.

esmerada labor erudita; decididamente tampoco (a pesar de cuanto menos una afirmación aparecida en la prensa, en la edición británica del *Daily Mail*) por ningún intento de silenciarlo por parte de la Iglesia, sino por los caprichos tragicómicos del mercado de antigüedades. Herbert Krosney relata la historia de cómo el códice, descubierto originalmente por unos campesinos analfabetos cerca de las orillas del Nilo en el área central de Egipto, llegó a El Cairo y de allí, siguiendo una ruta sumamente tortuosa, pasó a la cámara acorazada de un banco de Nueva York, a la Universidad de Yale, a un tratante norteamericano, después a Suiza... y, finalmente, a la mesa de despacho de alguien que sabía qué hacer con él y cómo editarlo. Es un relato fascinante de aparentemente interminables llamadas telefónicas, viajes de avión, negocios pésimos, rivalidades entre eruditos, intrigas, sospechas, esperanzas desperdadas, defraudadas y nuevamente despertadas. De hecho, a su manera, como relato no tiene nada que envidiarle a las muchas novelas que recrean historias similares, pero ficticias.

Los “evangelios” gnósticos, entre los cuales figura este “Evangelio de Judas”, hablan habitualmente de Jesucristo y de sus seguidores de una forma que convierte a los buenos en malos y a los malos en buenos. Resulta, pues, irónico leer lo que en muchos sentidos no deja de ser también la versión opuesta de la referida historia (a saber, la del hallazgo, los regateos y finalmente la edición de este nuevo texto). Dicha versión alternativa ha sido escrita por el hombre al que le habría encantado haber podido ser el editor del nuevo hallazgo, pero que tuvo que limitarse a quedarse a un lado viendo cómo otra persona se llevaba el gato al agua: el catedrático estadounidense James M. Robinson de la Universidad de Claremont, destacado experto en los códices de Nag Hammadi. Su libro *Los secretos de Judas*, publicado al mismo tiempo que el texto del evangelio gnóstico, nos relata la historia de su descubri-

miento y de todas las trampas y embustes que hubo que sortear antes de lograr llevarlo a un laboratorio y de allí a la imprenta. Pero, en lugar de la sensación de una emoción constante y de un gran proyecto que culminara en un triunfante desenlace, Robinson convierte a los protagonistas en malhechores y se presenta a sí mismo constantemente como el hombre que tendría que haber representado el papel principal, pero al que ni tan siquiera se le concedió subir al escenario.² El texto de Robinson transmite un tono desdeñoso y despegado, junto con un número más bien un tanto excesivo de signos de admiración. Cabe detectar en él la justa medida de lo que en círculos ortodoxos se denominaría *odium theologicum*; tal vez, en el caso de Robinson y sus rivales, convendría hablar más bien de un *odium atheologicum*, de la rivalidad entre distintas personas que proponen una visión del mundo que descarta al “Dios” de los judíos y los cristianos. Lo irónico de su libro es que, para que pudiera salir al mismo tiempo que National Geographic se disponía a publicar el “Evangelio de Judas”, Robinson se vio obligado a llevarlo a la imprenta sin haber tenido ocasión de poder leer ni estudiar el texto que era objeto de su análisis. En vano buscamos aquí y allá a lo largo de su obra alguna referencia relativa a la enseñanza específica del nuevo hallazgo.

Desgraciadamente, durante el transcurso de su errar de un lado para otro, de manipularlo torpemente y de guardarlo en pésimas condiciones, el códice en papiro sufrió importantes deterioros. En consecuencia, su restauración resultó mucho más ardua y el resul-

2. J. M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of Misunderstood Disciple and his Lost Gospel* [Los secretos de Judas: la historia del discípulo malinterpretado y su evangelio perdido], San Francisco (California), Harper-SanFrancisco, 2006. El retrato que hace Robinson de Rodolphe Kasser roza lo grotesco (p. 111; p. 160 s.); al tiempo que constantemente nos está recordando su eminente estatus dentro del ámbito de los estudios gnósticos (e.g., p. 160; p. 186, nº 5).

tado actual son algunos decepcionantes orificios allí donde debía figurar un texto sin interrupciones. Pero lo que nos ha llegado continúa bastando para justificar las extravagantes aseveraciones que se han formulado a propósito del texto. No es cierto que descalifique la fe cristiana. Pero sí es mucho lo que nos dice sobre la forma como algunas personas del siglo II se decidieron a reinterpretar dicha fe. Y es mucho lo que el entusiasmo que suscitan textos como éste nos dice también sobre la forma como algunas personas del siglo XXI están ansiosos por reinterpretarla.

El códice en cuestión, el que fuera encontrado, vendido, guardado, trasladado en barco de acá para allá y finalmente editado, en realidad abarca de hecho más contenidos que el “Evangelio de Judas”, pero esta última obra (cuanto menos para nosotros) es con mucho la parte más importante del mismo. La totalidad del códice se conoce como el Códice Tchacos, en alusión a Frieda Tchacos Nussberger, la tratante que finalmente llevó el texto a Suiza y lo hizo llegar al oportuno editor erudito. El códice también contiene una versión de la “Epístola de Pedro a Felipe”, que ya conocíamos de Nag Hammadi³; un texto titulado “Santiago”, que consiste en una versión del “Primer Apocalipsis de Santiago” y que también aparece en Nag Hammadi⁴; y más adelante, detrás del “Evangelio de Judas”, un texto desconocido hasta la fecha y al que se ha denominado provisionalmente “El libro de Alógenes”.⁵

3. La “Epístola de Pedro a Felipe” es NH 8 (*NHL*, pp. 394-398) [NH: los códices de Nag Hammadi con su correspondiente numeración; *NHL: The Nag Hammadi Library* (Biblioteca Nag Hammadi), James M. Robinson (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1977].

4. El “Primer Apocalipsis de Santiago” es NH, *ibid.* 5.3, (*NHL, ibid.*, pp. 242-248).

5. “Alógenes” significa “Extranjero”, uno de los títulos dados en este tipo de libros a Set, el tercer hijo de Adán y Eva, el cual, como veremos, es una figura clave dentro de la mitología gnóstica en cuestión.

Un hallazgo ciertamente emocionante y que mantendrá ocupados a los eruditos durante muchos años de labor adicional editorial y de interpretación.

Por si, llegados a este punto, se diera el caso de que alguien tuviera la sensación de que aquí puede haber gato encerrado... los expertos están de hecho absoluta y plenamente convencidos de que el texto es verdaderamente auténtico. No se trata de ninguna falsificación medieval ni moderna. La datación con la prueba del carbono indica que la copia en cuestión procede del siglo III o del siglo IV, con una alta probabilidad de poder asignarle una fecha entre los años 240 y 320 de nuestra era.⁶ La escritura manual y el idioma utilizado –una variante local del copto, la lengua familiar de los documentos de Nag Hammadi– serían prácticamente imposibles de falsificar. La mayoría de los eruditos dan por sentado que el texto fue traducido de un original griego, por la sola razón de que habitualmente suele hacerse la misma suposición en relación con los textos muy similares de Nag Hammadi y demás. Señalemos de pasada, sin embargo, como un elemento sobre el cual habremos de volver más adelante, que también se podría alegar perfectamente que la lengua original de algunos de estos documentos sería el siríaco, y no el griego. Nada de lo que se expone en lo sucesivo depende en absoluto de esta otra suposición.

Concretamente, el documento parece decididamente ser el mismo al que hace referencia el gran teólogo del finales del siglo II y principios del siglo III, San Ireneo, Obispo de Lión [Lyons] al

6. Sobre la evidencia de la datación con la prueba del carbono, véase Krosney, pp. 269-274 [Herbert Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote), Washington (DC), National Geographic, 2006].

sur de Francia.⁷ Pero, si bien se corresponde con su descripción, difícilmente podría haber sido escrito por alguien que tratara de falsificar el documento con objeto de hacerlo encajar con su análisis crítico. El texto en cuestión va más allá de esta suposición en diversos sentidos. Esto es lo que nos dice San Ireneo:

[Existen igualmente los que] declaran que Judas el traidor estaba absolutamente al corriente de estas cuestiones y que únicamente él, sabiendo la verdad como ningún otro, podía llevar a cabo el misterio de la traición; por él todas las cosas, así en la tierra como en el cielo, se vieron con ello abocadas a la confusión. Estas gentes aducen una historia ficticia de tales características, a la que llaman el Evangelio de Judas.⁸

No queda claro si San Ireneo había leído de hecho este texto, o si únicamente había oído hablar de él. El gran teólogo prosigue refiriendo que tiene una colección de escritos gnósticos relacionados con otros temas, pero no menciona estar en posesión de ninguna copia del “Evangelio de Judas”. Tampoco su descripción encaja en todos los aspectos con la obra que ahora tenemos en nuestras manos, dado que el documento recientemente descubierto no habla directamente de que “todas las cosas, así en la tierra como en el cielo, se vieron abocadas a la confusión”. No obstante, la referencia a Judas como el único que realmente comprendió la verdad y que en razón de ello empujó a Jesús a su propia muerte, sí es rigurosamente cierta. Este es el elemento central de hecho para anunciar el cual se escribió el “Evangelio de Judas”.

7. KMW, p. 34, n° 88 habla erróneamente de San Ireneo como Obispo de Lyon (sic) [KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Geographic, 2006].

8. La cita de San Ireneo procede de *Contra las herejías* [Adversus haereses], 1.31.1.

¿Pero a qué viene tanto revuelo? El periodista Damien Thompson, radicado en Londres y que escribe para el *Daily Telegraph*, declaró que los cristianos ortodoxos que se preparaban para celebrar la Pascua se sentirían muy afectados porque este nuevo documento negaba que Jesús resucitó de entre los muertos. Varios otros escritores tuvieron la osadía de declarar que al fin teníamos ante nuestros ojos un documento verdaderamente primitivo que ponía de manifiesto que el cristianismo tradicional no era todo lo que se nos ha hecho creer. Esto, obviamente, es lo que tantas personas dentro de la cultura occidental contemporánea están ansiosas de escuchar; y esta es la razón de que muchas personas, ante los informes de la prensa y todo el bombo propagandístico mediático, hayan reaccionado, como yo mismo me sentí inclinado a hacer, exclamando: “¡Otro evangelio más no, por favor!”

Pero, permítanme aclararlo. Lo repito una vez más: estoy encantado de que podamos disponer de más pruebas adicionales sobre el mundo antiguo, y sobre las primeras reinterpretaciones de Jesús y de la fe cristiana. Cuantas más tengamos, mejor podremos escribir nuestra propia historia. Pero las razones por las que este documento ha sido publicado con una elegante sobrecubierta, deliberadamente calculado para que coincidiera con la Pascua de Resurrección, y trompeteado por todos los medios de comunicación de masas del mundo occidental, no tiene nada que ver con facilitar el acceso a las fuentes históricas y sí, y mucho, con lo que en el día de hoy tantas personas quieren creer ardientemente –y con lo que, al parecer, quieren ardientemente dejar de creer. De forma conmovedora, Herbert Krosney expresa lo que muchos instintivamente quieren pensar, para refrendar lo cual no vacilarán en utilizar la menor brizna de evidencia:

Esta datación de la traducción al copto del texto original griego vuelve todavía más atractivo el mensaje del evangelio. Si toda una secta creyó firmemente que la gran traición había sido de hecho ordenada por el propio Jesucristo y ejecutada por su discípulo predilecto, dicha interpretación podría, luego de estudiarla, demostrar ser tan válida como la versión que se relata en el Nuevo Testamento.⁹

Lo que Krosney pueda entender exactamente por “válida” es una cuestión interesante sobre la que habremos de volver. Pero antes de ir más lejos, hemos de detenernos a revisar el contexto más amplio del mundo del pensamiento al que (como concede todo aquel que haya tenido ocasión de ver el texto) pertenece de hecho el escrito. ¿Quiénes fueron los gnósticos y qué creencias sostenían?

9. La cita procede de Krosney, *ibíd.*, p. 275.

2

El gnosticismo del siglo II

Justamente en el momento en el que más personas estaban empezando a comprender en qué pudo consistir verdaderamente el “gnosticismo”... algunos eruditos nos sugieren que renunciemos totalmente a utilizar el término en cuestión. Pretende abarcar demasiadas cosas, según alegan. Engloba tantos movimientos, conceptos y textos diferentes que ha perdido su utilidad y puede generar más confusión de la que supuestamente contribuye a esclarecer. En cualquier caso, sugieren, no se corresponde con lo que pensaban de sí mismas las personas a las que nos referimos con ello.¹

Bueno, indudablemente estas cosas hay que decirlas de cuando en cuando. Imponer categorías vagas y generales a grupos, creencias y escritos tan dispares puede ciertamente ser poco sólido y de

1. Las razones en contra del término “gnosticismo” las expone convincentemente Michael A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category* [El “gnosticismo” repensado: argumentos en favor de abandonar una denominación dudosa], Princeton, (NJ), Princeton University Press, 1996. Véase también Karen L. King, *What is Gnosticism?* [¿Qué es el gnosticismo?], Cambridge (Mass.), Belknap Press/Harvard University Press, 2003; y la declaración un tanto estridente que hace de la cuestión Paul Mirecki en “Gnosis, Gnosticism”, *Eerdmans Dictionary of the Bible* [Diccionario Bíblico Eerdmans], D. N. Freedman (ed.), Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2000, p. 508 s.

escasa utilidad. Las generalizaciones pueden llevar a los historiadores, y a menudo suele ser así de hecho, a distorsionar la realidad histórica tanto de las personas y los movimientos, por un lado, como de los documentos, por otro. Tenemos que mantenernos constantemente en guardia contra este peligro. Una o dos décadas atrás existía la moda de declarar que ya no se podía seguir hablando del “judaísmo del siglo I”, sino de los “judaísmos” en plural, con el fin de hacernos recordar con cierto aire de suficiencia que obviamente existieron muchas y diferentes variantes de judaísmo, algunas de las cuales sostuvieron una oposición enconada, y que el hecho de meterlos a todos en el mismo saco implicaba el riesgo de caer en una tosca sobresimplificación. Algunas personas han formulado la misma observación a propósito de las diversas modalidades dentro del cristianismo primitivo: tal vez, nos dicen, debiéramos hablar de cristianismos, en plural. Nada que objetar –hasta cierto punto.

Pero la existencia de muchas variantes no significa que no haya algo que todas ellas tengan en común. A menos que los diferentes tipos de judaísmo fueran exactamente eso, tipos o modalidades de judaísmo, no podrían constituir una categoría plural, los judaísmos. Y lo mismo se puede decir del gnosticismo. Como se puede ver en el reciente libro que contiene el “Evangelio de Judas”, los principales expertos en este movimiento, tales como Marvin Meyer y Bart Ehrman, se contentan con dejar la etiqueta como está. Con tal de que de cuando en cuando nos acordemos, al igual que hace la postmodernidad, o también la llamada “nueva perspectiva sobre San Pablo”, de que existen tantas variantes como personas que escriben sobre ello, y con tal de permitir que cada uno de los textos nos hable con la voz que le es propia y subraye los méritos que le son propios, no existe ninguna razón para evi-

tar el término genérico. San Ireneo nos dice que había ciertamente algunos grupos religiosos que de hecho se llamaban a sí mismos *gnostikoi*, “personas de conocimiento”, y dado que sostenía una controversia con ellos, podemos juzgar improbable que se estuviera inventando nada semejante. Incluso en el supuesto, al igual que sucede con el “metodismo”, de que el término “gnóstico” fuera originalmente una etiqueta dada por un grupo a otro grupo diferente que no la habría elegido de forma deliberada, no deja de ser bastante posible, y de hecho probable, que el término se convirtiera rápidamente en una denominación útil para referirse a una tendencia general a nivel de pensamiento y de vida, por mucho margen para la variación y la improvisación que pudiera haber dentro del movimiento más amplio.

El “Evangelio de Judas” expresa de hecho de una forma extraordinariamente clara lo que desde hace muchos años se vienen considerando como los principios esenciales del “gnosticismo”. Este texto en particular concentra vívidamente el punto de mira en estos mismos principios valiéndose de un relato sorprendente: un diálogo entre Jesús y Judas que alcanza su clímax cuando Jesús le ordena a Judas que lo entregue a una muerte segura y Judas procede a ejecutar la orden. Tanto Marvin Meyer como Bart Ehrman ofrecen sendas descripciones encomiablemente claras, sucintas y objetivas de la concepción del mundo y las creencias que subyacen al texto, y el resumen en cuatro apartados que viene a continuación no tiene nada que oponer a los mencionados autores:²

2. Véase Ehrman en KMW, pp. 82-89; y Meyer en KMW, pp. 137-169 [KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Greographic, 2006].

1. La característica más sorprendente del gnosticismo, que lo diferencia de la línea principal de evolución del pensamiento judío y del cristianismo primitivo, es un profundo y oscuro dualismo. El mundo actual de espacio, tiempo y materia es un lugar inexorablemente malo, ya no sólo un lugar donde la malignidad campa libremente por sus fueros, sino un lugar que, de no haber sido porque un dios perverso tomó la delantera y lo creó, no habría existido en absoluto. El mundo tal como lo conocemos, por decirlo de otra forma, es pernicioso se mire por donde se mire. Es más, los seres humanos, al estar hechos de materia física y vivir en este espacio y tiempo malignos, son también ellos mismos esencialmente malos –a menos, como tendremos ocasión de ver, que dentro de este caparazón de materia maligna yazga escondido algo muy diferente.
2. Esto ya indica lo que será la siguiente característica principal. El mundo tal como lo conocemos fue creado por un dios malo, estúpido y tal vez caprichoso. Existe otro ser divino, una divinidad pura, sabia y verdadera, que es totalmente diferente de este dios creador. A veces, a este dios superior y último se le llama “Padre”, lo que puede resultar equívoco para los cristianos que asocian este título con el dios que creó el mundo. Para el gnosticismo, el dios que hizo el mundo, junto con otros varios seres intermediarios que podrían haber intervenido en el proyecto en alguna de sus fases, en el mejor de los casos estaría mal aconsejado o bien sería un necio y, en el peor de los casos, sería decididamente malévolo.
3. El objetivo principal de cualquier ser humano sensato y que se precie, por lo tanto, será huir de este mundo maligno y de la existencia humana exterior, absolutamente. Por “salvación” se entiende exactamente lo siguiente: ser rescatados del cosmos

material y de todo lo que éste implica. Únicamente de este modo es posible encontrar el camino a la existencia espiritual pura y más elevada, donde liberados de las trabas del espacio, el tiempo y la materia, podremos disfrutar de una beatitud inaccesible a quienes se aferran al mundo físico actual y erradamente adoran a su creador.

4. La última de las características no es tan manifiestamente evidente, pero desempeña un papel central en el pensamiento gnóstico y de hecho es la característica responsable de que el término “gnóstico” y sus derivados constituyan denominaciones adecuadas. El camino que conduce a dicha “salvación” es precisamente a través del *conocimiento*, de la “gnosis”. No de cualquier conocimiento tradicional sin más. Ciertamente no en virtud de conocer el tipo de cosas que pueden enseñarnos en la escuela, ni tampoco en ninguna Iglesia normal. Antes bien, se llega a esta *gnosis* especial en virtud de acceder al conocimiento respecto del verdadero dios, respecto del verdadero origen del mundo maligno y, no en menor medida, respecto de la verdadera identidad que nos es propia. Y este “conocimiento” únicamente puede sobrevenir en el caso de que alguien lo “revele”. En otras palabras, necesitamos de un “revelador” que venga del más allá, del mundo espiritual superior puro, para revelar a los pocos elegidos la chispa de luz, la identidad divina que reside dentro de ellos mismos, oculta en las profundidades de su ruin y grosera forma material externa.

Un mundo maligno; un dios maligno que lo creó; una salvación que consiste en liberarse del mismo; y una liberación que pasa por recibir un conocimiento secreto, y en particular el conocimiento de la chispa divina dentro de uno mismo. Estas son las cuatro características distintivas del gnosticismo tal como podemos verlo, ya no

sólo en la polémica de San Ireneo y otros maestros dentro del cristianismo primitivo, sino también en los propios textos: los códices de Nag Hammadi y demás, y ahora el “Evangelio de Judas”.

Pero hay más. Si bien es difícil de averiguar, y más porque los textos de que disponemos utilizan toda clase de lenguajes codificados, parece que hubo diferentes grupos de “gnósticos”, de entre los cuales los “setianos” revestirían un interés particular. Según el libro del Génesis, Set fue el hijo nacido de Adán y Eva después de que Caín matara a Abel.³ Para este grupo específico de gnósticos, Set fue el fundador de una “generación” especial, los elegidos, las chispas de luz.

Y, algunos gnósticos cuanto menos, veían al propio Jesucristo como un “revelador”. De aquí la eclosión de textos, muchos de los cuales salieron a la luz en Nag Hammadi, que reúnen y ordenan dichos atribuidos a Jesús en lugar de historias sobre él. Sus autores o sus editores se referían a estos libros como “evangelios” si bien, como tendremos ocasión de ver, pertenecen a géneros muy diferentes de los evangelios canónicos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. De cuando en cuando, estas recopilaciones de dichos pretenden incluir una información secreta impartida por Jesús a unos pocos afortunados de entre los discípulos. De cuando en cuando, se trata de dichos especiales comunicados supuestamente después de que Jesús regresara de entre los muertos (aunque, de forma característica y sin que ello tenga nada de sorprendente, el gnosticismo no quiere saber nada de la resurrección *corporal*). Todos ellos, lógicamente, se formulan a la manera de enseñanzas que les permitirán a los destinatarios alcanzar la salvación gnóstica, esto es, huir del mundo maligno en virtud de la adquisición de un

3. Aparecen referencias a Set en Génesis 4,25 y Génesis 5,3.

conocimiento acerca de sí mismos en tanto que chispas de luz, acerca del origen del mundo y acerca del verdadero dios al que Jesucristo revela y al que ellos, en verdad, ya pertenecen.

Una de las características cruciales de todos estos textos es su implacable hostilidad hacia las directrices principales del antiguo judaísmo –lo que no deja de sorprender, teniendo en cuenta que no sólo son muchos los textos gnósticos que utilizan y reinterpretan el Antiguo Testamento, sino que también son muchos los eruditos que están convencidos de que (no menos por esta misma razón) el gnosticismo, tal como lo conocemos en el siglo II, se originó en círculos judíos. Sea como fuere, de forma rutinaria estos textos destilan resentimiento o incluso rabia hacia el dios judío, del que se da absolutamente por supuesto (correctamente, sobre la base de las Escrituras judías) que es el creador del mundo en que vivimos. Este ser es la deidad malvada, malévola, completamente diferente del dios verdadero y último, y quienes le adoran se engañan, son necios e ignorantes. En palabras de Bart Ehrman, comentando el “Evangelio de Judas”, 39-40:

Los discípulos que continúan practicando su religión como si el objeto último de adoración fuera el dios creador de los judíos, invocando el nombre de Jesús para refrendar su adoración, están errados de principio a fin. En lugar de servir al verdadero Dios están blasfemando contra él. Y con ello, no hacen sino extraviar a sus seguidores.⁴

Así pues, mientras que la mayoría de los judíos durante los dos siglos anteriores y posteriores al tiempo de Jesús enfatizaban la venida del Reino de Dios así en la tierra como en el cielo, y la

4. La cita procede de KMW, *ibid.*, p. 114.

irrupción en la historia de la justicia de Dios a fin de redimirlo todo, rescatando el orden creado de su situación de corrupción y decadencia, y dándole a Su pueblo unos cuerpos renovados (la resurrección) para vivir gloriosamente dentro de este mundo nuevo, justificado luego de todos sus sufrimientos por Él, los gnósticos enseñaban justamente lo contrario. El verdadero dios al que adoraban ellos estaba, según creían firmemente, “completamente al margen de este mundo transitorio de dolor y sufrimiento creado por un rebelde y un necio”.⁵

Pudiera ser debido a la quiebra de los diversos movimientos “reinistas” judíos durante los dos siglos anteriores y posteriores al tiempo de Jesús, por lo que algunos judíos, en medio de la tristeza y de la desesperación, se decidieron a revisar sus propias tradiciones de esta forma absolutamente del revés. Ideas similares volvieron a emerger a la superficie mucho más tarde, en el seno del complejo movimiento judío conocido como la Cábala. Si tuviésemos que identificar un determinado momento en particular que plausiblemente pudiera haber impulsado una forma nueva y extraña de leer las tradiciones judías, y que pudiera explicar el auge hacia mediados del siglo II de los movimientos gnósticos que conocemos a raíz de los escritos descubiertos en Nag Hammadi y demás lugares, así como de los escritos que ataca San Ireneo y otros autores, se dibuja una posibilidad evidente: el fracaso de la gran sublevación de Simeón Ben Kosiba, conocido también como “Bar-Kochba”, el “hijo de la estrella”. Los romanos aplastaron la sublevación en el año 135, cambiando con ello para siempre la faz del judaísmo.⁶

5. La cita procede de Ehrman en KMW, *ibíd.*, p. 106.

6. Sobre la sublevación de Bar-Kochba, véase N. T. Wright, *The New Testament and the People of God (NTPG)* [El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 1992, pp. 164-166.

Ello podría igualmente contribuir a explicar la manera casi cínica que los gnósticos tienen de leer el Antiguo Testamento, como si estuviera escrito justamente del revés. Si los acontecimientos habían parecido demostrar que Yahvé, el Dios de Israel, había conducido a su pueblo a un callejón sin salida, y había permitido que una gran figura mesiánica (el propio Bar-Kochba) y un rabino prodigioso (el Rabí Akiba, que había apoyado a Bar-Kochba y había declarado que era el Mesías) se extraviaran de una forma tan espantosa, tal vez hubiera que darle la vuelta a todas las percepciones tradicionales respecto de quiénes eran los buenos y quiénes eran los malos. Tal vez fuera ésta la razón de que, en muchos textos gnósticos, los protagonistas se convierten en malhechores y viceversa: si el Dios del Antiguo Testamento es, a fin de cuentas, un dios malo que ha defraudado las esperanzas de su pueblo, cabe la posibilidad de que aquellas personas a las que este dios desaprueba (tales como Caín, por ejemplo) estuvieran en lo cierto después de todo, y que las personas a las que aprueba (tales como Abel) se equivocaran. Con ello, el mundo extraño y patas arriba de la especulación gnóstica va cobrando forma. Y de este modo, en la medida en que los judíos hicieron suyo el gnosticismo como tal, estaban dando un paso de gigante lejos de todo aquello que había venido siendo más genuinamente judío, tanto en el Antiguo Testamento como en los denominados escritos intertestamentales, y de todo aquello que continuó diciendo la línea principal de evolución del pensamiento rabínico. (Los rabinos, si cabe arriesgarse a generalizar dentro de un ámbito tan vasto y complejo, siguieron afirmando e invocando al único Dios creador, aunque ya no esperasen el advenimiento de su Reino de la forma como Akiba y otros habían albergado la esperanza de que sucediera).⁷

7. Sobre la constante afirmación rabínica del Dios creador, véase *NTPG, ibid.*, p. 199 s.

¿Pero los gnósticos eran cristianos en algún sentido? Bueno, depende de cómo lo entendamos. Ha habido mucha polémica a lo largo del pasado siglo en torno a la relación entre el cristianismo primitivo y el gnosticismo primitivo. De ser verdad, como parece probable, que muchos de los que ahora conocemos como gnósticos se creían y se definían a sí mismos como cristianos, como seguidores de Jesucristo, el historiador no puede por menos de estar dispuesto a conceder que el adjetivo “cristiano” puede haber sido utilizado de formas totalmente diferentes por personas y grupos diferentes. Tal posibilidad es de hecho altamente probable.

Una sugerencia en particular, no obstante, lanzada por algunos eruditos fue considerablemente más lejos, pero ha sido abandonada hoy en día en su mayor parte. En la primera mitad del siglo XX muchos expertos se esforzaron afanosamente por demostrar que los primeros cristianos, y con mayor motivo San Pablo y San Juan, en realidad *derivaron* su madurez teológica, su interpretación de Jesús de Nazaret, de los movimientos y los conceptos gnósticos. El intento de justificar semejante pretensión ha fracasado actualmente en gran medida debido a la abrumadora evidencia en contra de la misma, la cual ha puesto de manifiesto que tanto San Juan como San Pablo estaban profundamente enraizados en el Antiguo Testamento y aseveraban firmemente el tradicional monoteísmo creacional judío, que era precisamente lo que los gnósticos rechazaban.

Pero dado que San Juan, San Pablo y los restantes autores neotestamentarios (junto con aquellos que éstos podrían estar citando en algunos de los primeros himnos y poemas cristianos incluidos dentro de sus escritos) hablan ciertamente de que Jesús es uno con el único Dios eterno y de que vino al mundo para revelar la verdad, no es difícil advertir que esta versión podía ser extremadamente útil para quienquiera que quisiera propagar una cosmovisión muy dife-

rente de la de San Juan, San Pablo y los restantes autores cristianos del siglo I. Conservemos a Jesús como figura clave, un gran y profundo maestro, alguien que ha venido del más allá para decirnos lo que nos sucede y liberarnos de nuestra condición... y limitarse a reajustar la naturaleza de la condición (ya no pecado, sino materialidad), la imagen de Dios (ya no el creador del mundo material, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, sino un ser puro, distante, no corrompido por el contacto con la creación), la naturaleza de la salvación (ya no el Reino y la justicia de Dios irrumpiendo dentro del universo del espacio-tiempo sino, en lugar de ello, la liberación de unos pocos humanos respecto del mundo material en su totalidad)... y helo aquí, continuamos siendo seguidores de alguien a quien llamamos “Jesús”, pero ahora tenemos una concepción del mundo y una religión sin esos repugnantes toques judíos. Y, como tendremos ocasión de ver, sin el menor peligro de que las autoridades romanas tengan nada que objetarnos.

Es perfectamente lógico, pues, suponer que cuanto menos algunos gnósticos pueden ciertamente haberse considerado “cristianos”. Presumiblemente, San Ireneo y otros autores antignósticos no se habrían tomado la molestia de oponerse a ellos hasta tal punto si no hubieran obrado de este modo. Estas personas representaban una amenaza; corrían el peligro de trastocar la fe de algunos, de llevar a la gente en dirección a otra fe, a adorar a otro dios, lo que a su vez desembocaría en otro estilo de vida.

Es más, es probable que los primeros signos de esta colisión se puedan ver dentro del mismo Nuevo Testamento. San Pablo se refiere despectivamente a una cierta modalidad de “gnosis” [ciencia] que nos engríe, por contraste con el amor, que nos edifica.⁸

8. El rechazo de San Pablo a la “supuesta gnosis” aparece en 1 Corintios 8,1. También aparecen muchas indicaciones similares en otros lugares de la Primera Epístola a los Corintios.

Y quienquiera que fuere el autor de la Primera Epístola a Timoteo (muchos piensan que es alguien diferente del propio San Pablo, pero ciertamente no mucho más allá de alrededor del año 100 de nuestra era), le advierte al lector de que se guarde de la “palabrería necia y vana y de las contradicciones de lo que erróneamente llaman gnosis [falsa ciencia]”.⁹ Algunos, prosigue, han tomado este rumbo y se han extraviado de la (verdadera) fe.

El gnosticismo clásico, del tipo que encontramos en Nag Hammadi y en el “Evangelio de Judas”, es de hecho un híbrido. Su cosmovisión esencial no es judía, por mucho que los textos gnósticos utilicen y reinterpreten antiguos textos judíos. De hecho, como ya hemos tenido ocasión de ver, es profundamente antijudío. De la misma forma, a su debido tiempo argumentaré que tiene muy poco que ver con el verdadero mensaje y objetivo del propio Jesús de Nazaret. Pero en un mundo en que había tantos dioses, tantos movimientos religiosos, tantas filosofías (muchas de ellas variantes del platonismo, con su dualismo inherente entre el espíritu y la materia), y tantos maestros que combinaban las ideas y los conceptos de formas constantemente nuevas, no tiene nada de sorprendente que nos encontremos con unos grupos y unos autores que buscan servirse del nombre de Jesús para propagar y legitimar unas enseñanzas muy diferentes de la suya. No es la última vez en la historia que sucedió algo semejante.

Todo ello nos devuelve finalmente al texto recientemente descubierto que ha provocado tal revuelo. ¿Qué es lo que sabemos de Judas Iscariote y qué hace el “Evangelio de Judas” con este conocimiento?

9. La cita referente a la falsa ciencia procede de 1 Timoteo 6,20.

3

El Judas de la fe y el Iscariote de la historia

*

El “Evangelio de Judas” pretende girar todo él en torno a un único discípulo de Jesús en particular: Judas Iscariote. Y lo más importante que todo el mundo sabe de Judas Iscariote es que traicionó a Jesús. ¿Pero lo traicionó? Y, de ser así, ¿por qué?

Tenemos que volver muy atrás, en dirección a la historia razonablemente sólida de principios del siglo I. Los cuatro evangelios canónicos coinciden en que Jesús de Nazaret escogió a doce seguidores especiales, presumiblemente con objeto de resaltar con ello la reconstitución del antiguo Pueblo de Dios, de la familia de Israel, las doce tribus fundadas (cuanto menos idealmente) por los doce hijos de Jacob.

Entre estos seguidores especiales, nos dicen los evangelios canónicos, había dos que llevaban uno de los nombres más famosos y gloriosos de la historia judía: Judá, el nombre del cuarto hijo de Jacob. La forma “Judas” no es más que la variante griega del mismo. El nombre “Judá” significa de hecho “alabanza”; la madre de Judá, Lía, esposa de Jacob, declaró cuando lo tuvo que en lo sucesivo “alabaría” a Yahvé, el Dios de Israel.¹ Es más, la tribu de

1. El nacimiento de Judá se menciona en Génesis 29,35. La derivación etimológica del nombre era lo bastante conocida por San Pablo como para hacer un juego de palabras con el mismo incluso cuando escribe en griego (Romanos 2,29) [“La alabanza (del judío que lo es en su interior) no es de los hombres, sino de Dios].

Judá llegó a considerarse como la familia real. El rey David procedía de Judá. De acuerdo con la antigua profecía, de la familia de Judá emergerían los verdaderos reyes de Israel.² Uno de los líderes judíos más famosos durante los siglos anteriores a Jesucristo fue Judas Macabeo; si bien no procedía en realidad de la tribu de Judá, Judas Macabeo lideró una sublevación contra los paganos sirios que triunfó de forma totalmente inesperada, y purificó el Templo. Ello bastó para permitirle fundar una dinastía que se prolongó a lo largo de cien años. El nombre probablemente también ayudó.

No debe sorprendernos, pues, que muchas familias le pusieran el nombre de Judá a uno de los hijos. Los judíos palestinos del siglo I, de todas formas, parecen haber sufrido una cierta escasez de nombres masculinos, obviamente contemplándolo según los modernos criterios ingleses o americanos. Sabemos mucho de esto gracias a las investigaciones a gran escala del erudito israelí Tal Ilan, que se ha dedicado a rastrear los cientos de pruebas procedentes de las antiguas inscripciones judías, por no hablar de las lápidas sepulcrales y las cajas de huesos. Estas investigaciones han sido aprovechadas a su vez por Richard Bauckham y demás, que han dilucidado su importancia dentro del cristianismo primitivo.³ Curiosamente, las familias judías tendían a servirse no tanto de los nombres de los doce patriarcas originales, cuanto de los nombres de los Macabeos (Matatías, Juan, Simón, Judas, Eleazar y

2. La profecía relativa a la descendencia de los reyes de Israel se puede ver en Miqueas 5,2.

3. Para más detalles sobre los nombres judíos palestinos del siglo I, véase Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Palestine 330 BCE - 200 CE* [Léxico de nombres judíos de la antigüedad tardía: Palestina, del año 330 a.C. al 200 d.C.] (Textos y estudios del judaísmo antiguo, 91), Tubinga, Mohr Siebeck, 2002; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: the Gospels as Eyewitness Testimony* [Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonios presenciales] Gran Rapids (Mich.), Eerdmans, 2006.

Jonatán).⁴ En el índice de las obras de Josefo, el gran cronista de la historia judía, figuran no menos de 21 personas llamadas “Jesús”, 29 llamadas “Simón” y 15 llamadas “Judas”, junto con cuatro más llamados “Judes”, otra variante del mismo nombre. Uno de los hermanos del propio Jesús llevaba este mismo nombre; algunos piensan que es el autor de la “Epístola de Judas” que se incluye en el Nuevo Testamento (siendo en este caso Judas [*Jude*] obviamente la versión anglicanizada del mismo nombre, adoptada tal vez para evitar hablar de “la carta de Judas”).⁵

Esto explica por qué el “Judas” que traicionó a Jesús aparece habitualmente diferenciado con el nombre adicional de “Isariote”, si bien no existe un acuerdo respecto de lo que esta palabra pueda significar (¿un miembro de los “sicarios”, los “hombres del puñal”, una suerte de terroristas urbanos? ¿Un hombre originario de Keriot? ¿Tal vez incluso una palabra añadida retrospectivamente y que significa “el traidor”?). La mayoría de la gente de Palestina conocería a varias personas que se llamaran “Judas” y, aunque los padres que eligieron el nombre podrían haber sido conscientes de las connotaciones históricas y patrióticas del mismo, entre la gente que llevaba una vida corriente sería tan improbable que pensarán al instante en Judas Macabeo, como lo sería que entre la gente de hoy en día, al oír que alguien se llama “George”, fueran a pensar inmediatamente en los reyes ingleses que llevaron este mismo nombre o bien en George Washington.

No debemos perder esto de vista, dado que siglos de burlas y desprecios de los cristianos hacia el traidor Judas Isariote han

4. Véase 1 Macabeos 2,1-5.

5. Véase Mateo 13,55; Marcos 6,3; Judas 1. [N. del T.: Las versiones españolas de esta epístola católica incluida en el Nuevo Testamento suelen salvar la dificultad hablando de la “Epístola de *San Judas*”]

dejado una profunda huella y el nombre mismo de “Judas” (pensemos en lo diferente que sonaría si dijéramos “Judá”) ha acabado, trágicamente, por convertirse en sinónimo de traición. Los que tenemos una cierta edad nos acordamos de cuando alguien le llamó “Judas” a Bob Dylan por atreverse a utilizar una guitarra eléctrica en el escenario, traicionando con ello su herencia musical folk. Y ya entonces, cuando los primeros cristianos relataban la historia de Jesús y sus seguidores, ordenaban la lista de los discípulos de manera que, independientemente de cualesquiera otras variantes que pudieran existir, Judas Iscariote cerrara el desfile, junto con un comentario a efectos de subrayar que se trataba del traidor.⁶

Pero, por supuesto, en vida de Jesús, hasta el estremecedor momento del Jardín de Getsemaní, no existió la menor creencia de que Judas fuera a ser un traidor. Cuando Jesús les advierte a los discípulos, durante la Última Cena, de que uno de ellos le entregaría a las autoridades (traicionando el lugar secreto donde solían permanecer en las faldas del Monte de los Olivos, un paraje donde la policía podría detenerle con los mínimos disturbios), no vemos que los otros discípulos exclamen: “Ya, todos sabemos quién va a ser” y señalen a Judas. En lugar de ello, les vemos alarmarse y alterarse sinceramente: “¿Soy yo, acaso?”⁷

De la misma forma, cuando la Iglesia primitiva elaboró listados de “los Doce” y colocó a Judas al final, con la observación de que él era el traidor, no existía la menor creencia, el menor indicio, ni

6. Marcos 3,13-19; Mateo 10,2-4; Lucas 6,12-16; Hechos 1,13. San Lucas y Hechos de los Apóstoles sitúan a “Judas de Santiago” en penúltimo lugar; podría tratarse de la misma persona que el “Tadeo” de San Marcos y San Mateo. Véase mi *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 1996, p. 300, n° 214.

7. Mateo 26,21-25; Marcos 14,18-21; Lucas 22,21-23; Juan 13,21-30.

la más mínima sugerencia, ni de que esta connotación estuviera de alguna manera implícita en su mismo nombre, ni de que el nombre, junto con el hecho de la traición, tuvieran nada que ver con ser “judío”. El solo hecho de pensarlo es ridículo. Por supuesto que era judío. Como también lo eran todos los demás.

El por qué Judas hizo lo que hizo sigue sin estar claro. Es tentador tratar de situarle dentro del marco general de las aspiraciones judías del siglo I. Los fariseos añoraban el Reino de Dios y albergaban la esperanza de precipitar su venida a través de un riguroso legalismo. Los saduceos querían mantener el *statu quo*. Los esenios se retiraron al desierto para seguir las singulares enseñanzas de su fundador y esperar el momento de Dios. La “cuarta filosofía”, a veces conocidos vagamente como los “zelotes” [los “fanáticos”], se situaba en lo que podríamos llamar el ala derecha más dura del movimiento farisaico y querían atraer el Reino, a la manera de Elías, Pinjás y los héroes Macabeos, mediante la violencia sagrada contra los odiados paganos y quienes contemporizaban con ellos. Si Judas fue un “hombre del puñal”, uno de los “sicarios”, ello indicaría que estaba más cerca de la última de las posiciones mencionadas, pero no podemos estar seguros.

Como es sabido, los sumos sacerdotes le pagaron 30 monedas de plata a cambio de su información y orientación, pero si bien existe alguna otra sugerencia de que podía ser excesivamente aficionado al dinero (Jesús le puso al cargo del fondo común), no está claro que éste fuera su único o su principal motivo.⁸ A este respecto, se ha tratado de llenar el hueco con toda clase de especulaciones: tal vez lo hizo porque realmente pensaba que Jesús iba a liderar una revolución militar y expulsar a los romanos,

8. Sobre la afición de Judas al dinero, véase Juan 12,6.

y no podía comprender por qué, después de los disturbios del Templo, Jesús parecía decantarse por seguir enseñando en lugar de aprovechar al máximo la ventaja obtenida. Tal vez estuviera secretamente celoso de Jesús; quizás albergaba la esperanza de que, en el caso de eliminar a Jesús, se desarrollaría otro movimiento del Reino y necesitarían otro líder, tal vez alguien con un nombre real histórico... y así sucesivamente. No lo sabemos y probablemente nunca lo sabremos. Otro tanto se puede decir de la muerte de Judas: Mateo nos dice que se ahorcó, Lucas que se reventó por medio y se derramaron sus entrañas, y a la mayoría de los lectores, empezando por Orígenes en el siglo III, los intentos de armonizar ambas versiones les han parecido argumentos especiosos.⁹

Los evangelios canónicos añaden una vuelta más de tuerca: Satán, nos dicen, entró en Judas y le movió a hacer lo que hizo.¹⁰ Esto no significa sin más que “fuera poseído por el demonio”, como si su conducta se volviera entonces maligna de manera puramente fortuita. Antes bien, “el Satán” en hebreo es la palabra que designa al “acusador”; en el libro de Job “el Satán” es quien dirige las persecuciones públicas en la corte celestial. Judas desempeña un papel “acusatorio” muy específico: es el que dice: “este es el hombre”, precipitando la cadena de acontecimientos que culmina con Jesús llevado ante un tribunal desautorizado y condenado a muerte por unas acusaciones inventadas. Otras menciones dentro del Nuevo Testamento no tratan de ir mucho más allá con el supuesto problema teológico de que si la voluntad de Dios era que Jesús debía morir por los pecados del mundo, y si la traición de

9. Para las versiones contrastantes de la muerte de Judas, véase Mateo 27,3-10; Hechos 1,18s.

10. Para el papel de Satanás en la traición de Judas, véase Lucas 22,3; Juan 13,2 y 13,27.

Judas precipitó este hecho, ¿por qué había que seguir culpando a Judas? Este es un problema con el que nos encontramos igualmente en otros muchos ámbitos: pensemos en la asombrosa novela de George Steiner en la que Adolph Hitler, al ser descubierto en la jungla amazónica por unos cazanazis muchos años después de la guerra y llevado a juicio, declara que, dado que gracias a sus actos el nuevo Estado de Israel ha visto la luz, tal vez él mismo fuera a fin de cuentas el Mesías...¹¹ La cuestión de cómo hemos de conjugar la intención de Dios de que Jesús debía morir para cargar con los pecados del mundo, con la maldad de quienes le condujeron a esta muerte no deja de agujonearnos; pero es evidente que no fue así para la Iglesia primitiva.¹²

Lo que se desprende claramente de los evangelios es que el gesto traidor de Judas no tiene absolutamente nada que ver con que fuera judío. El mero hecho de sugerirlo es absurdo: Jesús era judío, todos los discípulos eran judíos, se movían en un mundo en su mayor parte judío y encabezaban un movimiento “reinista” entendido muy específicamente a la manera judía. Afirmaban –ella era la *raison d’être* de todo el movimiento– que el Dios judío estaba fundando su Reino, en cumplimiento de las antiguas profecías judías, a través del ideal de estos hombres. Si acaso, pues, el que Judas tratase de eliminar a Jesús podía igualmente haberse interpretado como una acción antijudía, un intento desesperado de frenar en seco este movimiento del Reino de Dios al estilo judío. Ello supondría ir demasiado lejos, obviamente. La cuestión del prejuicio étnico (y ya no digamos racial) constituye un puro anacronismo dentro de este contexto.

11. George Steiner, *The Portage to San Cristobal of A.H.* [El traslado a San Cristóbal de Adolph Hitler], Londres, Faber, 1981.

12. Véase, e.g., Hechos 2,23.

Pero, por la misma razón, sólo hace falta pararse a pensar un momento para ver lo ridículo que es sugerir, como hizo un importante apologista judío de la generación anterior, que en realidad Judas Iscariote fue un personaje ficticio inventado por los primeros cristianos como una forma de culpar de todo a “los judíos”. De igual modo, tampoco es plausible argumentar, como otro erudito ha hecho detenidamente, que Jesús habría elegido a Judas para que fuera su intermediario en la tarea de organizar un careo secreto con las autoridades, que las cosas se complicaron extraordinariamente.¹³

De hecho, no existe ninguna probabilidad de que Judas y su traición sean un producto de la imaginación de los primeros cristianos. Aparece demasiado estrechamente entretreído dentro de las fuentes más primitivas como para que pueda haber ni tan siquiera una remota posibilidad. Y (dado que no hubo intención, hasta pasados varios siglos después, de hacer de él un chivo expiatorio “judío”) no había ninguna razón para que los primeros cristianos se acarrearan ellos mismos la vergüenza de admitir que el hombre que había traicionado a Jesucristo había pertenecido a su círculo interno. No: Judas Iscariote es una figura histórica, y si bien (como sucede con otros muchos personajes, incluidos algunos muy recientes) no podemos estar seguros de haber comprendido los motivos que le movieron a actuar como lo hizo, tampoco existe ninguna razón para dudar de que verdaderamente fue uno de los Doce, ni de que verdaderamente condujera a las autoridades, amparándose en la oscuridad, al lugar donde sabía que se podía encontrar y arrestar a Jesús sin provocar ningún disturbio.

13. Para las explicaciones modernas sobre la conducta de Judas, véase H. MacCoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* [Judas Iscariote y el mito de la maldad de los judíos], Nueva York, Free Press, 1992; W. Klassen, *Judas: Betrayal or Friend of Jesus?* [Judas: ¿traidor o amigo de Jesús?], Minneapolis (Minn.), Fortress Press, 1996.

A la vista del recientemente descubierto “Evangelio de Judas”, es interesante señalar que existen varias alusiones a Judas en los primeros escritos al margen del Nuevo Testamento, y que van en la misma dirección gnóstica. En todos ellos, sin embargo, el retrato que se hace de Judas es unánimemente negativo. Los *Hechos de Santo Tomás* del siglo III presentan al demonio alardeando de haber incitado a Judas a traicionar a Jesús, y advierte al lector contra la codicia que podría llevar a alguien a un destino similar. Otras leyendas que datan aproximadamente del mismo período hablan de Jesús encontrándose con Judas en el infierno y reprendiéndole por haberse permitido adorar al diablo disfrazado de serpiente.¹⁴ Todo lo cual hace que sea todavía más notable que en el “Evangelio de Judas” las cosas aparezcan del revés y se presente a Judas como un héroe. ¿Qué sentido podemos extraer de ello?

* *

El elemento clave a tener en cuenta al abordar el documento recientemente publicado es que Judas aparece ciertamente como el bueno –pero que la historia es completamente diferente. Esta no es la historia del Dios de Israel fundando su Reino en la tierra como en el cielo, liberando a Israel e inaugurando una nueva era de justicia y de paz para toda la creación. Esta no es la historia de Cristo cargando sobre sus hombros con el peso del mal del mundo, muriendo con objeto de agotarlo y resucitando para dar inicio al mundo nuevo de Dios. El “Evangelio de Judas” no incluye ningún

14. Detalles de las primeras leyendas sobre Judas aparecen en W. Klassen, “Judas Iscariot”, *Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman (ed.), Nueva York, Doubleday, 1992, 3.1095. Más ejemplos en J. M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of Misunderstood Disciple and his Lost Gospel* [Los secretos de Judas: la historia del discípulo malinterpretado y su evangelio perdido], San Francisco (California), HarperSanFrancisco, 2006.

sentido de una salvación *para* este mundo, sino tan sólo de una salvación *respecto de* este mundo. En este “Evangelio”, el propio Jesús es la primera persona que tiene que experimentar esta “salvación”, esta liberación respecto de la esclavitud de ser humano, respecto del hecho de estar atrapado dentro de un cuerpo material. *Y Judas es el bueno porque Jesús le ordena que le ayude a experimentar justamente esto.*

Esta es la vuelta en particular –por lo demás absolutamente fascinante– que el nuevo documento le da a toda la historia de Judas Iscariote. A diferencia de muchos de los “evangelios” gnósticos, este nuevo texto es más que una mera colección de dichos de Jesús. Tiene una trama definida y un desenlace específico. Pero lo que impulsa la trama no son (como en Mateo, Marcos, Lucas y Juan) las promesas proféticas del advenimiento del Reino de Dios, sino la ideología gnóstica que analizamos más arriba. Desde el comienzo de este texto se traza una marcada distinción entre dos grupos de personas y el “dios” al que adoran. Al poco resulta evidente que uno de los grupos lo forma el cuerpo principal de los discípulos, que adoran al dios creador, el dios de Israel, en tanto que el otro consiste, principalmente cuanto menos, en Jesús y Judas. Éstos saben que el dios creador, el dios de Israel, es un ser menor al que cabe designar con apelativos despectivos tales como “Saklas” (“necio”).¹⁵ Jesús y Judas pertenecen a la “gran generación”, la “generación de Set”, esto es, de las personas que han descubierto que poseen la verdadera chispa divina dentro de sí mismos y que, iluminados por este conocimiento, pueden desprenderse de las tri-

15. Para las referencias al dios de Israel como “Saklas”, véase GJud 51-53; KMW, pp. 37-39 [GJud: “The Gospel of Judas”, el texto del “Evangelio de Judas”; KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Geographic, 2006].

bulaciones de este mundo para anhelar una vida futura felizmente desencarnada, aun cuando ello conlleve el rechazo en el presente por parte de quienes siguen adorando neciamente al dios creador.

Esta es la razón de que Jesús se ría de quienes continúan en la ignorancia. Mucho se ha dicho de esta característica del “Evangelio de Judas” y algunos han pretendido sugerir que, a diferencia de los aparentemente sombríos evangelios canónicos, en este documento Jesús demuestra tener sentido del humor.¹⁶ Replicar a esto, como algunos han hecho en los medios de comunicación, que los evangelios canónicos están de hecho llenos de un humor muy peculiar (camellos que atraviesan los ojos de las agujas, Jesús poniéndoles a sus discípulos unos apodosos muy divertidos y demás) supone evadir la cuestión. La razón por la que Jesús se ríe en el “Evangelio de Judas” no es, como sugiere Meyer, por capricho “ante las debilidades de los discípulos y los absurdos de la vida humana”, sino porque de forma explícita y desdeñosa se burla de los discípulos que siguen adorando al dios creador y obrando de este modo en el sacramento de la eucaristía.¹⁷ Jesús vuelve a reírse de ellos porque se preguntan por “la gran generación”, cuando de hecho jamás formarán parte de ella.¹⁸ Y se ríe también ante el error de las estrellas errantes condenadas a la destrucción y que presumiblemente representan, o tal vez ejercen su influencia sobre los humanos, que no hacen sino deambular en su error mundano.¹⁹ Tengo que decir que el intento de reinterpretar esto en términos de un Jesús simpático, benigno, alegre y que irradia sabiduría divina,

16. Para la aseveración de que el Jesús del “Evangelio de Judas” demuestra tener sentido del humor, véase Meyer en KMW, *ibíd.*, p. 4; Kasser en KMW, *ibíd.*, p. 75 s.

17. Para Jesús burlándose de los discípulos, véase Meyer en KMW, *ibíd.*, p. 4; GJud, *ibíd.*, 34 (KMW, 21); GJud, 36 s. (KMW, p. 24).

18. GJud, *ibíd.*, 36 s. (KMW, *ibíd.*, p. 24 s.).

19. GJud, *ibíd.*, 55 (KMW, *ibíd.*, p. 42).

por contraste con la figura lóbrega y sufriente de los evangelios canónicos, supone, en el mejor de los casos, un ejercicio de argumentación especiosa y en el peor, una forma de ignorar premeditadamente lo que el texto afirma de hecho.²⁰

También ignora el sentido irónico de la risa en el paralelo evidente que figura en el texto de Nag Hammadi conocido como el “Apocalipsis de Pedro”. En éste, el “Jesús real” se ríe durante la crucifixión porque es otra persona, el “Jesús” meramente carnal, la que está siendo crucificada en sustitución de él. El texto es aquí absolutamente explícito: este “Jesús real” se burla y desdeña la falta de percepción de aquellos que son “ciegos de nacimiento”, esto es, la gente corriente que no es capaz de ver la verdad “espiritual”. La risa es sardónica; es la reacción de los iluminados frente a quienes no comparten su revelación [*insight*].²¹ Un elemento muy similar aparece también en el texto llamado *El segundo tratado del gran Set*, otro de los escritos de Nag Hammadi.²² El erudito judío Guy Stroumsa resume la cuestión de la siguiente forma:

Jesús se ríe al ver la estupidez de los “gobernantes” –los ángeles del demonio. Estos actúan bajo las órdenes del dios Saklas, que es el Dios de Israel, el creador de nuestro mundo material y malvado. Saklas y sus cohortes pretenden crucificar a Jesús, pero únicamente logran matar el cuerpo material, una cáscara vacía de la que el redentor espiritual consiguió salir antes de la calamidad. Esta es la razón de que Jesús se ría.²³

20. Véase, e.g., Krosney, p. 278. [H. Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote), Washington (DC), National Geographic, 2006]

21. Para el paralelismo en los textos de Nag Hammadi, véase el “Apocalipsis de Pedro”, pp. 81-83 (NHL, p. 344). [NHL: *The Nag Hammadi Library*, James M. Robinson (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1977]

22. Véase NH 56.66-19. [NH: los códices de Nag Hammadi]

23. La cita procede de Guy G. Stroumsa, en *Ha'aretz*, 1 de abril del 2006.

Lo extraño es que Meyer, al igual que Elaine Pagels, saben todo esto perfectamente.²⁴ ¿Por qué razón, pues, tanto él como otros pretenden servirse del motivo de las risas para hacer que este “Jesús” parezca simpático y atrayente? Esta es una cuestión importante, y dejaré para más adelante el intento de responderla en un capítulo ulterior.

Todo ello permite preparar el clímax de la breve obra, que acontece cuando Jesús le informa a Judas de que su cometido consistirá en entregarle a las autoridades, precisamente para que al morir pueda escapar de este espantoso mundo de materialidad y humanidad, a fin de convertirse en el ser espiritual que verdaderamente es:

Dijo Jesús: “En verdad te digo, Judas, [los que] ofrecen sacrificios a Saklas... Dios... [faltan tres líneas] ... todo lo que es malvado. Pero tú les excederás a todos ellos. *Pues tú sacrificarás al hombre que me reviste.*”²⁵

“El hombre que me reviste” (o, como señalan los editores en una nota al pie, “el hombre que me lleva” [*bears me*, que me porta]): esta es la clave de todo, de la naturaleza del relato en el que Judas resulta ser el bueno, en lugar del malo. El comentario de los editores en relación con este texto es directo y oportuno:

Judas es instruido por Jesús para que le ayude a sacrificar el cuerpo carnal (“al hombre”) que le reviste o porta su verdadero yo espiritual. La muerte de Jesús, con la asistencia de Judas, se contempla como la liberación de la persona espiritual interior... Al posibilitar que muera, Judas permite que la

24. Véase el debate en E. Pagels, *The Gnostic Gospels* [Los evangelios gnósticos], Nueva York, Random House, 1976, p. 91 s. (las referencias proceden de la edición de bolsillo, Londres, Phoenix Press, 2006).

25. La cita procede de GJud, *ibid.*, 56 (KMW, *ibid.*, p. 45).

chispa divina que hay dentro de Jesús pueda huir de la trampa material de su cuerpo para volver a su hogar celestial. Judas es el bueno, no el malo.²⁶

Quien fuera el autor de este texto, por decirlo de otro modo, estaba haciendo con Judas, el “malo” aparente de los evangelios, lo que algunos otros autores gnósticos hicieron con Caín, el “malo” aparente de los primeros capítulos del Génesis. La concepción del mundo expresada de esta forma difícilmente podría estar más clara. Es más, difícilmente podría ser menos similar a la concepción del mundo que impregna los evangelios canónicos, y de la totalidad del cristianismo del siglo I que ha llegado hasta nosotros.

Pero hay más. A su debido tiempo Judas deberá seguir a Jesús. Ello, obviamente, le resultará desagradable; los otros discípulos le rechazarán, por lo que quedará como el “decimotercero” y otro ocupará su lugar dentro de los Doce.²⁷ Pero la forma como debe ir Judas será siguiendo su estrella, aquella que señala el camino al reino celestial:

Y entonces la imagen de la gran generación de Adán será exaltada, pues antes del cielo, la tierra y los ángeles existe dicha generación, que procede de los reinos eternos. Mira, todo te ha sido revelado. Levanta los ojos y observa la nube y la luz que hay dentro de ella, y las estrellas que la rodean. La estrella que señala el camino es tu estrella.

26. La cita procede de KMW, *ibid.*, p. 43 n° 135, y KMW, *ibid.*, p. 96. El Dr. John Dickson, de Sydney (Australia), me indica que en el texto (a pesar de la aseveración de los editores y los comentaristas) no figura que Jesús le ordene a Judas que le entregue. Podría tratarse, pues, de una predicción sin más. Pero una predicción que incluye un comentario valorativo: al entregarle, Judas les “excederá a todos ellos”.

27. Para Judas como “el decimotercero”, véase GJud, *ibid.*, 44, 46 (KMW, *ibid.*, pp. 31-33).

Judas alzó los ojos y vio la nube luminosa, y se adentró en ella. Los que estaban en el suelo oyeron una voz procedente de la nube, que decía... gran generación... imagen...²⁸

Esto ya ha generado un cierto número de comentarios, tanto a propósito de los antiguos orígenes de la idea de que a cada persona (o cuanto menos a cada persona “iluminada”) le corresponde una estrella individual, como acerca de su relevancia actual. Y, también, respecto del lugar que ocupa dicha escena dentro de la narración: Krosney afirma que este momento “iguala en fuerza dramática a gran parte de los Evangelios canónicos”.²⁹ Meyer señala que la idea de que cada cual posee una “estrella innata” se corresponde con el tipo de cosmología que encontramos en el *Timeo* de Platón. Presenta ciertas afinidades con el concepto de la “inmortalidad astral”, una idea popular dentro del mundo antiguo como también dentro del mundo moderno (cuando murió la princesa Diana, varios de los homenajes que se le rindieron expresaban la creencia de que había partido para reunirse con su estrella o incluso para *convertirse en* una estrella).³⁰ Pero el comentario más jugoso procede de Herbert Krosney, en el momento de completar su apresurado relato del hallazgo y la edición del “Evangelio de Judas”. El mensaje del texto, dice Krosney:

28. La cita procede de GJud, *ibíd.*, 57 s. (KMW, *ibíd.*, p. 43 s.). Las elipsis al final de la cita indican la presencia de lagunas importantes en el texto.

29. La cita procede de Krosney, *ibíd.*, p. 293.

30. Platón, *Timeo*, 41d-42b. Sobre la “inmortalidad astral”, véase mi libro *The Resurrection of the Son of God* [La Resurrección del Hijo de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 2003, pp. 57-60, 110-112, 344-346.

vuelve del revés la inveterada creencia de que Judas traicionó a su maestro y con ello nos invita a todos sin excepción a revisar lo que Jesús trató de enseñarnos. La idea de seguir nuestra propia estrella tiene tanta relevancia en nuestros días como en aquel entonces.³¹

Helo aquí: la salvación por la introspección o tal vez la salvación por Sinatra (“A mi manera”). ¿Merecía realmente la pena, nos podemos preguntar, tanto revuelo y tanto gasto tan sólo para oírle decir a un autor del siglo II lo que ya creen firmemente tantos norteamericanos y demás personas de otros lugares? Me viene a la mente el clímax del musical *Starlight Express*, donde al final se desvela que “¡la luz de las estrellas está dentro de nosotros mismos!”

Todo ello supondría, obviamente, ser injustos con el texto, el cual es mucho más sutil. Pero ya nos indica algo de la atmósfera cultural y religiosa dentro de la cual se ha publicado el “Evangelio de Judas”, y algo también del tipo de pregunta que debemos plantear, tanto a sus intérpretes como al propio texto. Pero antes de ello, debemos analizar un poco más este “Evangelio” y más concretamente sus especulaciones cosmológicas.

* * *

Incluso cuando Bart Ehrman, al comentar el “Evangelio de Judas”, pretende instarnos a que veamos el documento como un texto espléndido digno de una gran atención en razón de sus novedosas revelaciones, no obstante se ve forzado a admitir que algunas partes del mismo son “sumamente desconcertantes y extravagantes” y “confusas”.³² Unas pocas líneas permitirán transmitir la

31. La cita procede de Krosney, *ibíd.*, p. 299 s.

32. Los comentarios proceden de Ehrman en KMW, *ibíd.*, pp. 86 y 105.

atmósfera (recordemos que las elipsis y los corchetes indican los lugares en los que falta parte o la totalidad del texto):

Adamas estuvo en la primera nube luminosa que ningún ángel ha visto jamás entre todos aquellos llamados “Dios”. Él... que... la imagen... y según la probabilidad de [este] ángel. Hizo aparecer la [generación] incorruptible de Set... los doce... los veinticuatro... Hizo aparecer setenta y dos luminarias en la generación incorruptible, en concordancia con la voluntad del Espíritu. Las setenta y dos luminarias a su vez hicieron aparecer trescientas sesenta luminarias en la generación incorruptible, en concordancia con la voluntad del Espíritu, cuyo número había de ser de cinco por cada una de ellas.

Los doce eones de las doce luminarias forman el padre, junto con seis cielos por cada eón, de modo que hay setenta y dos cielos en razón de las setenta y dos luminarias, y por cada una [de ellas hay cinco] firmamentos, [en razón de un total de unos] trescientos sesenta [firmamentos...] Se les concedió autoridad y una [gran] hueste de ángeles [sin número], para gloria y adoración, [y luego de ello también] espíritus vírgenes, para gloria y [adoración] de todos los eones y cielos y firmamentos.³³

Al leer esto por primera vez, además de otros pasajes similares, tuve la sensación de haberlo visto antes. En relación con esto debo confesar la existencia de, como si dijéramos, un interés personal: en mi condición de obispo, recibo regularmente cartas que suenan exactamente igual. Algunas están escritas a mano, en cuyo caso suelen utilizar principalmente tinta verde. Otras están escritas a

33. La cita procede de GJud, *ibíd.*, 49 s. (KMW, *ibíd.*, p. 35 s.)

máquina, páginas y más páginas de interminable especulación cosmológica, con cantidades cada vez mayores de mayúsculas y subrayados. Lejos de mí concluir que el autor del “Evangelio de Judas” deba equipararse a los entresijos laberínticos de las mentes desordenadas de nuestro tiempo. El autor únicamente incide en este asunto de forma ocasional y cabe exculparle en parte por la conciencia de que lo que a nosotros nos parece oscuro (aunque no tanto, al parecer, a algunos de mis remitentes) puede perfectamente haber sido un terreno muy familiar para sus lectores. (No soy tan optimista, sin embargo, por lo que respecta a la explicación –¿o debería decir apología?– de Meyer en relación con este tipo de pasajes. Meyer cita las “Tres versiones de Judas” de Jorge Luis Borges a efectos de que todo fue una cuestión de política en definitiva: de haber triunfado Alejandría en lugar de Roma, esta es la clase de cosas que todos habríamos tenido que aprender en la escuela).³⁴ Pero contribuye escasamente a refrendar el alegato implícito que Meyer, Ehrman y demás están tratando con la mayor seriedad de defender frente a todos los posibles factores en contra, de que el “Evangelio de Judas” es justamente lo que necesitamos hoy en día para poder dejar de lado la ortodoxia tradicional y adherirnos a algo más interesante.

Hay muchas otras cosas que se pueden decir a propósito del documento en sí. Pero dejaré que vayan surgiendo paulatinamente a medida que nos ocupamos de las dos cuestiones principales que tenemos por delante. Primero, ¿qué podemos decir de la relación entre este nuevo “Evangelio” y los evangelios canónicos –y el resto del cristianismo primitivo? Y segundo, ¿qué podemos decir de la presentación notablemente entusiasta que hacen Meyer, Ehrman y sus colegas de este nuevo hallazgo?

34. La explicación de Meyer se encuentra en KMW, *ibíd.*, p. 7 s.

4

¿Cuándo un evangelio no es un evangelio?

*

Cuando se publicó el “Evangelio de Judas”, el Dr. Simon Gathercole de la Universidad de Aberdeen apareció citado en la prensa observando que venía a ser como si alguien elaborase un documento pretendiendo hacerlo pasar por un diario de la Reina Victoria en el que ésta comentase *El señor de los anillos* y su colección de discos compactos. Mi propio ejemplo, en un sermón que pronuncié seis días después de la publicación del texto, era similar: vendría a ser como encontrar un documento que pretende ser un relato de Napoleón discutiendo algunas tácticas con sus oficiales más veteranos, pero hablando de submarinos nucleares y de bombarderos B-52. En otras palabras, quienquiera que conozca la historia en cuestión no podrá por menos de advertir que no existe ninguna posibilidad de que el “Evangelio de Judas” nos permita acceder a la auténtica figura histórica de Jesús de Nazaret. Ni tampoco a la verdadera figura histórica de Judas Iscariote. Lo que tenemos ocasión de presenciar es un personaje de ficción llamado “Jesús” hablando con otro personaje de ficción llamado “Judas” acerca de cosas que el Jesús real y el Judas real no habrían podido comprender —o, de haberlo hecho, las habrían considerado ajenas a la cuestión del “Reino de Dios”, que era el tema y el propósito de su vida y su ideal común.

Este elemento aparece sorprendentemente confirmado en las observaciones que hace James M. Robinson respecto del “Evangelio de Judas”, que aparecen citadas en el *Newsweek* del 17 de abril del 2006. Esta nueva obra, declara Robinson:

no nos dice nada acerca del Jesús histórico, ni tampoco nada acerca del Judas histórico. Lo único que nos dice es el uso que, 100 años después, estaban haciendo los gnósticos del relato que encontraron en los Evangelios canónicos.

Puede que haya, ni qué duda cabe, algún pique entre eruditos detrás de este comentario –como parece desprenderse de la siguiente afirmación de Robinson: “Me parece que los compradores, asqueados, optarán por tirar el libro”. Robinson, como vimos anteriormente [en el capítulo 1], y tal como se desprende del relato de Krosney así como del libro del propio Robinson, estaba apasionadamente ansioso por editar y publicar la obra él mismo y amargamente decepcionado de que en lugar de él fuera a parar al erudito suizo Rodolphe Kasser.¹ Pero el hecho de que Robinson pueda tener sus razones personales para decir lo que dijo no significa que no fuera cierto. La cuestión es importante; y pone en tela de duda también la gran mayoría de los textos que Robinson sí recopiló y editó, esto es, los propios códices de Nag Hammadi.

He hablado en otro lugar con cierta extensión del Jesús de Nazaret dentro del marco de su contexto histórico, y no hay nin-

1. Véase Krosney, pp. 135 s., 155, 242, 245; y Robinson, *The Secrets of Judas*, especialmente pp. 11, 130 y 160 s. [Herbert Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote), Washington (DC), National Geographic, 2006; J. M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of Misunderstood Disciple and his Lost Gospel* (Los secretos de Judas: la historia del discípulo malinterpretado y su evangelio perdido), San Francisco (California), HarperSan Francisco, 2006]

guna necesidad de repetir ni tan siquiera una pequeña parte de aquel material.² Incluso si los detalles de mi propio ensayo son controvertidos –y, por supuesto, siempre habrá lugar para multitud de desacuerdos– la línea principal de evolución de la erudición actual respecto de Jesús ha dejado, según creo, muy atrás el país de la fantasía del “seminario de Jesús” y su intento de elaborar un retrato “objetivo” de Jesús al tiempo que contrastando los datos con un marco de referencia reduccionista previamente acordado. Del mismo modo, no ha resultado ser tan fácil como algunos pensaban reconstruir un Jesús históricamente creíble partiendo de los fragmentos de los evangelios gnósticos tales como el “Evangelio de Tomás”, incluso suponiendo que fueran verdaderamente antiguos, lo cual muchos todavía dudan a pesar de la insistente y a veces estridente defensa en favor del caso por parte de determinados sectores. Jesús continúa siendo obstinadamente y firmemente una figura del judaísmo palestino del primer tercio del siglo I de nuestra era, y no el maestro de una extraña y oculta sabiduría a la manera de un gurú budista o de un “revelador” gnóstico.

En particular, Jesús, y el movimiento al que dio lugar, se mantuvo apasionadamente preocupado por “el Reino de Dios” en un sentido que, si bien ciertamente adaptado a su propia visión y vocación particular, continúa siendo reconocible dentro del mundo de las expectativas escatológicas y apocalípticas judías del siglo I. Esto es, Jesús creía firmemente no que el mundo del

2. Para más detalles sobre Jesús dentro de su contexto histórico, véase, e.g., mi *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God, vol. 2)* [Jesús y la victoria de Dios (Los orígenes del cristianismo y la pregunta sobre Dios)], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 1996; *The Challenge of Jesus* [El reto de Jesús], Londres y Downers Grove (Illinois), SPCK y IVP, 2000.

espacio, el tiempo y la materia fuera una gigantesca patochada por parte de una deidad secundaria, incompetente y hostil, sino, antes bien, que era el mundo creado por el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el cual era el verdadero y único Dios, y que este Dios estaba llevando la historia –la historia del mundo, la historia de Israel– a un gran clímax en virtud del cual habría de establecer su soberano y salvífico gobierno en el mundo y por el mundo. El advenimiento del Reino de Dios jamás tuvo que ver con coger a la gente y trasladarla arrebatadamente del mundo malvado a una salvación ultramundana. La oración que Jesús les dio a sus seguidores incluía como elemento central la petición de que viniera a nosotros el Reino de Dios y se hiciera su voluntad “en la tierra como en el cielo” –algo que habría horrorizado a cualquier gnóstico que se preciara de tal, y ciertamente al autor del “Evangelio de Judas”. No debemos perder esto de vista en todo lo que sigue.

¿Qué podemos decir, pues, de la comparación que nos vemos invitados a hacer en razón del uso de la palabra “Evangelio” –de la comparación entre “Judas”, por un lado, y Mateo, Marcos, Lucas y Juan, por otro –como también “Tomás”, “Felipe”, “Pedro”, “María” y demás? Esta es una cuestión muy compleja y no disponemos del espacio para un análisis detallado. Pero es preciso hacer algunas puntualizaciones esenciales.

Para empezar, el principal contraste entre los evangelios canónicos y los evangelios gnósticos es que los primeros son principalmente narrativos, incluyendo una serie de enseñanzas intercaladas dentro de un argumento general que desemboca en un clímax específico, en tanto que los segundos (tales como el de “Tomás”) consisten simplemente en recopilaciones de dichos, ordenados tanto con fines de meditación o memorización como en razón de

una sucesión o una continuidad temática. Hasta aquí, como tantas otras veces he tenido ocasión de decir anteriormente, la diferencia principal es que, mientras que los evangelios canónicos son *nuevas* [*news*, noticias], “Tomás” y los demás son *consejos* [*advice*, notificaciones]. Los evangelios canónicos narran la historia de cosas que *sucedieron*, en virtud de las cuales el mundo ya no volverá a ser el mismo; “Tomás” y los demás ofrecen un listado de meditaciones, enseñanzas respecto de cómo podemos iniciarnos en una forma diferente de practicar la espiritualidad y, en virtud de ello, acceder a una suerte de bienaventuranza desencarnada. Hasta aquí, si bien es cierto que los documentos gnósticos se autodenominan eventualmente “evangelios”, es evidente que se corresponden manifiestamente con un género diferente.

Esta puntualización la realiza con toda franqueza James M. Robinson, quien ha hecho más que la mayoría a lo largo del último medio siglo por editar, publicar e interpretar estos textos. Escribe Robinson:

... es evidente que el *Evangelio de Tomás* difícilmente tenía la intención por parte de su autor o su compilador original de ser un *Evangelio*. Antes bien, le habría llamado recopilación de *dichos*. Pero después, en el esfuerzo de que lograra ser acreditado por la Iglesia como equiparable a los *Evangelios* que obtenían la canonicidad dentro del incipiente Nuevo Testamento, a esta colección de *dichos* se la denominó secundariamente *Evangelio*.³

3. La cita procede de Robinson, *The Secrets of Judas*, *ibíd.*, p. 75 s.; énfasis original. Robinson prosigue haciendo la misma observación respecto del “Evangelio de Felipe”, el “Evangelio de los Egipcios” y el “Evangelio de la Verdad”.

Esta diferencia no es casual ni secundaria, ni desde el punto de vista teológico ni religioso. Los evangelios gnósticos, por lo general, no sostienen la creencia de que haya *sucedido* nada que haya cambiado el mundo. No están realmente interesados, como sí lo están los evangelios canónicos, en los hechos como tales, en la biografía de Jesús como tal. (Uno de los grandes logros de la erudición neotestamentaria de la pasada generación ha sido el de verificar nuevamente que los evangelios canónicos tenían indudablemente la intención de ser leídos, y así deben ser leídos indudablemente, dentro del marco general de los antiguos escritos biográficos. Son más que eso, pero también, indudablemente, no son menos).⁴ Al margen de lo que haya podido hacer el “Jesús” de estos “evangelios” gnósticos, lo principal en relación con él es que ha venido, no para salvar al mundo, ni para sanarlo ni para cambiarlo, sino para impartir unas enseñanzas secretas respecto de la forma de liberarse del mundo.

Más concretamente, ninguno de los dos significados evidentes de “evangelio” durante el siglo I son relevantes en el caso de los gnósticos. La referencia retrospectiva al mensajero de buenas nuevas de Isaías, que viene a anunciarle a Jerusalén que su largo sufrimiento se acerca a su término y que Dios vuelve finalmente para ser rey, es precisamente lo que los gnósticos no quieren oír.⁵ Y la acepción más amplia de “evangelio” como un edicto sobre el César y su imperio, era también particularmente irrelevante. De hecho, como habré de sugerir dentro de poco, ello puede haber formado parte de la cuestión.

4. Para la relación entre los evangelios y las biografías antiguas, véase Richard J. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* [¿Qué son los Evangelios? Su comparación con las biografías grecorromanas], Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

5. Cf. Isaías 40,9; 52,7.

* *

Todo lo anterior continúa siendo cierto y una ojeada a cualquiera de las recopilaciones de los “evangelios” gnósticos así lo confirmará: normalmente son recopilaciones de enseñanzas, más que narraciones ininterrumpidas. Pero existen excepciones a esta regla y el “Evangelio de Judas” sería una de ellas, hasta cierto punto al menos. (Hemos de mencionar también la existencia de otros “evangelios” que se parecen más a los evangelios canónicos. Por ejemplo, el “Evangelio de los Nazarenos” era al parecer absolutamente ortodoxo a nivel teológico; cuanto menos así lo creía San Jerónimo, que lo menciona).

Otra excepción a la regla de que los “evangelios” no canónicos son recopilaciones de enseñanzas sería el llamado “Evangelio de Pedro”, que no encaja ni en la categoría de “Tomás” ni en la de los evangelios canónicos. Este escrito ofrece una variante extraña, a veces surrealista, de los relatos de la pasión y la resurrección que aparecen en los evangelios canónicos (los intentos por defender la independencia del “Evangelio de Pedro” se consideran actualmente por lo general fallidos). El texto contiene elementos que algunos consideran gnósticos (Jesús no siente ningún dolor en la cruz) y también presenta una fuerte, constante y dominante tendencia antijudía, la cual, como vimos, puede igualmente pertenecer al gnosticismo debido a su devaluación del mundo material.⁶ En concreto, y en marcado contraste con los evangelios canónicos, “Pedro” –precisamente porque no le concede ningún valor positivo a la historia judía ni a las profecías bíblicas– no incluye ninguna explicación de por qué los hechos de la muerte y resurrección

6. El “Evangelio de Pedro” se puede encontrar en J. K. Elliot (ed.), *The Apocryphal New Testament* [El Nuevo Testamento apócrifo], Oxford, Clarendon, 1993, pp. 150-158. Es justo señalar que algunos de los autores ortodoxos de los siglos II y III declaran que los mártires no sienten ningún dolor.

de Jesús constituyen en realidad una supuesta *consumación* de algo, a no ser que se trate de demostrar la culpa de los judíos y su merecimiento de un castigo. El único logro, según “Pedro”, es que Jesús les ha “predicado a los que están dormidos”.⁷ Pero lo que esto pueda significar más concretamente, de dónde procede la idea y de qué forma en cualquier caso la crucifixión de Jesús cumplió esta “predicación”, todo ello sigue sin estar claro. “Pedro” es, por lo tanto, “nuevas” en el sentido de que es un relato de cosas que sucedieron, incluida una extraordinaria escena de la resurrección con Jesús saliendo de la tumba ayudado por otros dos y seguido de la cruz. Pero no aparece ninguna explicación en el texto tal como nos ha llegado (dado, obviamente, que se encuentra en un estado fragmentario) de por qué razón esto habría de ser una *buena nueva*, “*euangelion*”, “evangelio”.

A este respecto, se puede pensar, el “Evangelio de Judas” podría hacer una verdadera contribución. Y en cierto sentido así es. Si de hecho fuera cierto que el mundo material es un lugar maligno, penoso y funesto, y que lo que los humanos necesitan es huir de él y del dios que tan neciamente lo creó, en tal caso se podría considerar una “buena nueva” que Jesús hubiera delegado en uno de sus amigos para que lo entregara a la muerte –no para que pudiera morir por los pecados del mundo, sino para poder mostrar el camino de salida del mundo material en su totalidad para adentrarse en los cielos desencarnados.

Esto es precisamente lo que afirman los editores y los comentaristas del “Evangelio de Judas”. En lugar de ser el preludio del clímax, como sucede en los evangelios canónicos, la traición de Judas sería en sí misma:

7. Para la predicación de Jesús a “los que están dormidos”, véase el Evangelio de Pedro, 10.41 s. (Elliot, *ibid.*). El tema parece estar relacionado con 1 Pedro 3,19 s. [“fue también a predicar a los espíritus encarcelados”], alusión de la que es bien sabido que es difícil de interpretar.

el clímax de este relato: no la muerte y resurrección de Jesús, cuanto la intervención fiel de su más íntimo compañero y fiel seguidor, aquel que le entregó a la muerte a fin de que pudiera regresar a su hogar celestial.⁸

Al recibir la orden de “sacrificar al hombre que me reviste”, Judas no podía “hacer menos por su amigo y compañero del alma, de modo que le traiciona. Esta es la buena nueva del Evangelio de Judas”.⁹ Pero la narración implícita más amplia de la cual éste sería el clímax es, de forma totalmente evidente, sin lugar a ambigüedad ni controversia alguna, no la historia que contaban los judíos del siglo I que buscaban el Reino, la historia del Dios de Abraham haciendo promesas a través de los profetas, promesas de liberar a Israel y fundar su Reino en la tierra como en el cielo, sino más bien la historia que contaban los gnósticos del siglo II, la historia de un dios superior que vence al malvado dios de Israel, creador del mundo, y le permite a algunos humanos, guiados por una misteriosa figura que hace las veces de revelador, descubrir la verdadera luz divina dentro de ellos mismos y de este modo quedar liberados del orden creado, y del cuerpo físico creado, y de todas las preocupaciones que conlleva el mundo material. Hasta aquí, y contemplado desde la perspectiva de los evangelios canónicos, el “Evangelio de Judas” vendría a ser un *antievangelio*: un relato acerca de la llegada de una nueva que sería buena únicamente en el caso de darle la vuelta al mundo. Vendría a ser como un mensajero que llega sonriendo a un campo de prisioneros para decir que la guerra

8. La cita procede de Ehrman en KMW, p. 102. [KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Geographic, 2006]

9. Meyer en KMW, *ibíd.*, p. 167.

está ganada –y acto seguido desvelar que ha ganado el *otro* bando y que todos los prisioneros deben ser ejecutados.

Poner juntos a “Judas” y Mateo, Marcos, Lucas y Juan supone, pues, descubrir prácticamente de inmediato qué es lo que tienen los evangelios canónicos que no tiene ninguno de los evangelios gnósticos: un tema tripartito que discurre a lo largo de todos ellos, de forma diferente, pero teológicamente coherente.

Primero, los textos refieren la forma en que la larga historia de Dios e Israel llegó a su clímax dispuesto por Dios –entendiendo por “Dios”, evidentemente, el Dios creador, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Los evangelios canónicos lo hacen de distintas maneras, en la forma y en el fondo, pero es el tema principal de todos ellos. Y esta es precisamente y obviamente una de las cosas que a los evangelios alternativos, incluidos “Pedro” y “Judas”, les preocupaba eliminar totalmente. “Tomás” y las demás recopilaciones de dichos lo eliminan estructuralmente, dado que sencillamente ya no existe ningún argumento, ninguna relación con la historia de Israel, ninguna sensación de que las promesas tan largo tiempo esperadas alcanzan finalmente a realizarse. Además, “Tomás” y los demás señalan eventualmente su deseo de eliminarlo con auténtica satisfacción: “Destruiré este Templo”, dice el “Jesús” de “Tomás”, “y nadie podrá levantarlo”.¹⁰ El judaísmo y sus instituciones son irredimibles. A este respecto, sencillamente no existe el menor sustrato común entre los evangelios gnósticos y sus predecesores canónicos.

Segundo, los evangelios canónicos relatan la historia de Jesús de forma que permite exponer el proyecto esencial para la vida en curso de sus seguidores, los que siguen “el Camino” (como se le

10. Esta versión del logion del “Templo” procede del “Evangelio de Tomás” logion 71.

llamó desde un principio), aquellos a los que se conocía como “los cristianos”, esto es, “el pueblo del Mesías”. Esta es la verdad que subyace a la vieja y sobrevalorada puntualización de los críticos de la forma: que el material de los evangelios, tanto de las unidades más pequeñas como de los proyectos editoriales más amplios, se vio configurado, cuanto menos en parte, por las necesidades de la Iglesia naciente.

Ello no quiere decir que el material en cuestión fuera inventado con este objeto por el clero. Otros autores y yo mismo hemos argumentado esta cuestión en otro lugar. Es demasiada la coherencia histórica, demasiado significativa la ausencia de otros temas que necesariamente tendrían que haberse incluido de haber sido ésta la fuerza directriz, como para poder sostener esta teoría. Un ejemplo evidente es el tema de la circuncisión: sabemos que fue objeto de una de las controversias más violentas y más polémicas de la Iglesia primitiva, pero a nadie se le ocurrió jamás la idea de inventarse un “dicho de Jesús” que abordara la cuestión.¹¹ Pero de forma totalmente evidente sigue siendo absolutamente el caso que las historias de Jesús se narraron para exponer simultáneamente no sólo, como en el primer punto mencionado más arriba, “así es como la historia de Israel llegó a su clímax”, sino también “estos son los hechos que generaron y continúan sosteniendo y dando forma a la vida del movimiento cristiano”.

Una vez más, los evangelios gnósticos poner el mayor cuidado en no narrar ninguna historia semejante. Obviamente, existe un pálido paralelismo: los textos gnósticos narran supuestamente la historia

11. A nadie, es decir, hasta el “Evangelio de Tomás”, logion 53. Acerca de toda esta cuestión, véase N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el Pueblo de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 1992), p. 421 s.

de cómo Jesús impartió de hecho toda clase de enseñanzas secretas a unos discípulos selectos, enseñanzas que más adelante fueron transmitidas oralmente a los que “estaban al corriente”. Pero los escritos gnósticos pretenden decir, entre otras cosas, que “Jesús” y sus enseñanzas *no* validaron ni configuraron la vida de la línea principal de la evolución de la Iglesia tal como se fue desarrollando posteriormente a través de los maestros y los dirigentes de la era postapostólica tales como, por ejemplo, Ignacio de Antioquía, Clemente de Alejandría, Policarpo, Justino y demás. “Judas” explícita y desdenosamente rechaza la Iglesia naciente y sus prácticas, comparándolas con los que se adentran en la inmoralidad y en la violencia.¹² Los evangelios gnósticos, en otras palabras, tienen mucho cuidado de no narrar la historia de Jesús de ninguna forma que pudiera brindar un posible sustrato para la Iglesia protoortodoxa.

Tercero, obviamente pero muy importante, los evangelios canónicos narran la historia del propio Jesús, y lo hacen así con objeto de proclamar, página tras página, que fue a través de la vida, el ministerio público, la muerte y la resurrección de Jesucristo como se inauguró de hecho el Reino de Dios en la tierra como en el cielo. Dicha aseveración, obviamente, ha sido rebatida de diversas formas. Muchos judíos de aquel entonces y de ahora comentaron que evidentemente el Reino no ha venido, porque el mundo continúa lleno de maldad –a lo cual los cristianos han replicado habitualmente, al igual que hizo el propio Jesús al parecer, que el Reino viene como una semilla que dará su fruto, en lugar de como un relámpago aislado. Pero también hay relámpagos y también tienen

12. Sobre el rechazo del “Evangelio de Judas” a la Iglesia naciente, véase GJud, 38-43 (KMW, *ibíd.*, pp. 25-29). Curiosamente, ninguno de los primeros comentarios de este documento habla del horror que demuestra ante la sexualidad licenciosa, incluidas las prácticas homosexuales.[GJud: “The Gospel of Judas”, el texto del “Evangelio de Judas”]

su importancia; y es impensable que los evangelistas canónicos no fueran profundamente conscientes de la cuestión. Su respuesta, congruente (como ya argumenté en otro lugar) con la actitud del propio Jesús, es que para que viniera el Reino de Dios, el Mesías había de librar la gran batalla contra el mal y emerger triunfante, inaugurando así el mundo nuevo de Dios, el mundo en el que la muerte misma había sido derrotada. Porque los evangelistas creían esto es por lo que narran la historia de la forma en que lo hacen.

Y esto, una vez más, es lo que los evangelios gnósticos por razones obvias están ansiosos de evitar. A los gnósticos no les parece que Jesús inaugure el Reino de Dios en ningún sentido que un judío del siglo I pudiera reconocer, ni tan siquiera en el sentido tan cuidadosamente matizado que el propio Jesús manifestó. Ciertamente no ven la muerte de Jesús como el cumplimiento de ninguna clase de victoria, salvo la victoria imaginada en “Judas”, donde al cuerpo se le permite felizmente morir a fin de que el espíritu pueda volar libremente. Y desde luego no y rotundamente no creen en la resurrección de Jesús. Le han dado totalmente la vuelta. En el primer siglo después de la muerte de Jesús, toda referencia a la resurrección quería decir lo que implicaba en el mundo clásico más amplio (donde el concepto era conocido, pero negado firmemente) y en el mundo judío más amplio (donde una mayoría que seguía a los fariseos creían en ello): esto es, una nueva vida corporal después de un período de estar corporalmente muerto.¹³

13. He argumentado esta afirmación en profundidad en *The Resurrection of the Son of God* [La Resurrección del Hijo de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 2003. Análizo la reinterpretación gnóstica de la “resurrección” en el capítulo 10. Cuando Pagels habla de la creencia ortodoxa en la resurrección de Jesús como de una suerte de postura extrema extravagante [Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Los evangelios gnósticos), Nueva York, Random House, 1976, p. 113] pone de manifiesto sencillamente que no ha comprendido el pensamiento de los primeros cristianos.

(Esta es la razón de que, dicho sea de paso, fuera ridículo que los periódicos formaran ningún revuelo a causa de un evangelio gnóstico recientemente publicado que negaba o, más exactamente, ignoraba la resurrección. También cabe esperar que el presidente Bush incluya Texas en su lista de Estados que forman el “eje del mal”. Por supuesto, no va a hacer nada semejante; como tampoco los gnósticos querrían oír hablar de ninguna resurrección).

* * *

Un último contraste entre los evangelios canónicos y los evangelios gnósticos. No tiene ningún sentido ocultarlo: los evangelios canónicos son anteriores y los evangelios gnósticos, posteriores. (Por “anteriores” me refiero al período que abarca una generación más o menos desde la muerte de Jesús; por “posteriores” quiero decir no antes de aproximadamente mediados del siglo II). Gritos de protestas se desatan cada vez que alguien dice esto, pero todos los signos señalan en esta dirección como el análisis más correcto.

Hemos de conceder que sencillamente no sabemos con exactitud cuándo se escribieron los evangelios canónicos. Algunos valientes no dejan de sugerir que en realidad sí lo sabemos (o cuanto menos ellos sí lo saben), pero es extraordinaria la imprecisión de los argumentos alegados y la amplitud del margen que se le concede a los documentos. Es altamente probable que Marcos cuanto menos fuera escrito antes del año 70 de nuestra era y es altamente probable que Mateo, Lucas y Juan fueran escritos poco después del año 80, o del 90 como mucho. En realidad no existe ninguna razón por la que todos ellos no pudieran ser considerablemente anteriores. El tradicional “consenso” de los eruditos en relación con una fecha relativamente tardía se ha ido rebajando gradualmente desde la mayoría de los ángulos durante el trans-

curso de la última generación, si bien continúa enseñándose la ortodoxia crítica más antigua, al igual que la sonrisa del gato Cheshire [de Alicia en el País de las Maravillas] después de que el resto del gato hubiera desaparecido. Pero una vez más es preciso decir que sencillamente no lo sabemos.

Lo que sí sabemos es que por el tiempo en que San Ignacio de Antioquía escribe sus epístolas, hacia la primera década del siglo II, cita dichos de Jesús que ahora encontramos en los evangelios canónicos, especialmente en Mateo y Juan. No está claro si conoce estas fuentes de palabra o por escrito; pero ciertamente conoce bastantes dichos de Jesús que ahora aparecen en nuestros evangelios canónicos escritos, y está claro que los considera autorizados, y supone que sus lectores también. La creencia popular de que no existía ninguna recopilación reconocida de textos bíblicos hasta el siglo III o incluso el IV, sino que circulaba toda clase de documentos en una suerte de revoltijo indiferenciado hasta que por razones de conveniencia política se sugirió hacer una selección de aquellos textos que permitieran establecer determinados puntos en particular, es lisa y llanamente una bobada, como Robinson ya admite tácitamente en el pasaje acerca de “Tomás” citado anteriormente. Los evangelios canónicos ya eran leídos y citados como los transmisores de la autoridad a principios y mediados del siglo II, mientras que ni tan siquiera tenemos noticias de los evangelios no canónicos hasta mediados o finales de dicho siglo. Los intentos de postular versiones anteriores (en algunos casos muy anteriores) de algunos de los evangelios alternativos tales como “Tomás” o “Pedro” no han logrado demasiada aprobación general, al margen de una ruidosa minoría estadounidense. De hecho, recientemente se han alegado firmes argumentos con objeto de poner de relieve que, a pesar de los desesperados intentos por desplazar a “Tomás” a los primeros años del siglo II o incluso de retrotraerlo al siglo I,

lo más probable es que, al igual que los restantes documentos de Nag Hammadi y el propio “Evangelio de Judas”, fuera escrito o compilado a mediados o finales del siglo II.¹⁴

No tengo el menor problema en admitir que algunos de los evangelios no canónicos podrían perfectamente contener, aquí y allá, auténticos recuerdos de Jesús que no han sobrevivido en otras fuentes. Aun tratándose de un ministerio público tan breve es altamente probable que Jesús dijera toda clase de cosas que no han quedado registradas en su totalidad en los evangelios canónicos; San Juan, de hecho, incluye muchas de ellas y los Hechos de los Apóstoles registran un dicho de Jesús que no aparece en el Evangelio de San Lucas ni en ningún otro lugar.¹⁵ Pero los así llamados evangelios gnósticos no constituyen un testimonio verdaderamente imparcial. Son derivados manifiestos, es preciso repetirlo una y otra vez, de la tradición canónica. Esta puntualización se ha realizado bastante a menudo, si bien son muchos los sectores en los que se le sigue oponiendo resistencia. (Uno de los argumentos típicos vendría a decir lo siguiente: allí donde “Tomás” contiene parábolas similares a las de los evangelios sinópticos, le falta la interpretación “alegórica”; por tanto, representa una fase más temprana de la tradición, anterior a que la Iglesia hubiera “alegorizado” los sencillos pero profundos dichos de Jesús. Respuesta: las parábolas en cuestión pertenecen de hecho demostrablemente a la tradición apocalíptica judía, donde la narración cuasi-alegórica junto con la interpretación forman un todo único e indivisible, de manera que lo que sucedió fue que en el siglo II alguien suprimió la inter-

14. Para la datación de “Tomás”, véase espec. N. Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and Tatian's Diatessaron*, Academia Biblica, Leiden y Atlanta (Georgia), E. J. Brill y Scholar Press, 2002.

15. Véase Juan 21,25; Hechos 20,35.

pretación del formato original, cambiando con ello la cosmovisión apocalíptica judía del siglo I por la enseñanza de la sabiduría gnómica [aforística]).¹⁶ Se necesitaría un estudio mucho más amplio para debatir todo esto a fondo con el debido detalle, pero el hecho clave tiene que ver con el carácter de los diferentes escritos.

Las siguientes serían algunas de las posibles alternativas históricas:

1. Un movimiento que empezó como un movimiento del Reino de Dios de los judíos palestinos del siglo I, expresado en un lenguaje y unas imágenes apocalípticas con objeto de hacer alusión al advenimiento de grandes acontecimientos y dotarlos de su correspondiente significado teológico, en un primer momento dio lugar a una literatura que preservó esta perspectiva, pero más adelante y de forma gradual, en virtud del trasplante a un suelo cultural y filosófico diferente, dio origen a una cosmovisión y una literatura diferentes en la que se hacía uso de parte de este mismo lenguaje, pero donde la cosmovisión en cuestión era la del dualismo helenístico.
2. Jesús de Nazaret enseñó en realidad una modalidad de gnosticismo, o incluso (como también se ha sugerido eventualmente) una modalidad de budismo, una espiritualidad basada en el autodescubrimiento, por un lado, y en la huida, por otro, lo cual fue traducido posteriormente por los evangelistas canónicos y/o sus fuentes en un ficticio movimiento del Reino de Dios de los judíos palestinos del siglo I, junto con unas tradiciones perfectamente encajadas y ensambladas a propósito del extra-

16. Para más detalles sobre la dependencia de los evangelios gnósticos respecto de los evangelios canónicos, cf. mi *Jesus and the Victory of God*, *ibíd.*, pp. 230-239.

ordinario ser humano que ocupa su centro, en tanto que el verdadero mensaje de Jesús y acerca de Jesús quedó preservado en unas tradiciones que en otros aspectos lleva el auténtico sello de un movimiento platónico y helenístico del siglo II.

En mi condición de historiador, la primera de estas series me parece creíble y natural, y la segunda increíble y forzada. Cada vez que me encuentro con esta clase de disyuntiva en otros lugares dentro del desarrollo de mi labor –o, de hecho, en el transcurso de la vida cotidiana– sé qué camino tomar. Cuando me encuentro, como en este caso, con un documento que manifiestamente supone una reacción contra una visión previamente establecida –insistiendo en que Jesús no es el hijo de Dios, que la eucaristía y que los doce apóstoles son irrelevantes, y así sucesivamente– no cabe lugar a dudas. La reacción es posterior al punto de vista contra el cual reacciona.

Todo esto únicamente sirve para subrayar las puntualizaciones realizadas mas arriba acerca de las diferencias radicales en el carácter y en el género, así como a nivel teológico, entre los evangelios canónicos y sus lejanos parientes gnósticos. La absoluta incompatibilidad de los dos retratos de Jesús, el canónico y el gnóstico, desmiente la sugerencia, ya señalada en la bibliografía a propósito de “Judas”, de que los dos tipos serían básicamente complementarios. Elaine Pagels, una de las mayores expertas en el gnosticismo primitivo y una de las principales defensoras de un Jesús “gnóstico”, sugiere que se podrían leer los evangelios canónicos y los evangelios gnósticos unos al lado de los otros, utilizando el texto canónico para las enseñanzas públicas y de nivel elemental, y el texto gnóstico para la enseñanza privada y de nivel avanzado. Los textos gnósticos, sugiere esta autora, fueron muy apreciados porque estaban destinados a las personas que

buscaban niveles más profundos de disciplina espiritual y de comprensión espiritual. Sobre esta base Herbert Krosney, partiendo de Pagels, sugiere que “el Evangelio de Judas nos brinda una narración alternativa, pero no pone en entredicho los fundamentos de la fe cristiana. Antes bien, podría acrecentar dicha fe ofreciendo una visión adicional de la personalidad de Jesús”.¹⁷ Pagels está aquí de hecho haciéndose eco simplemente de la posición que ella misma ha demostrado que sería la de la rama occidental del gnosticismo valentiniano representado por maestros como Ptolomeo y Heracleón, y documentos como “La interpretación del conocimiento”.¹⁸

Se puede tal vez ser indulgente con Krosney, realizador de documentales premiados más que experto en historia antigua, por no apreciar la diferencia entre los evangelios canónicos y los evangelios gnósticos. Pero la aseveración de Elaine Pagels es absolutamente pasmosa. Se sostendría únicamente en virtud de una relectura [reinterpretación] sistemática y prolongada, y de hecho una lectura radicalmente errónea, de los evangelios canónicos. En definitiva, todo se reduce a que Mateo, Marcos, Lucas y Juan creían que Jesús era realmente el Mesías de Israel, y que de hecho había venido a inaugurar el reino del Dios creador y único en la tierra como en el cielo. “Judas”, al igual que “Tomás” y los demás textos gnósticos, creían que todo ello había supuesto un error desastroso, y que Jesús había venido para mostrar la forma de salir del judaísmo, del malvado orden creado, para adentrarse en un ámbito totalmente diferente. En realidad Pagels es perfectamente consciente de esto, como se puede apreciar en su propio resumen:

17. Pagels, citada en Krosney, *ibid.*, p. 278 s.

18. Pagels, *The Gnostic Gospels*, *ibid.*, p. 126 s.

Los cristianos no iniciados adoraban erróneamente al creador, cual si fuera Dios; creían que Cristo era quien había de salvarles del pecado y creían que había resucitado corporalmente de entre los muertos: lo aceptaban por fe, pero sin llegar a comprender el misterio de la naturaleza de Cristo –ni de la suya propia. Pero aquellos que habían perseverado hasta recibir la *gnosis* habían logrado reconocer a Cristo como el enviado del Padre de la Verdad, cuyo advenimiento les reveló que su propia naturaleza era idéntica a la naturaleza de Cristo –e idéntica a la naturaleza de Dios.¹⁹

Estas dos series de creencias son como el aceite y el agua; como el día y la noche. Si no somos capaces de advertirlo, es simplemente porque no les estamos prestando atención a los textos. La idea de que pueda haber una progresión de la primera a la segunda serie, como sucede con la enseñanza elemental y la enseñanza superior respecto de un mismo tema, no es más que un puro espejismo, ya sea en el siglo II o en nuestros días.

En resumen, “Tomás”, “Judas” y el resto de escritos no canónicos pudieron ciertamente autodenominarse “evangelios” (si bien, como hemos visto, algunos eruditos como James Robinson dudan de que sus autores originales los considerasen como tales). Pero una vez que lo hacen, o una vez que alguien les adscribe dicha etiqueta, la palabra cambia de significado. Para los primeros cristianos, el término “evangelio”, por un lado, tenía sus raíces en el Antiguo Testamento y, por otro, suponía poner en entredicho un tipo muy diferente de “evangelio” que circulaba por las calles. Este “evangelio” muy diferente era el “evangelio” del César. Aquí

19. La cita procede de Pagels, *ibid.*, p. 126.

es donde podemos ver lo que tal vez sea la diferencia más firme entre los gnósticos (por mucho que puedan haber pensado que estaban venerando a Jesucristo) y los cristianos representados por personas como Ignacio de Antioquía, Justino e Ireneo. Para analizar esto tendremos que pasar a otro capítulo.

5

¿Señor del mundo o prófugo del mundo?

*

Dije que los evangelios canónicos contenían tres historias, y así es: la historia de Israel llevada a su clímax; la historia de la Iglesia naciente iniciada en virtud de la labor de Jesucristo; y la historia del propio Jesucristo inaugurando el Reino de Dios –¡del Dios de Israel!– a través de su ministerio público, su muerte y su resurrección. Pero existe también otra historia flotando en el trasfondo, la historia de un antiguo enfrentamiento llegando a su clímax después de siglos de puntos muertos y de fricciones.

Esta es la historia del Dios creador, el Dios único, el Dios de Israel, por un lado, enfrentado, por otro, con los dioses que decían gobernar el mundo actual –más concretamente, los dioses que decían ser los amos del mundo a través de sus agentes o incluso de sus réplicas encarnadas en las personas de los emperadores y los tiranos. Es la historia de Yahvé y Babilonia, como podemos ver en Isaías, 40-55; de Daniel en el foso de los leones, y de los monstruos y el “Hijo del hombre” en Daniel, 7; de la milagrosa victoria de Judas Macabeo sobre los megalómanos sirios; de Rabí Akiba y su noble pero fútil apoyo a “Bar-Kochba”, el “hijo de la estrella”, como la última esperanza de Israel contra el poder de la Roma pagana. Esta es una de las historias centrales del pueblo judío; es de lo que trata esencialmente la totalidad del discurso judío en

torno al “Reino de Dios”; y es parte de la trama implícita de fondo que recorre los cuatro evangelios canónicos.

En el centro de esta historia, cegadoramente clara para casi todo el mundo en el siglo I y sorprendentemente opaca (al parecer) para casi todo el mundo en el siglo XXI, se encuentra la historia de Jesús y el César. Si Jesús estaba anunciando el Reino de Dios, entonces sabía, los discípulos sabían, los sumos sacerdotes sabían, Herodes sabía, y en última instancia Pilatos sabía (si bien todos ellos estaban perplejos y desconcertados en mayor o menor grado), que ello tenía cuanto menos algo que ver con una transferencia del poder y de la autoridad. Al igual que otros muchos tiranos de la antigüedad, el César reclamaba para sí la divinidad o al menos una cuasi-divinidad (“hijo de dios”, dado que los emperadores eran rutinariamente divinizados por sus herederos y sucesores inmediatamente después de su muerte). El ascenso del César y el día de su nacimiento eran motivo de “buenas nuevas”: *euangelion* en griego, la misma palabra que aparece en el Nuevo Testamento. La propia Roma había sido deificada y, al igual que cualquier otra deidad que se preciara de tal, aseguraba repartir bendiciones a sus devotos —justicia, libertad, paz, salvación, los habituales alardes imperiales. Si Jesús hablaba del advenimiento del Reino de Dios en la tierra como en el cielo, entonces, y al margen de lo que pretendiera querer decir con ello (y le dedicó una gran cantidad de tiempo a “explicarlo” con parábolas, las cuales al parecer debían ser por definición crípticas, para que la gente tuviera que adivinarlas y así mantener el peligro a raya momentáneamente), lo único que con toda seguridad *no* quería decir era: “Aquí tenéis una nueva forma de espiritualidad que os permitirá descubrir la presencia de una divinidad dentro de vosotros mismos y, de este modo, huir de los problemas y de los juegos de poder de este malvado mundo”.

Tampoco la Iglesia primitiva vaciló en sacar la conclusión de que el mensaje y el logro de Jesús debían contemplarse en relación con el antiguo enfrentamiento judío entre el Reino de Dios y los reinos del mundo. El Jesús resucitado de Mateo declara que le ha sido dado todo poder en el cielo y *en la tierra*; esta es la base en virtud de la cual envía a sus seguidores a hacer nuevos discípulos, bautizar y enseñar. El Jesús de Marcos declara que debe proclamarse el “evangelio” por todo el mundo [a toda criatura, a toda la creación] –en un mundo en el que ya había un “evangelio” circulando por el mediterráneo, a saber, la “buena nueva” del César. El Jesús de Lucas insta a sus seguidores a que anuncien una nueva forma de vida a todas las naciones, empezando por Jerusalén, y prosigue la historia hasta que el emisario de este “evangelio” llega a Roma y predica allí, ante las propias narices del César, “con toda libertad y sin obstáculo”. El Jesús de Juan se encuentra ante Pilatos, el representante del César, y declara que él es de hecho rey, si bien no del mismo tipo que el César. Su reino no es *de [from]* este mundo; es decir, su origen está en otro lugar; pero sí es ciertamente *para [for]* este mundo.¹ Y el evangelio de San Juan acaba –como suelen acabar todos, sólo que en mayor medida– no con una espiritualidad escapista encarnada por Jesús y a imitar en lo sucesivo por sus seguidores, sino con la referencia a una creación renovada y a Jesucristo como su Señor y Dios.²

Este mismo tema es sacado a colación una y otra vez por San Pablo, como ya he tenido ocasión de argumentar detalladamente en

1. Juan 18,36. La frase clave no debe traducirse como “mi reino no es de [of] este mundo”, como si Jesús quisiera decir que su reino no tuviera nada que ver con este mundo. El original griego dice *ek tou kosmou toutou*.

2. Mateo 28,18-20; Marcos 13,10; 14,9; Lucas 24,47; Hechos 28,30 s.; Juan 18,29-19,16; 20 y 21 *passim*.

otro lugar.³ Para San Pablo, Jesús es Señor y por consiguiente César no. La actitud de San Pablo hacia las autoridades imperiales ha sido objeto de muchas malinterpretaciones porque Romanos 13,1-7 se ha tomado fuera de contexto y al margen de las múltiples señales que aparecen en otros lugares dentro de la misma epístola, por no hablar de la Epístola a los Filipenses y de la primera Epístola a los Tesalonicenses, donde el tema se aborda de forma clara y decidida. Es San Pablo quien toma la palabra “parusía” –“aparición real”, la cual, a diferencia de muchos otros de sus términos claves, no está extraída de la versión griega del Antiguo Testamento– y la utiliza para unificar (a) la creencia judía en el “Día del Señor”, en lo sucesivo referido a Jesucristo, y (b) su creencia de que Jesús habría de eclipsar al César.

“Nosotros somos ciudadanos del cielo”, les escribe a los filipenses. Pero con ello no pretendía decir: “y esta es la razón de que debamos encontrar la forma mejor y más rápida de partir para allá y dejar atrás este mundo malvado y nuestros cuerpos despreciables”. Esta no es la forma de obrar de la lógica de la ciudadanía. Roma fundaba colonias, con frecuencia de viejos soldados, no con objeto de que pudieran volver a su ciudad natal una vez que se jubilaran, sino precisamente para que no volvieran; el cometido de estos soldados era el de llevar la influencia romana a los países y las sociedades allí donde estuvieran. Y si conocían alguna dificultad en el transcurso del proceso, César venía de Roma, no para recogerlos rápidamente y devolverles sanos y salvos a sus hogares, sino para transformar su situación subyugando a todos los posibles enemigos con su poder irrefrenable. Sí, declara San Pablo:

3. *Paul: Fresh Perspectives* (en la edición estadounidense *Paul in Fresh Perspective*) [San Pablo: Nuevas Perspectivas], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 2005, cap. 4.

“Nuestra ciudadanía está en los cielos, *de donde esperamos al Salvador*, el Señor Jesucristo, que transfigurará nuestros humildes cuerpos conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas”.⁴ Esto es exactamente lo contrario del gnosticismo y tiene exactamente el efecto contrario. El gnóstico puede huir del enfrentamiento político para adentrarse en el mundo de la espiritualidad privada. El cristiano paulino debe confiar en el verdadero Señor del mundo y resistir hasta el final, incluso, si ello fuera necesario, a costa del martirio.

* *

Naturalmente, el martirio vino muy pronto para quienes se adhirieron a esta primitiva visión judía del siglo I fundamentada en la figura de Jesucristo, respecto del advenimiento del Reino de Dios, en la tierra como en el cielo.

El ejemplo clásico procedente del Nuevo Testamento es el libro del Apocalipsis. Una y otra vez, al abordar una situación en la que muchos cristianos ya han sido asesinados al tiempo que otros muchos se enfrentan a una muerte probable, el autor se sirve del lenguaje y las imágenes del Antiguo Testamento y de la apocalíptica judía con el fin de declarar que el reino del César era un engaño y un fraude y que el Dios que creó el mundo, el Dios uno al que toda la creación adora, estaba llevando adelante su antiquísimo proyecto de recobrar su maravillosa creación de las manos de los poderes usurpadores del mal y, no en menor medida, de los poderes del imperio pagano. El texto del libro es obviamente largo y complejo, pero una cosa es evidente y clara como

4. Filipenses 3,20 s.

el agua: la visión final de la nueva Jerusalén *bajando del cielo a la tierra* supone, por un lado, el rechazo absoluto de cualquier tipo de soteriología gnóstica y, por otro, la declaración del fin político esencial y último. Jesús es “Rey de reyes y Señor de señores” y, en palabras de San Pablo, a su nombre toda rodilla se doblará.⁵

Por supuesto, los mismos libros que hablan con tanta claridad del advenimiento del Reino de Dios en la tierra como en el cielo (una vez que hemos aprendido a leerlos de la forma como lo haría un lector del siglo I, en lugar de mutilarlos [*emasculate*, castrarlos] con la división artificial entre la “religión” y la “vida real” que ha estado tan de moda durante los últimos 200 años), también hablan, con la misma claridad, de la *clase* totalmente diferente de reino, del tipo totalmente diferente de poder que esto implica. No se trata de que Jesús tenga el mismo tipo de poder que los soberanos del mundo, sólo que bastante más. Se trata, antes bien, de que Jesús encarna y representa una clase absolutamente diferente de poder, una clase absolutamente diferente de reino. Esta es la puntualización que muchos, ya no sólo los defensores del gnosticismo sino también quienes prefieren una vida tranquila sin más, alegan con objeto de decir: “Sí, claro; porque Jesús vino a traernos un reino *espiritual*, y no un reino político”.

Pero los pasajes que vengo citando descartan esta conclusión –como si no hubiera sido descartada ya por la historia de la Iglesia durante los dos primeros siglos, que podría haberse servido de una excusa semejante de haberla tenido al alcance, y con ello ahorrarse una enorme cantidad de problemas, lágrimas y sangre. El reino “espiritual” que ciertamente Jesús vino a traer-

5. Apocalipsis 21,2; 17,14; 19,16; Filipenses 2,10.

nos era la soberanía inquebrantable y espiritualmente vivificado-
ra del Dios uno y verdadero *dentro* del ámbito del mundo crea-
do, el cual, aunque expoliado por los rebeldes, continúa siendo
suyo y continúa amándolo. El tema más importante de la epístola
más importante de San Pablo es precisamente la justicia de
Dios, el anhelo que tiene Dios de enderezar el mundo de una vez
para siempre, lo que supone una promesa de salvación no res-
pecto *del* mundo [en el sentido de dejarlo atrás, huir de él], sino
para el mundo.⁶ Pero esta promesa genera y sostiene no tanto el
tipo habitual de revolución política o militar, cuanto la gozosa
celebración de la victoria de Jesús el Mesías sobre la muerte
misma, la última arma del tirano, por lo que la misma cruz que
había sido el símbolo de la ominosa soberanía del César en lo
sucesivo se convierte en el símbolo de las profundidades inson-
dables del amor en el corazón del Dios creador, el Dios de Israel.
Y la victoria sobre la muerte no significa confabularse con la
muerte contemplándola en sí misma a la manera de un amigo,
como hace el “Evangelio de Judas”. La victoria sobre la muerte
significa contemplarla como el enemigo último, derrotado por
Jesucristo y que ha perdido el poder de aterrarnos.⁷

Esta es la misma teología que sostenía la Iglesia durante los pri-
meros años de persecución. Una rápida ojeada a San Ignacio de
Antioquía (que murió alrededor del año 110 de nuestra era) así lo
hace ver; a veces se oye hablar como si a San Ignacio le hubiese
interesado exclusivamente su poder y su prestigio episcopal, quan-
do la verdad es que estaba siguiendo los pasos de su Señor cruci-
ficado con pleno conocimiento de adónde habría de conducirlo

6. Véase esp. Romanos 8,18-27.

7. Cf. 1 Corintios 15,20-28.

ello a la mayor brevedad. San Policarpo, obispo de Esmirna durante la primera mitad del siglo II, es absolutamente claro en relación con el contraste entre dos señores rivales: “Llevo ochenta y seis años sirviéndole”, le dice al oficial que trata de hacerle abjurar de Jesucristo, “y jamás me ha hecho el menor daño; ¿cómo puedo blasfemar contra mi rey, que me salvó?” San Policarpo sabía perfectamente que “rey” y “salvador” eran títulos del César, y que esta declaración de lealtad a Jesús le llevaría directamente a la hoguera.⁸ Otro tanto sucede con San Justino mártir: amplio de miras, dispuesto a escuchar y a entrar en diálogo, pero cuando le exigen que deposite su fidelidad en el César y no en Jesús, se niega en rotundo.⁹

Más concretamente –lo cual va más allá del mero interés pasajero en relación con nuestro propósito– tenemos a los mártires de Vienne y Lión. Un relato prácticamente contemporáneo de los espantosos padecimientos que sufrió la comunidad cristiana en aquellas dos importantes ciudades de las Galias se conserva en la ulterior *Historia de la Iglesia* de San Eusebio.¹⁰ Apoyada por el emperador en Roma, la persecución se extendió a lo largo de las ciudades, a la caza de cristianos por doquier, acusándoles (como hace el “Evangelio de Judas”) de toda suerte de perversidades –prácticas sexuales aberrantes, canibalismo y demás. Los perseguidores mostraron al parecer un interés particular en quemar los cuerpos y esparcir las cenizas por el Ródano para que no quedara absolutamente nada de ellos. A continuación aparece esta elocuente observación:

8. *Martirio de San Policarpo* 9.3.

9. *Martirio de los Santos Mártires* 4, ANF 1.306. [ANF: *Ante-Nicene Fathers*, Padres Antenicensos]

10. San Eusebio, *Historia de la Iglesia (Historia Ecclesiastica)* 5.1.1–5.2.8.

Y obraron de este modo cual si pudieran vencer a Dios y arrebatárles sus renacimientos, con objeto, como decían ellos, “de que no pudieran albergar la menor esperanza en la resurrección, la confianza en la cual les ha permitido introducir un culto extraño y novedoso, y despreciar el temor, dirigiéndose de buen grado y con alegría a la muerte. Veamos si vuelven a levantarse y si su Dios puede ayudarles y quitárnoslos de las manos”.¹¹

Estos martirios tuvieron lugar en Vienne y Lión en el año 177 de nuestra era. Entre quienes murieron se encontraba San Fotino, el obispo de Lión, de 90 años de edad, que fue torturado en prisión hasta la muerte. Fue inmediatamente después de esto cuando vino San Ireneo procedente de Roma para convertirse en obispo de Lión en sustitución de Fotino. Ireneo ya había sido presbítero en la diócesis de Lión y, en razón de ser altamente valorado, fue enviado nuevamente allí para desempeñar el ministerio de la Iglesia a raíz de las persecuciones. Y fue justamente a continuación cuando escribió su *Contra las herejías*, la obra en la que se menciona el “Evangelio de Judas”.

Esto, sugiero, es el talón de Aquiles de quienes proponen por todos los medios que de algún modo debemos preferir los escritos gnósticos y similares a las Escrituras canónicas. Leyendo a Ehrman, Meyer y demás es fácil olvidar lo que verdaderamente estaba sucediendo en aquel tiempo e imaginarse que San Ignacio, San Ireneo y otras figuras similares no eran más que unos desagradables y arrogantes cazaherejes, ávidos exclusivamente de apuntalar sus propios sistemas eclesiásticos y de poder. Este es, de hecho, el

11. La cita procede de San Ireneo, *Contra las herejías (Adversus Haeresies)* 5.1.63.

argumento subyacente de uno de los libros más conocidos de todo el moderno movimiento de rehabilitación del gnosticismo, *Los evangelios gnósticos*, de Elaine Pagel. La autora analiza una y otra vez el conflicto entre la ortodoxia naciente y el gnosticismo naciente, al tiempo que expone lo que ella denomina una explicación “política”: San Ignacio de Antioquía, San Ireneo y demás hicieron lo que hicieron –incluido, por lo visto, el aceptar el martirio de buen grado– movidos por su pasión por el control político, por la creación de una estructura eclesial monolítica.

Nada más lejos de la verdad. Las personas que estaban siendo quemadas en la hoguera, asados en hierros candentes, arrojados a las fieras, partidos en dos en el potro y demás delicias similares que describe la epístola de Vienne y León –estas personas no podían imaginarse que iban camino de una gran victoria política de la “ortodoxia” sobre la “herejía”. No estaban, como a menudo se sugiere, aposentándose y haciendo cómodos pactos con el *statu quo*, anticipándose en más de cien años al momento en el que, para gran sorpresa de los cristianos posteriores a la terrorífica persecución de Diocleciano, la fe cristiana fue primeramente permitida y después pasó a ser oficial. Estaban siguiendo a su Señor crucificado. Si lo que queremos es proponer un programa de estructuración y control eclesial, subrayando nuestra propia posición oficial dentro del mismo, difícilmente puede parecer sensato que adoptemos y enseñemos un mensaje que probablemente nos conducirá, junto con los restantes dirigentes principales, a la tortura y a la muerte. Antes bien, lo que advertimos en San Ignacio y San Ireneo es la insistencia natural en que, si las autoridades están decididas a seguir persiguiendo a la Iglesia, es crucial que esta pequeña comunidad asediada se mantenga unida y se aferre firmemente, no tanto a una grandiosa y triunfalista estructura jerárquica, cuanto al liderazgo que, justamente en razón de su unidad más allá de las tra-

dicionales líneas divisorias de la humanidad, constituye un signo para los poderes del mundo de que Jesús, y no ellos, es el Señor.¹²

Así pues, seamos claros. Los cristianos que murieron en las Galias en el año 177, y los miles que murieron repartidos por todo el Imperio Romano a lo largo de aquel siglo, no estaban leyendo el “Evangelio de Tomás”, ni el de “Pedro”, ni el de “Judas”. Estaban leyendo, citando, rezando y cantando los evangelios de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan –los textos que alimentaron su vívida fe en Jesús, no como el revelador de unas verdades secretas para ayudarles a huir de este mundo maligno, sino como el Señor al que conocían y al que amaban (San Ireneo se expresa de una forma muy gráfica y emotiva en relación con esto), aquél cuya muerte y resurrección había dado inicio a un nuevo poder en el mundo, en las vidas de las gentes, brindándoles la esperanza no tanto de una beatitud espiritual desencarnada en un mundo fuera del espacio y del tiempo, cuanto de la resurrección del cuerpo dentro de un nuevo orden creado, renovación que ya había comenzado y ya estaba irrumpiendo en el mundo real. Creían en el Jesús que anunciaba la soberanía de Dios en la tierra como en el cielo, que afirmaba que le había sido otorgada toda autoridad ya no únicamente en el cielo (lo que no hubiera supuesto el menor peligro) sino igualmente en la tierra. Los mártires vivieron por esta visión del futuro y –lo que no es de extrañar, dado que suponía y continúa suponiendo una amenaza para muchos tipos de autoridad política– murieron por ella.

Por contraste, ¿por qué había de molestarle el creyente gnóstico en levantarse y declarar que pertenecía a la despreciable comunidad de los cristianos? La Iglesia, como hemos podido ver, fue ridiculizada por los gnósticos en razón de la postura que decidió

12. Véase Efesios 3,10; Filipenses 2,1-18.

adoptar; el “Jesús” del “Evangelio de Judas” se ríe de ella. ¿Por qué razón tendría nadie que asociarse con unas personas que se dedicaban a complicarse la vida de tal forma? Y si el verdadero objeto de las enseñanzas de Jesús era descubrir la verdadera divinidad que reside dentro de uno mismo y en virtud de ello huir decididamente de este mundo perverso, ¿por qué iba a perseguir el César a un grupo que sostuviera tal creencia? ¿Por qué habrían de sentir tales personas ninguna obligación de abstenerse de concederle a los paganos el mínimo de fidelidad que éstos exigían?

Esto aparece claramente en algunos de los textos gnósticos. Si bien, dentro de lo que reconocidamente constituía un movimiento muy diverso, algunos valoraban el martirio, eran muchos quienes lo despreciaban. Obras tales como el “Testimonio de la verdad” y el “Apocalipsis de Pedro” enfatizan este aspecto: la insistencia de la ortodoxia en que el martirio es una forma segura de salvación no es más que un autoengaño.¹³ Si, como sugerí más arriba, al menos una de las raíces del gnosticismo del siglo II fue la reacción de algunos judíos frente al desastre del año 135 de nuestra era, podemos ver por qué razón pudieron pensar de esta forma. A fin de cuentas, los judíos se habían aferrado a los relatos de los mártires macabeos de la década del 160 antes de Cristo y habían narrado estas historias para sustentar su fe en las promesas de Dios respecto de que habría de sobrevenir una rebelión ulterior y de mayores proporciones contra los déspotas paganos, y de que, en virtud de esta victoria, los muertos resucitarían. Es comprensible que con el cruel y traumático derrumbe de dicha esperanza en los años 66-70 [la destrucción del Templo de Jerusalén] y más ade-

13. Para el martirio como autoengaño, véase la discusión en Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Los evangelios gnósticos), Nueva York, Random House, 1976, p. 106 s.

lante nuevamente en los años 132-135 [el aplastamiento de la sublevación de Bar-Kochba], algunas de las personas que vivieron estos últimos sucesos optaran por volverle la espalda a todo lo que tuviera que ver con las promesas, las revoluciones, la resurrección, el martirio y demás. En otras palabras, no debemos limitarnos simplemente a invertir la retórica de los escritos gnósticos y ridiculizar a sus autores como unos meros cobardes. Pero tampoco debemos caer en la trampa de suponer que los cristianos protoortodoxos estaban interesados exclusivamente en su posición social y en sus propios sistemas de poder, mientras que quienes representaban la alternativa verdaderamente radical y más emocionante eran los gnósticos. Ello no guarda ninguna relación con la evidencia, la cual no deja lugar a dudas: por regla general los gnósticos evitaron ser perseguidos, mientras que los protoortodoxos, que seguían creyendo en la visión de corte judío del Reino de Dios por contraposición al reino del César, lo aceptaron como una probable consecuencia de seguir al Jesús crucificado.

A lo largo de todo el siglo [II] los teólogos hacen referencia a esta situación. San Ignacio de Antioquía advierte que quienes dicen que Cristo no sufrió realmente también es probable que afirmen que el martirio es innecesario.¹⁴ San Justino, camino de ganarse el nombre de “mártir”, comenta que a los seguidores de los maestros gnósticos como Simón, Marción y Valentino no los persiguen ni los matan.¹⁵ San Eusebio refiere que Basílides, uno de los más grandes maestros gnósticos, “enseñaba que no había nada de malo en comer cosas ofrendadas a los ídolos, ni en renegar des-

14. Para la relación entre la negación del sufrimiento de Cristo y el rechazo del martirio, véase San Ignacio de Antioquía, *Epístola a los Tralianos* 10.1; *Epístola a los Esmirnios* 5.1 s. Pagels, *The Gnostic Gospels*, *ibíd.*, p. 99, expone claramente la cuestión.

15. Para los comentarios de Justino sobre sus contemporáneos gnósticos, véase su *Segunda Apología* 15.

preocupadamente de la fe en tiempos de persecución”.¹⁶ Y San Ireneo describe los ingeniosos procesos de pensamiento mediante los cuales los gnósticos evitaban que los persiguieran:

Al igual que el hijo fue un desconocido para todos, así también ellos no deben ser conocidos por nadie; pero si bien lo saben todo, y lo juzgan todo, en sí mismos permanecen invisibles y desconocidos para todos; pues, “Debes conocerlo todo”, dicen, “pero no dejes que nadie te conozca a ti”. Por esta misma razón, las gentes que sostienen dicha creencia también están dispuestos de buen grado a retractarse; de hecho, es imposible que se sientan obligados a sufrir por un simple nombre, dado que son igual que todos los demás... Declaran que ya no son judíos, pero que sin embargo tampoco son cristianos; y que no es conveniente en modo alguno hablar abiertamente de sus misterios sino que, antes bien, lo razonable es mantenerlos en secreto guardando silencio.¹⁷

De hecho, nos dice San Ireneo, algunas de estas personas han manifestado su desprecio por los mártires, alegando que es necio y ridículo seguir semejante camino. Concede que algunos gnósticos han mostrado ciertamente una disposición a soportar los reproches en nombre de Cristo, pero refiere que la gran mayoría “sostiene que no es necesario en modo alguno pasar por semejante muestra de fe, dado que su sistema de doctrinas constituye el verdadero testimonio”.¹⁸

16. El relato de San Eusebio acerca de Basíledes aparece en la *Historia Ecclesiastica* 4.7.7.

17. La cita procede de San Ireneo, *Adversus Haeresies* 1.24.6; véase también 3.16.19–3.18.5.

18. San Ireneo, *Adversus Haeresies* 3.18.5; 4.33.9.

Tertuliano, como suele ser habitual, lo expresa de forma más dramática:

Quando, por tanto, la fe se ve gravemente perturbada y la Iglesia arde... entonces los gnósticos se crecen; entonces los valentinianos se agitan; entonces todos los que se oponen al martirio rebosan de excitación. Nosotros, que hemos sido elegidos para la cacería, somos cual liebres cercadas a distancia, en tanto que los herejes siguen su curso normal... También ellos, que se oponen a los martirios pretendiendo que la salvación equivale a la destrucción, transforman la dulzura en amargura, y la luz en oscuridad.¹⁹

Varios autores han comentado que los gnósticos se oponían al martirio o lo evitaban totalmente. El hecho mismo no deja lugar a dudas. Pero habitualmente suele pasar inadvertido en el debate actual acerca de los diferentes evangelios y demás. Los hechos de las persecuciones y los martirios del siglo II hablan por sí solos, y desmienten en particular la acusación habitual de que a los “ortodoxos” únicamente les interesaba el poder y el control político, mientras que los “herejes” eran los que corrían los riesgos. Ciertamente, no les pareció así a los cristianos ni tampoco a los paganos de Vienne o Lión. Si por primera vez en la era moderna podemos acceder a un texto que hasta el día de hoy conocíamos casi exclusivamente a través de una obra escrita por el obispo de Lión hacia el año 180 de nuestra era, deberíamos prestarle mucha atención al contexto dentro del cual escribía San Ireneo, y no menos al hecho de que acababa de suceder al obispo anterior, que había muerto por la misma fe. Haríamos bien en ponderar las dife-

19. La cita procede de Tertuliano, *Scorpiace* [El escorpión] 1.

rentes actitudes que acabamos de bosquejar y las consecuencias de sus muy diferentes sistemas de creencias.

Escribí el primer borrador de estos últimos párrafos el Sábado Santo del 2006. Al día siguiente, uno de los mayores expertos en patrística de nuestro tiempo, el arzobispo de Canterbury, el Dr. Rowan Williams, dijo lo siguiente en su sermón de Pascua pronunciado en la catedral de Canterbury:

[El Nuevo Testamento] fue escrito por personas que, por escribir lo que escribieron y por creer lo que creían, se estaban volviendo, hablando en términos mundanos, menos poderosos, y no más. Estaban adentrándose en un territorio desconocido, lejos de los lugares seguros de la influencia política y religiosa, lejos de la religión judía tradicional y de la sociedad y el derecho romanos. Como los evangelios y las epístolas de San Pablo... coinciden en afirmar, estaban colocándose en una situación en la que compartían la humillación vivida por los criminales condenados que se dirigían desnudos en procesión pública hacia su propia ejecución.²⁰

Y lo que era cierto para los primeros cristianos y para los autores del Nuevo Testamento, era gráfica y demostrablemente cierto para las personas como San Ignacio, San Policarpo, San Justino y San Ireneo en el siglo II. Eran ellos los que se estaban adentrando en lo desconocido, lejos de la seguridad. Esto es lo más irónico: que los evangelios gnósticos están siendo hoy día trompeteados como las alternativas radicales a los opresivos y conservadores evangelios canónicos, cuando la realidad histórica fue precisamente la contra-

20. La cita procede de <www.archbishopofcanterbury.org/sermons_speeches/0600416a.htm>. La cuestión aparece muy gráficamente en muchos textos neotestamentarios, e.g., Hebreos 13,12-14.

ria. Los gnósticos estaban absolutamente satisfechos de capitular ante su cultura circundante, en la que las religiones místicas, el autodescubrimiento, las distintas modalidades de espiritualidad platónica y los códigos que revelaban verdades ocultas eran moneda corriente. En otras palabras, los gnósticos eran los conservadores culturales, los que se aferraban al tipo de religiosidad conocido de todos. Así, cuando leemos sus escritos sin las lentes de color de rosa de Meyer, Ehrman y demás, no pueden por menos de parecerse (por servirnos de nuestro anacrónico lenguaje moderno) absoluta y totalmente sexistas, antisemitas y faltos del coraje de oponerse con resolución a las ideologías y las autoridades de su tiempo. Eran los cristianos ortodoxos quienes estaban haciendo algo verdaderamente nuevo, y arriesgando sus vidas con ello.

* * *

Quienes estaban dispuestos a morir por su fidelidad a Jesucristo, y por su fe en el logro inherente a su muerte y resurrección, estaban, pues, adhiriéndose a una “salvación” que implicaba algo totalmente diferente de lo que significa la “salvación” y demás términos similares en el “Evangelio de Judas” y otros escritos afines. Esto es así tanto en relación con el *fin* como con los *medios* de la salvación.

El objetivo de la salvación, para el Nuevo Testamento y para los primeros Padres, es la renovación del universo creado, que es bueno y viene dado por Dios, y la resurrección del cuerpo de aquellos que han muerto, a fin de que puedan tomar parte en el mundo que ha sido enmendado. La “salvación” implica liberación respecto de aquello que deforma y corrompe la buena creación de Dios, esto es, la muerte y todo aquello que conduce a la muerte. Como ya he argumentado detalladamente en otra parte, para los primeros cris-

tianos, como para los primeros rabinos, tres cosas van unidas: la creencia en la bondad esencial de la creación, la creencia en la justicia final de Dios (esto es, la creencia en que llegará el día en el que el Dios creador lo enmendará todo), y la creencia, en absoluta correlación con las otras dos, en la futura resurrección del cuerpo como parte de la futura reparación de todas las cosas.²¹ Lo que ofrece el gnosticismo no es una variante de esto, ni una forma diferente de contemplar ni de expresar esencialmente lo mismo, sino un concepto de la salvación que contradice flagrantemente esta primitiva visión cristiana (y judía) desde todo punto de vista. Para los gnósticos, el orden creado es esencialmente malo. No tiene el menor sentido esperar que las cosas vayan a arreglarse dentro de un mundo semejante, ni ahora ni en un futuro. La salvación, por tanto, reside precisamente no en la resurrección –¿por qué habríamos de querer volver a tener un cuerpo?– sino en librarnos totalmente de él. Como lo expresa gráficamente Bart Ehrman:

Según la mayoría de los gnósticos, este mundo material *no* es nuestro hogar. Estamos atrapados en él, en estos cuerpos de carne, y tenemos que aprender la forma de escapar... Dado que la cuestión estriba en permitirle al alma dejar este mundo tras de sí para ingresar en “aquella grande y santa generación” –esto es, en el reino divino que trasciende este mundo– lo último que querría Jesucristo ni cualquiera de sus verdaderos seguidores sería ninguna resurrección del cuerpo.²²

21. La argumentación aparece desarrollada en profundidad en *The Resurrection of the Son of God* [La Resurrección del Hijo de Dios], Londres y Minneapolis (Minn.), SPCK y Fortress Press, 2003.

22. La cita procede de Ehrman en KMW, pp. 84, 110 (énfasis original). [KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Geographic, 2006]

Y si el fin último es absolutamente diferente para el Nuevo Testamento, por un lado, y para los escritos gnósticos, por otro, no es de extrañar que la vía para alcanzar dicho fin sea igualmente diferente. Para los primeros cristianos y para los grandes maestros del siglo II tales como San Policarpo, San Justino y San Ireneo, el camino hacia la vida última, hacia la resurrección misma, era el propio Jesucristo: no el Jesús de la imaginación o la reinterpretación gnóstica, sino el Jesús que anunciaba y encarnó el advenimiento del Reino de Dios en la tierra como en el cielo, el Jesús que murió no para huir de este mundo material, sino para liberarlo, el Jesús que resucitó para inaugurar el proyecto de Dios respecto de una nueva creación y para regir la totalidad de la creación de Dios como su legítimo Señor. Y, de acuerdo con los primeros cristianos, la forma que tiene este Jesús de liberarnos y de rehacernos en el momento actual, para que podamos tomar parte en este mundo nuevo y anticipar esperanzadamente su completud futura, es a través de la Palabra del Evangelio, que obra en nuestros corazones y en nuestras mentes por la acción del Espíritu; a través de la fe que da crédito a dicha Palabra y alcanza a conocer la presencia viva de Jesús y someterse a su Señorío; a través del bautismo, que nos incorpora a la muerte y resurrección de Jesús y en lo sucesivo a la comunidad de los que pertenecen a él; a través de la santidad de vida, que determina el sentido de la nueva creación en la dura realidad física; y, de estar llamados a ello, a través del martirio, que acepta tener el mismo fin que padeció Jesús, con objeto de que, como el buen ladrón en la cruz, el mártir pueda estar con Él en el Paraíso y finalmente participar de la propia resurrección.

Para un gnóstico, una vez más, nada de esto es relevante. El camino hacia la salvación –la “salvación” alternativa de huir de este mundo– es a través del *conocimiento*, el conocimiento de los

secretos acerca del mundo y acerca de nuestra verdadera identidad. En palabras de Ehrman una vez más:

Para los gnósticos, la persona se salva no por tener fe en Cristo ni por hacer buenas obras [Ehrman confunde aquí las enseñanzas de San Pablo acerca de la “salvación” con el concepto paulino de la “justificación”, pero ello no tiene por qué desviarnos de nuestro propósito]. Antes bien, la persona se salva por conocer la verdad –la verdad respecto del mundo en el que vivimos, respecto de quién es el verdadero Dios y, particularmente y sobre todo, respecto de quiénes somos nosotros. En otras palabras, se trata principalmente y en gran medida del autoconocimiento: el conocimiento acerca de dónde venimos, de cómo hemos llegado aquí y de cómo podemos regresar a nuestro hogar celestial... En el caso de aquellos gnósticos que también eran cristianos (lo cual no era el caso de muchos de ellos), es el propio Cristo quien trae de lo alto este conocimiento secreto. Cristo les revela la verdad a sus seguidores más íntimos y es esta verdad la que puede hacerles libres.²³

En otras palabras, no es simplemente la naturaleza de la salvación, ni la forma de alcanzarla, lo que ha sido objeto de una transformación dentro del gnosticismo. Es igualmente la figura de “Jesús” o de “Cristo”. Si bien Ehrman se sirve en este caso de expresiones joánicas (“conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”),²⁴ la “verdad” que los gnósticos suponen que ha sido revelada por este “Jesús” es muy diferente de la que se ofrece dentro de los evangelios canónicos y de los otros primeros escritos cristianos.

23. La cita procede de Ehrman en KMW, *ibid.*, p. 84.

24. Juan 8,32.

En el centro de toda la controversia nos encontramos con la siguiente cuestión: ¿es la “salvación” un acto de *amor* y de *gracia* divinos e inmerecidos, que se extiende y alcanza a quienes no tenían nada a su favor, como lo expresan San Pablo y San Juan de forma tan dramática? ¿O es más bien un acto de revelación y de descubrimiento *de lo que ya es*, con un “revelador” desvelando lo que ya es verdad respecto de la persona y la persona en cuestión descubriendo quién es verdaderamente? ¿La “salvación”, a fin de cuentas, es cuestión sencillamente de descubrir nuestra propia “estrella” y de seguirla? Esta es la importantísima diferencia, en relación con la “salvación”, entre la fe del cristianismo primitivo enraizada en la historia y la propuesta gnóstica. Lo cual nos conduce a otra cuestión: ¿qué está pasando en el momento actual, que los eruditos y divulgadores ya no sólo ponen a nuestra rápida disposición textos como el “Evangelio de Judas” –por lo cual todos aquellos que estamos interesados en el mundo antiguo nos sentimos profundamente agradecidos– sino que también nos lo recomiendan encarecidamente, elogiándolo como un nuevo y emocionante ángulo respecto de Jesús y el cristianismo?

Parte de la respuesta, no cabe duda, corresponde al deseo de los editores de ganar dinero. ¿Qué es mejor: publicar el texto en una monografía académica que venda unos pocos miles de copias a las bibliotecas y los eruditos, o bien presentarlo en un formato más “picante” del tipo de “por fin sabemos la verdad” y que llegue a las listas de los libros más vendidos? Pero los eruditos que están implicados en el proyecto no son unos simples Dan Browns licenciados en Letras. Con toda seguridad, saben lo que están haciendo y lo que están recomendando y elogiando. ¿Qué es lo que realmente están tratando de decirnos y cuál debería ser nuestra respuesta?

6

En torno a Judas: el nuevo mito de los orígenes del cristianismo

*

Una de las primeras cosas que los editores del “Evangelio de Judas” han tratado de aclarar –y una de las cosas que inevitablemente han atraído la atención de los titulares– es que este nuevo documento rehabilita la figura de Judas Iscariote después de toda la mala prensa que ha venido arrastrando por traicionar a Jesucristo y entregarlo a las autoridades. Marvin Meyer se muestra elocuente a este respecto:

Por contraste con los evangelios neotestamentarios, Judas Iscariote aparece como una figura absolutamente positiva en el Evangelio de Judas, como un modelo a seguir para todos aquellos que deseen ser discípulos de Jesús... Lo más significativo de este evangelio es la clarividencia y la fidelidad de Judas como el paradigma del buen discípulo. Al final, Judas hace exactamente lo que Jesús quiere que haga.¹

Bueno, es verdad, así lo hace: pero lo que este “Jesús” quiere, y la razón de ello, son, como lo explica Meyer detenidamente en otro

1. La cita procede de Meyer en KMW, p. 9. [KMW: *The Gospel of Judas* (El evangelio de Judas), editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst, con comentarios adicionales de Bart D. Ehrman; Washington (DC), National Geographic, 2006]

lugar, completamente diferentes de todo lo que podamos imaginarnos respecto del Jesús de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Meyer prosigue su argumentación, pintando un negro telón de fondo por contraste con el cual la joya de este nuevo descubrimiento lucirá con más brillantez:

En la tradición bíblica, sin embargo, Judas –cuyo nombre se ha relacionado con “judío” y con “judaísmo”– aparece habitualmente retratado como el malvado judío que entregó a Jesús a fin de que fuera arrestado y ejecutado y, en razón de ello, la figura bíblica de Judas el Traidor ha venido avivando la llama del antisemitismo. El Judas de este evangelio podría contrarrestar esta tendencia antisemita. No hace nada que el propio Jesús no le haya pedido que haga, escucha a Jesús y se mantiene fiel a él. En el Evangelio de Judas, Judas Iscariote resulta ser el discípulo amado y el amigo querido de Jesús.²

Adviértase que Meyer introduce solapadamente una visión medieval en los evangelios canónicos con objeto de dar la impresión de que el “Evangelio de Judas” les brinda una buena respuesta, además de políticamente correcta. En ninguna parte de Mateo, Marcos, Lucas o Juan aparece la más mínima sugerencia de que la traición de Judas, ni su culpabilidad, tengan absolutamente nada que ver con que fuese *judío*. Cuando Meyer habla de “la tradición bíblica” en realidad quiere decir “la tradición que, un milenio después de que se escribiera la Biblia, la utilizaba de una determinada forma en particular”. Como ya dijimos, Jesús era judío; todos los discípulos eran judíos; otras dos personas de entre los partidarios inmediatos de Jesús (uno de los Doce y uno de los propios hermanos de Jesús) se llamaban “Judá”.

2. La cita procede de Meyer en KMW, *ibid.*, pp. 9-10.

Pero lo que Meyer no nos dice nunca en relación con esto –dado que, pese a saberlo perfectamente, también es consciente de que daría al traste con toda esta idea de rehabilitar a Judas– es que la totalidad de la cosmovisión gnóstica, a la que el “Evangelio de Judas” hace una novedosa contribución sumamente interesante, se opone inherentemente a la cosmovisión fundamental de la corriente principal del propio judaísmo. El judaísmo, del Génesis a los rabinos y más adelante, cree en la bondad del mundo creado y en la llamada especial de Israel a ser la luz de este mundo. El gnosticismo cree en la maldad fundamental del mundo creado, en la necedad de quienes adoptan el Antiguo Testamento como guía, y en el estatus especial de los gnósticos en su condición de chispas de luz que deben ser rescatadas de este mundo. En particular, el judaísmo cree que el Dios de Israel es el creador bueno, sabio y soberano de todo cuanto existe, mientras que el gnosticismo cree que el Dios de Israel es el incompetente y malicioso *demiurgo* que hizo este mundo perverso. Si el gnosticismo es verdadero, el judaísmo no lo es, y viceversa.

Tal vez porque se vea venir esta réplica, Meyer trata de aclarar que el “Evangelio de Judas” utiliza de hecho algunas ideas “judías”. Pero se trata obviamente de ideas “judeo-gnósticas”:

Adicionalmente, los misterios que aprende de Jesús están impregnados del saber judío gnóstico, y el enseñante de estos misterios, Jesús, es el maestro, el *rabbí*. El evangelio cristiano de Judas armoniza con una visión judía –con una visión judía alternativa, para ser más exactos– del pensamiento gnóstico, y el pensamiento judeo-gnóstico ha recibido el bautismo en el pensamiento gnóstico cristiano.³

3. La cita procede de Meyer en KMW, *ibid.*, p. 10. Meyer amplía la argumentación en pp. 166-168, a propósito de otros textos “judeo-gnósticos” supuestamente cristianizados tales como el “Libro secreto de Juan” y “Eugnostos el Bienaventurado”.

Lo mejor que se puede decir de todo esto es que no es más que una pura ilusión. Pudiera ser perfectamente, como suponen algunos importantes expertos, y como yo mismo analicé anteriormente en el capítulo 2, que el gnosticismo del siglo II que encontramos en los escritos de Nag Hammadi, el “Evangelio de Judas” y demás tenga de hecho algunas raíces específicamente judías: ¿por qué otra razón un movimiento tan rabiosamente helenista, tan impregnado de platonismo, habría de hacer una constante referencia a las escrituras judías y esforzarse tanto por reinterpretarlas y por adaptarlas a su cosmovisión preferente? Las circunstancias sociales generaron un contexto plausible, como sugerí anteriormente (el derrumbe de las esperanzas después de la rebelión de Bar-Kochba); la atmósfera filosófica era favorable (un siglo antes, Filón había realizado una brillante síntesis de la fe judía tradicional y la filosofía platónica, si bien jamás mencionó abiertamente nada semejante al gnosticismo). Lo que pudo perfectamente suceder es que algunos pensadores y místicos judíos de los dos primeros siglos de nuestra era, paralelamente a Filón en algunos aspectos pero yendo más lejos que él, y dando curso a su rabia y su decepción por el fracaso de sus propias creencias y esperanzas tradicionales, comenzaron a exponer una forma de religiosidad que conservaba algunos de los símbolos externos o de los relatos del antiguo judaísmo, pero sustituyendo su núcleo interno, particularmente su creencia en el Dios uno como el creador bondadoso y sabio, por su polo opuesto.⁴ Lo único verdaderamente “judío” del “Evangelio de Judas” es que, a través de sus referencias a Adán, Set y demás, hace uso del libro del Génesis. Pero lo hace con obje-

4. Una exposición comedida de la argumentación a favor de un “gnosticismo judío” puede encontrarse en, e.g., B. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* [El gnosticismo, el judaísmo y el cristianismo egipcio], Minneapolis (Minn.), Fortress Press, 1990.

to de subvertir el judaísmo, de trastocarlo totalmente desde dentro, leyendo los textos al revés deliberadamente. Si el “Evangelio de Judas” fue escrito por los “cainitas”, éstos transformaron deliberadamente al malo del Génesis (Caín) en el bueno, al igual que procedieron a hacer con el malo aparente (Judas) de los evangelios. Semejante lectura “hace un uso del” Génesis de la misma forma en gran medida que un niño podría “usar” una obra de Shakespeare arrancándole una página para hacer un avión de papel.

Bart Ehrman también trata de “rehabilitar” a Judas. Después de declarar que, en este nuevo “Evangelio”, Judas es “el iniciado consumado, aquél a quien Jesús desvela su revelación secreta”, sugiere que ello debería modificar la visión cristiana del judaísmo:

Si Judas no traicionó a Jesús, ello podría cambiar la forma que han tenido los cristianos de entender su relación ya no únicamente con el traidor sino también con el pueblo al que se supone que representa, principalmente [¿“es decir”?] los judíos. Así pues, a lo largo de todo el transcurso de la historia cristiana, los cristianos han venido culpando a los judíos de la muerte de Jesús, y Judas es la figura emblemática del judío que traicionó a Cristo. Si, de hecho, Jesús y Judas coincidían respecto de la misión que le correspondía a Judas, ello podría cambiar la forma de entender la relación entre los judíos y los cristianos.⁵

A lo cual, obviamente, hemos de replicar que si esta supuesta “coincidencia” respecto de la misión de Judas suponía una coinci-

5. La cita procede de Ehrman en Krosney, xxii, 51. [Herbert Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (El evangelio perdido: la búsqueda del evangelio de Judas Iscariote), Washington (DC), National Geographic, 2006]

dencia en relación con una cosmovisión y una teología que discurriría en una dirección diametralmente opuesta a la de la mayoría de los judíos del siglo I (al margen, como mucho, de unos pocos grupos hipotéticos que ya habían abandonado toda creencia en la bondad de la creación, y que no han dejado tras de sí ninguna evidencia de la que podamos hablar), ello podría ciertamente cambiar la forma de entender las relaciones entre judíos y cristianos –en base a poner de manifiesto que el verdadero judaísmo y el verdadero cristianismo tienen mucho más en común entre sí que lo que ninguno de ellos pueda tener en común con la cosmovisión representada por el “Evangelio de Judas”! Pero Ehrman va aún más lejos:

Si resulta que Judas no traicionó a Jesús, sino que se limitó a hacer lo que Jesús quería que hiciera, ello pondría de manifiesto que Jesús fue una continuación del judaísmo en lugar de una figura que representa una ruptura con el judaísmo. Y si históricamente Jesús no representó una ruptura con el judaísmo, ello podría tener un considerable impacto sobre las relaciones entre los judíos y cristianos de hoy en día, dado que no representarían dos religiones históricamente diferentes, representarían la misma religión.⁶

Esto puede ser, una vez más, una pura ilusión, pero también supone una temible confusión. Nadie en el siglo I –no los evangelistas canónicos ni sus fuentes, desde luego– vio la traición de Judas como un signo de una “ruptura” entre Jesús y el judaísmo en ningún sentido. Al igual que Meyer, Ehrman se limita a leer retrospectivamente en los textos unas ideas medievales de las cuales son

6. La cita procede de Ehrman en Krosney, *ibid.*, p. 51.

totalmente inocentes. La cuestión de la relación entre el movimiento de Jesús y el judaísmo del siglo I es ciertamente complicada y tiene numerosas ramificaciones que se extienden hasta nuestros días. Pero se respira en el aire que cualquier sugerencia de una explicación revisionista de Judas y su traición podría darle una vuelta espectacular al marcador entre la visión de “Jesucristo frente al judaísmo” y la visión de “Jesucristo dentro del judaísmo”. Una vez más, lo único que sabemos acerca de Jesucristo y los primeros cristianos por un lado, y lo único que sabemos acerca de las principales corrientes del judaísmo a lo largo del siglo I –los fariseos, los esenios, el autor del libro de la “Sabiduría de Salomón”, Josefo, incluso Filón el “platonizador”– sugiere que tenían mucho más en común entre sí que con el gnosticismo, particularmente con la modalidad de gnosticismo que podemos ver en el “Evangelio de Judas”.

No debemos olvidar (si bien oportunamente Meyer y Ehrman parecen olvidarlo cuando proponen que esta “rehabilitación” de Judas podría tener un impacto significativo sobre las relaciones judío-cristianas) que el “Evangelio de Judas” habla del Dios creador, el Dios del judaísmo, como una deidad inferior y de hecho malévolas. Como afirma Ehrman en otro lugar (y como se puede deducir muy fácilmente de otros documentos tales como el “Evangelio de Tomás”), para los gnósticos este dios judío no debe ser adorado, sino evitado.⁷ Para el judío fiel, desde aquel entonces hasta nuestros días, la profesión fundamental de fe es:

7. Para el rechazo gnóstico del Dios judío, véase Ehrman en KMW, *ibíd.*, p. 86. Sobre “Tomás”, véase, e.g., el logion 100: “Dad al César lo que pertenece al César y a Dios lo que pertenece a Dios –y a mí lo que me pertenece a mí” (es decir, Jesús representa un ser más elevado que el “Dios” de los judíos).

8. La profesión de fe (la *Šemā*, “Escucha”): “Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Dios” se encuentra en Deuteronomio 6,4.

“Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Dios”.⁸ Quienquiera que rece esta oración tres veces al día sabrá perfectamente que adherirse a la cosmovisión que ofrece el “Evangelio de Judas” significaría ya no sólo una ruptura, una discontinuidad, cuanto una profunda y radical infidelidad, un vuelco total de la convicción judía más elemental. Podemos tomar nota del comentario de un importante erudito judío contemporáneo, Guy Stroumsa:

La actitud de los gnósticos hacia el Dios de Israel como una deidad inferior y los Profetas de Israel como sus validos, supone un claro ejemplo de lo que se podría llamar antisemitismo metafísico.⁹

En una línea similar, un importante estudioso judío de los orígenes cristianos, el profesor Amy-Jill Levine de la Facultad de Teología de Vanderbilt, escribe:

Ya no sólo esta versión revisada de Judas no tendrá ningún impacto sobre las relaciones entre judíos y cristianos, [sino que] el Evangelio de Judas proclama una teología que no es buena para los judíos, ni tampoco es buena para los cristianos... Personalmente preferiría quedarme con el Dios de Israel en lugar de tener a Judas por un héroe; preferiría quedarme con la Ley y con los Profetas en lugar de saber nada de los eones iluminados, y preferiría honrar al cuerpo en lugar de repudiarlo.¹⁰

9. La cita procede de Guy G. Stroumsa, en *Ha'arets*, 1 de abril del 2006.

10. La cita procede de Amy-Jill Levine, “The Judas Gospel: Is it Good for the Jews?” [El evangelio de Judas: ¿es bueno para los judíos?], *The Jerusalem Report*, Vol. 17.3 (mayo del 2006), p. 46.

Todo esto socava en cierto modo la conmovedora creencia de Frieda Tchacos Nussberger (quien negoció la adquisición definitiva del texto y más adelante su edición) respecto de que había sido “predestinada por Judas para rehabilitarlo”.¹¹ Y la reiteración que hace Krosney de la sugerencia de Meyer y Ehrman respecto de que este nuevo “Evangelio” anulará el concepto medieval de culpa colectiva (“el evangelio de Judas no incluye ninguna difamación sangrienta que discurra a lo largo de la historia generando la denigración de los judíos, los pogromos, e incluso el Holocausto”), deja bien claro lo que está pasando.¹² Al igual que cada cierto tiempo, en la tierra baldía de la ética de la postmodernidad, se invoca la sombra del Holocausto como una forma ya un tanto cansina de reclamar una sólida base moral. Pero el mero hecho de que el “Judas” de este documento “obedezca los deseos de su amado maestro” como señala Krosney, no es razón para suponer que ello les vaya a hacer sentar la cabeza a los anti-semitas recalcitrantes. A fin de cuentas, el documento no dice nada sobre hecho de que Judas fuera judío; y lo único que dice de hecho acerca de los judíos, por firme deducción, es que adoran al dios equivocado. Son irrisorios, y hay que rechazar su concepción del mundo.

11. Para la visión de la propia Nussberger respecto de su papel, véase *National Geographic*, mayo del 2006, p. 95; Krosney, *ibid.*, p. 169. Más adelante aparece otra cita donde afirma que estuvo “guiada por la Providencia” (Krosney, *ibid.*, p. 175).

12. Krosney, *ibid.*, p. 295. Véase también su conclusión (p. 308), donde expresa la esperanza de que todo esto “contribuya a fomentar nuestra comprensión de aquellos primeros tiempos en que el cristianismo se apartó de sus orígenes judíos, y que ello logre suscitar no la sensación de traición, ni una escisión a nivel de fe, cuanto una mayor sensación de hermandad en un planeta cada vez más masificado”. El texto del “Evangelio de Judas” podría ciertamente posibilitar una nueva comprensión de los dos primeros siglos de nuestra era, pero en modo alguno de la forma como se imagina Krosney.

* *

Pero no es únicamente la rehabilitación de Judas lo que los editores afirman que contiene el texto. Incluye igualmente una visión novedosa y sugerente del propio Jesucristo. Esto parece ser claramente lo que Meyer tiene en mente cuanto califica el mensaje del texto de “buena nueva”:

El mensaje del Evangelio de Judas es que, al igual que Jesús es un ser espiritual que ha venido de lo alto y regresará a la gloria, así también los verdaderos seguidores de Jesús son personas de espíritu, cuyo ser y destino residen en lo divino... al final de sus vidas mortales, las personas que pertenecen a esta gran generación de Set abandonarán todo lo relacionado con este mundo mortal con objeto de rescatar a la persona interior y liberar el alma... Jesús proclama un mensaje místico de esperanza y libertad.¹³

Esperanza y libertad tal vez, pero no en ninguno de los sentidos como lo entendieron los primeros cristianos.

¿Es cierto, pues, que el texto, como afirma Ehrman, “abre nuevas perspectivas para comprender a Jesucristo y el movimiento religioso que fundó”?¹⁴ No en el sentido que Ehrman da a entender. Sí, arroja cierta nueva luz –no mucha, pero un poco– sobre las enseñanzas gnósticas del siglo II, de lo cual ya sabíamos bastantes cosas y que en este documento adquieren ciertos giros novedosos y fascinantes. No, en el sentido de que no nos dice nada sobre Jesús de Nazaret; únicamente sobre algunas de las formas mediante las cuales su nombre fue utilizado posteriormente para legitimar unas enseñanzas absolutamente ajenas a su proclama-

13. La cita procede de Meyer en KMW, *ibid.*, pp. 166, 169. Sobre este “evangelio” como “buena nueva”, véase p. 45, n° 151.

14. La cita procede de Ehrman en KMW, *ibid.*, p. 80.

ción del Reino de Dios en la tierra como en el cielo. El “Evangelio de Judas” es ciertamente “novedoso y auténtico” en el sentido de que se trata de un manuscrito recientemente descubierto y editado que nos permite acceder a un documento verdaderamente antiguo originario del siglo II. Pero no tiene nada “novedoso” ni “auténtico” que decir acerca del propio Jesús ni de sus primeros seguidores.¹⁵

Antes bien, lo contrario. A pesar de las protestas de Meyer, Ehrman, Pagels y demás autores citados por Krosney, el “Evangelio de Judas” es, palabra por palabra, una negación absoluta y categórica de lo que nos dicen los evangelios canónicos.¹⁶ El propio Krosney, resumiendo la enseñanza del texto, tira de la manta de forma bastante concluyente:

[El documento] fue creído firmemente por determinadas personas que contemplaban sinceramente a Jesús como el verdadero mesías, en razón del brillante ejemplo que sentó y de que podía conducir a la persona hacia el dios dentro de uno mismo... Jesús no es una figura atormentada que morirá agonizando en la cruz. Antes bien, se nos aparece como un enseñante amable y benévolo, además de tener sentido del humor.¹⁷

Nadie que comprenda los evangelios canónicos pensará que esto no es la anulación de toda la teología incluida en los mismos y su substitución por una teología totalmente diferente. Y nadie que comprenda el verdadero significado de la risa de Jesús en este nuevo texto supondrá que caracterizan a Jesús como una figura “amable y benévola”.¹⁸ Si lo que buscamos es benevolencia, la

15. Por contraste con Krosney, *ibid.*, p. 299.

16. Véase Krosney, *ibid.*, p. 280.

17. La cita procede de Krosney, *ibid.*, pp. 280, 286.

18. Sobre la risa de Jesús en el “Evangelio de Judas”, véase más arriba, segunda sección del capítulo 3.

encontraremos, no en el “Evangelio de Judas” sino en el Nuevo Testamento. Tal vez la figura en la cruz pueda parecer “atormetada”, pero la razón está clara: “El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí”.¹⁹

Entonces, ¿por qué Meyer, Ehrman y demás parecen tan ansiosos por explicar que el “Evangelio de Judas” es tan emocionante e importante ya no sólo para nuestra comprensión del cristianismo primitivo sino del de hoy en día? ¿Por qué sugieren que contiene revelaciones tan novedosas y trascendentales? La respuesta es que la enérgica propaganda que hacen de la obra forma parte de una historia más amplia que muchas personas de nuestro tiempo, particularmente en Norteamérica, están ansiosas de enseñar y de creer, aun a costa de decir lo que la mayoría de los historiadores considerarán un evidente despropósito. A esto lo llamo yo el nuevo mito de los orígenes del cristianismo.²⁰

* * *

Las principales directrices de este nuevo mito están claras –y Bart Ehrman destaca como uno de los eruditos más conocidos de entre sus defensores actuales.²¹ No disponemos aquí del espacio necesario para una exposición y un comentario a fondo, pero es

19. La cita procede de Gálatas 2,20.

20. Para más detalles sobre el nuevo mito de los orígenes del cristianismo, véase mi *Decoding Da Vinci* [Da Vinci descifrado], Cambridge, Grove, 2006.

21. En apoyo del nuevo mito, véase, e.g., B. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story behind Who Changed the Bible and Why* [Las citas erróneas de Jesús: la historia que hay detrás de quién cambió la Biblia y por qué], San Francisco (California), HarperSanFrancisco, 2005; *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* [Los cristianismos perdidos: las luchas en torno a la Sagrada Escritura y las fes que jamás conocimos], Nueva York, Oxford University Press, 2003; y otros escritos eruditos de divulgación. Al igual que sucede con varios mitos antiguos, estos mitos modernos adoptan diversas formas y ningún autor aislado debe tomarse como la personificación misma de la totalidad del movimiento.

crucial que comprendamos la configuración y el avance de este movimiento, y advirtamos por qué el ansia de difundirlo ha llevado a Ehrman y otros autores a mostrar semejante entusiasmo por el “Evangelio de Judas”.

Primero, según el nuevo mito Jesús no era como lo retratan los evangelios canónicos. No se veía a sí mismo como divino en ningún sentido. No tenía intención de morir por los pecados del mundo. Obviamente, no resucitó de entre los muertos. Antes bien, enseñó una sabiduría extraña y subversiva que dio origen a una tradición multiforme en la que florecieron muchos movimientos y se escribieron y editaron muchas versiones de su vida, de sus dichos y de la suerte que corrió.

Segundo, fueron muchísimas las distintas variantes dentro del cristianismo primitivo, que generaron un gran número de “evangelios” diferentes, la totalidad de los cuales corría más o menos libremente dentro de los primeros círculos cristianos. Fue únicamente a raíz del asentamiento de Constantino a comienzos del siglo IV cuando la Iglesia decidió dar prioridad a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, y descartar a todos los restantes. Y la razón de esta elección, como sugieren una y otra vez los defensores del nuevo mito, es que lo que a la Iglesia le interesaba desde un principio era el poder y el control político, de modo que estaba ansiosa por conceder prioridad a los textos que le permitieran acceder a ello –no menos que por hablar de un Jesucristo divino en lugar del Jesús humano que aparece en los otros evangelios.²²

22. Para la teoría de que la Iglesia buscaba el poder hablando de un Jesús divino, véase, e.g., Meyer en KMW, *ibíd.*, pp. 7 s., 27, 29, 118 (“en resumen, uno de los grupos rivales dentro del cristianismo logró aplastar a todos los demás”); Pagels, citada en Krosney, *ibíd.*, p. 191. La idea de que los evangelios canónicos presentan a un Jesús “divino” mientras que los textos gnósticos presentan a un Jesús “humano” es una de las sugerencias más extravagantes, y de hecho demostrablemente absurda, que aparecen en *El código Da Vinci* de Dan Brown.

Tercero, la enseñanza que con ello quedó descartada no trataba en modo alguno de la visión judía y la visión cristiana primitiva del advenimiento del Reino del Dios creador en la tierra como en el cielo. Trataba de la búsqueda del verdadero sentido dentro de uno mismo –y, más que del verdadero sentido, de la verdadera bondad e incluso de la verdadera divinidad. No tenía nada que ver con la necesidad de una expiación; los seres humanos, cuanto menos los especiales, no eran unos pecadores necesitados de perdón, sino chispas de luz que tenían que descubrir quiénes eran. No tenía absolutamente nada que ver con el ideal de la resurrección, y menos aún con la realidad de la misma. Ofrecía una modalidad diferente de religión, más semejante a una versión *light* del budismo...

...y más en consonancia con las esperanzas de los académicos liberales estadounidenses desde los años 60 en adelante, en especial aquellos que habían sido educados en versiones un tanto estrictas de la fe cristiana, ya fuera la católica tradicional o la protestante tradicional (y puede que fundamentalista). Krosney, tal vez ingenuamente, cita un pasaje notable del experto en clasicismo Roger Bagnall, que quienes conocen el terreno reconocerán como totalmente acertado:

Si pensamos en cuál era el estado de los estudios religiosos como disciplina académica durante los años 60 y 70 [se refiere a Norteamérica], reconoceremos que estaban poblados abundantemente de personas que venían de una formación teológica, a menudo de una profunda formación eclesial, y que mostraban una actitud sumamente conflictiva hacia dicha parte de su formación. [Esta es la forma académica de decir “y habían rechazado firmemente lo que habían venido enseñando en las catequesis”]. Los escritos de Nag Hammadi eran por supuesto heréticos en un senti-

do técnico, algo condenado por la ortodoxia de los Padres de la Iglesia. El erudito que no tuviera ningún interés personal por el cristianismo, probablemente no sentiría la necesidad de hacerle cabida a nada semejante, pero apenas se daba el caso. Si leemos a Elaine Pagels, podemos ver el resultado: los gnósticos aparecen validados como una dirección que el cristianismo podría haber tomado y que podría haberlo hecho más cálido y más flexible, mucho más atractivo que toda la fría ortodoxia.²³

Resulta estimulante oír la verdad dicha de esta forma –aunque también deprimente pensar en la visión de la “ortodoxia” que pudo hacerla parecer fría y opresiva por contraste con el dualismo radical y el odio al mundo que muestran los gnósticos. La referencia a Elaine Pagels, cuya obra ya hemos mencionado en diversos contextos, es indicativa: en su famoso libro *Los evangelios gnósticos* la autora traza constantes paralelismos entre algunas facetas de la antigua fe gnóstica y algunos aspectos reveladores de nuestra actual cultura de la autoayuda tales como (ciertas formas de) budismo, el existencialismo y el movimiento en favor de la psicoterapia.²⁴ Llegado el momento, Pagels vincula el gnosticismo con la filosofía de Feuerbach, el pensador alemán del siglo XIX, cuya sugerencia de que cuando hablamos de Dios en realidad estamos hablando de la humanidad fue importante para la teología existencialista de los años 30 y para las teorías revisionistas que se desarrollaron a raíz de la misma, abonando con ello el terreno en el que ha crecido y

23. La cita procede de Bagnall, citado en Krosney, *ibid.*, p. 196.

24. Para los paralelismos entre el gnosticismo y la cultura contemporánea, véase Pagels, *The Gnostic Gospels*, e.g., pp. 19, 27, 133, 140. [E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Los evangelios gnósticos), Nueva York, Random House, 1976]

florecido el nuevo mito.²⁵ Vale cualquier cosa, al parecer, con tal de que no sea ni judaísmo clásico ni cristianismo clásico.

Este movimiento norteamericano actual es un tanto selectivo en su preferencia por el gnosticismo, pero volveré sobre este punto en unos momentos. La cuestión es que la moda de defender los textos gnósticos, incluso los reconocidos como decididamente extravagantes, frente a las Escrituras canónicas, tiene muchísimo más que ver con las modas sociales y religiosas (o en realidad antirreligiosas) de Norteamérica que con la verdadera investigación histórica. Por supuesto, existen algunas cuestiones históricas importantes y serias que es preciso abordar. Pero el poder del mito—como desvela el bombardeo mediático que se desata cada vez que aparece otro fragmento de “evidencia” que podría ser “amañado” [*“spun”*] con objeto de favorecer el nuevo mito por contraste con la línea principal del cristianismo— es tal que dichas cuestiones se ven arrastradas por el avance de la corriente a creer lo que el mito exige que se crea.

En particular, pues, el nuevo mito pretende que creamos que si queremos una verdadera religión liberadora, la encontraremos en la visión gnóstica más que en la visión del cristiano clásico. Volvamos a las palabras de Marvin Meyer:

En el Evangelio de la Verdad [un conocido tratado gnóstico encontrado en Nag Hammadi] el fruto del conocimiento es un descubrimiento que genera alegría. Significa que la persona encuentra a dios dentro de sí misma, que las nieblas del error y del terror se han disipado, y que la pesadilla de la oscuridad se trueca en un eterno día celestial.²⁶

25. Sobre el gnosticismo y Feuerbach, véase Pagels, *ibíd.*, p. 132.

26. La cita procede de Meyer, citado en Krosney, *ibíd.*, p. 140.

Difícilmente se puede ver en esto una declaración desapasionada de un punto de vista del que sea deseable distanciarse. Y el punto de vista en cuestión es un punto de vista que, además de favorecer el nuevo mito de los orígenes del cristianismo, pertenece a una matriz cultural más amplia y todavía más poderosa: la de las Iglesias protestantes, especialmente las norteamericanas, a lo largo de los últimos 200 años. Este es tal vez el elemento más inquietante que sale a la luz al estudiar el “Evangelio de Judas” y reflexionar sobre por qué lo han “amañado” de la forma como lo han hecho.

* * * *

En el otoño de 1982 estaba enseñando en la Universidad McGill de Montreal (Canadá). Cierta día durante el almuerzo conocí a un erudito que estaba de paso y que me habló de su proyecto de investigación. Jamás volvimos a vernos, pero en el transcurso de los años siguientes, si bien mi investigación me llevó por otros derroteros diferentes de los suyos, a menudo me preguntaba qué habría sido de él. Finalmente, en fecha bastante reciente compré y leí su libro. ¡Ojalá lo hubiera hecho antes!

El erudito en cuestión es el ministro presbiteriano de New Brunswick (Canadá), Philip J. Lee. Su tesis, que ha sido objeto de algunas recensiones entusiastas por parte de teólogos y críticos culturales por igual, es que en los cristianos protestantes norteamericanos está profundamente arraigada cierta modalidad de gnosticismo, lo cual ha dado lugar a toda suerte de desgracias ya no únicamente dentro de la Iglesia sino del conjunto más amplio de la sociedad. Su libro, *Against the Protestant*

Gnostics, es un texto polémico que ve la luz, según estoy convenido, en un momento de lo más oportuno.²⁷

Lee califica la religión norteamericana típica de elitista: favorece el autoconocimiento individual por encima de la comunidad de los creyentes. Ha optado habitualmente por lo que él denomina “sincretismo selectivo” por contraste con la particularidad de las verdaderas tradiciones religiosas. Es escapista, en el sentido de retraerse del mundo de la política y de la sociedad; y narcisista, en el sentido de buscar su propia identidad y su propia realización. En su rechazo de la bondad de la creación, ha invitado a los norteamericanos a pensar en el mundo natural como un lugar a explotar sin más, abriendo la imaginación a la despreocupación ecológica y a la violencia gratuita –lo cual, como señala Lee en el prefacio a la edición de bolsillo, constituye uno de los rasgos cada vez más inquietantes de la vida pública estadounidense.

Este no es el lugar de entrar en el análisis detallado de la obra de Lee, ni de enzarzarse en el debate cultural más amplio al que mueve su libro. Me da al impresión de que exagera considerablemente la cuestión, como suele ser con frecuencia el caso de los polemistas que descubren nuevos ámbitos y hacen tambalearse los cimientos. Sus intentos de trazar una extensa genealogía del gnosticismo moderno, retro trayéndolo en tiempos remotos a ciertos elementos del calvinismo de los Padres Fundadores, me parece que

27. Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics* [Contra los protestantes gnósticos], Nueva York, Oxford University Press, 1987. La edición de bolsillo de 1993 contiene un nuevo prefacio que advierte de la similitud entre la crítica de Lee y la del comentarista cultural Harold Bloom, que hizo una reseña favorable sobre Lee; el libro de Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* [La religión estadounidense: el nacimiento de una nación postcristiana], Nueva York, Touchstone, 1992, constituye una mordaz declaración de una tesis similar.

a veces está traído por los pelos. Su obra precisa ser equilibrada y modificada por otras personas, y más por algunos trabajos más sutiles tales como el de Cyril O'Regan.²⁸ Pero esta breve mención permite situar dentro de su contexto más amplio al nuevo "mito" del que vengo hablando, así como al entusiasmo por (cuanto menos ciertos rasgos del) antiguo gnosticismo que este nuevo mito genera y contribuye a mantener.

En particular, el protestantismo occidental desde la Ilustración, y tal vez antes, ha fomentado la aparición de las teorías de la conspiración. A la Iglesia, el "sistema", o lo que sea, le ha interesado su propio poder y prestigio y en consecuencia ha hecho desaparecer la "verdadera realidad" respecto de sus orígenes históricos –y, con ello, la "verdadera religión" que se supone que Jesús enseñó y ejemplificó. Para algunos pensadores serios de los siglos XVIII y XIX, esta cuestión tenía un lado absolutamente positivo, moviendo a la Iglesia a salir de su autocomplacencia y forzándola a hacer cierta labor histórica seria. Pero en la forma degradada que estas teorías de la conspiración han venido adoptando en los últimos años, el instinto protestante de cuestionar las "certidumbres" previas se ha visto adulterado adicionalmente en dirección al instinto postmoderno de desconfiar de todo. Como dice Rowan Williams en el sermón ya citado anteriormente:

Nos sentimos instantáneamente fascinados por cualquier indicio de conspiraciones y de encubrimientos; hoy en día ha llegado a absorber nuestra imaginación hasta tal punto que nos parece de lo más natural darlo por sentado al abordar los textos antiguos, y en especial los textos bíblicos. Tratamos

28. C. O'Regan, *Gnostic Return in Modernity* [El retorno de los gnósticos en la modernidad], Albany (NY), State University of New York Press, 2001.

estos textos como si fueran comunicados de prensa poco convincentes procedentes de alguna fuente oficial, cuya intención no sería otra que velar la historia real; y que la historia real aguarda la llegada del investigador intrépido con el fin de desvelarla y darla a conocer al mundo expectante. Todo aquello que pueda dar la impresión de ser la versión oficial se convierte automáticamente en sospechosa. Alguien está tratando de impedir que descubramos lo que verdaderamente sucedió, porque lo que verdaderamente sucedió podría alterar o cuestionar el poder de la burocracia. Todo ello configura una buena trama, característicamente “moderna” –respecto de la resistencia a la autoridad, de sacar secretos a la luz, desvelar la corrupción y el engaño, y demás; nos trae a la memoria el Watergate y *Todos los hombres del Presidente*.²⁹

Así es. Pero esta incansable hermenéutica de la sospecha no deriva en ningún tipo de equilibrio, una vez abandonadas las teorías imperantes y las sugerencias y tendencias religiosas dominantes. Antes bien –y la puntualización de Lee es que ello representaría la totalidad de la tendencia subyacente dentro del protestantismo norteamericano– favorece firmemente ciertas formas de gnosticismo, particularmente la idea de que “descubrir quién soy yo verdaderamente” constituye el imperativo religioso principal, dado que “lo que verdaderamente soy” viene a ser de hecho una especie de ser divino. Lee cita acertadamente a Tom Wolfe señalando que, entre otros aspectos, la revolución sexual se ha venido justificando en unos términos casi religiosos: la chispa divina en el ápice del alma (que es, en definitiva, la forma como

29. Para la procedencia de la cita, véase más arriba, nota al pie n° 20 en el capítulo 5, p. 96.

el instinto sexual suele presentarse) debe alcanzar su madurez, a toda costa por lo que se refiere a romper los vínculos con el pasado y el futuro, la familia y los amigos.³⁰

Esta es la razón de que, dentro de la vida eclesial y de la teología que se ha adherido a esta novedosa y cuanto menos cuasi-gnóstica explicación de los orígenes cristianos y de la fe cristiana, la fuente primaria de “autoridad” sea la propia *experiencia*. Si el objeto de la búsqueda religiosa es descubrir la chispa divina dentro de uno mismo, el prestar atención a esta experiencia interior se impondrá –¡debe imponerse!– por encima de cualquier apelación a cualquier otra supuesta fuente de autoridad. De hecho, como vimos, parte de la finalidad del movimiento gnóstico consistía en independizarse de la autoridad externa a fin de seguir la propia estrella. Aun cuando ello pudiera conducir a la soledad –casi podríamos decir al solipsismo– era esencial seguir “la primacía de la experiencia inmediata”.³¹ Esto es lo que se encuentra en la raíz de algunos de los debates críticos en la Iglesia actual: cuando la gente habla de “apelar a la experiencia” o bien de la necesidad de “prestar atención a la experiencia”, algunos cuanto menos pretenden que estas frases se escuchen dentro del contexto de una concepción del mundo en donde la “experiencia” es, por definición, la autoridad última, dado que la propia experiencia interior constituye la clave para acceder a la naturaleza divina interior secreta, finalmente revelada. El día que estaba preparando la edición de este libro para su publicación, resultó que estaba en Toronto (Canadá)

30. Para Lee hablando de la revolución sexual, véase *ibid.*, pp. 197-205, citando especialmente a Tom Wolfe, “The Me Decade and the Third Great Awakening” [La década del yo y el tercer gran despertar], *Mauve Gloves and Madmen, Clutter and Vine* [Guantes malva y locos, caos y vino], Nueva York, Bantam Books, 1977, pp. 111-147. Véase también Lee, *ibid.*, p. 277, acerca de la “espiritualización de la sexualidad” en la sociedad contemporánea.

31. La cita procede de Pagels, *ibid.*, p. 149.

y en el exterior de una conocida iglesia del centro de la ciudad pude ver un aforismo de Carl Jung: “Quien mira hacia fuera, sueña; quien mira hacia dentro, despierta”. El moderno gnosticismo, en resumidas cuentas.

Pero, por supuesto, el atractivo actual del gnosticismo es selectivo. Algunos de los primeros gnósticos entendieron que su dualismo implicaba un compromiso con un ascetismo riguroso. Cortaron verdaderamente los lazos con el mundo del espacio, el tiempo y la materia. Renunciaron verdaderamente a todos los placeres sensuales y a todas las expectativas terrenales. No es mucha –¿cómo se podría decir lo siguiente sin parecer cínico?– la evidencia de que el gnosticismo norteamericano contemporáneo esté tomando este rumbo. Antes bien, se esfuerza por conservar lo mejor de ambos mundos. Primero, la “búsqueda de lo divino” que resulta ser la búsqueda del autodescubrimiento, lo que conduce a la difusión de un existencialismo religioso en el que “descubrir quién soy” como principal obligación conduce a la obligación secundaria de “ser fiel a lo que soy” [ser veraz en relación con lo que soy] –aun cuando ello pueda implicar ser falso en relación con todo lo demás. Segundo, la incansable y culturalmente obligada “búsqueda de la felicidad” en relación con el tipo de bienestar material y emocional que habría horrorizado al ala dura del antiguo gnosticismo. Una combinación perfecta.

La mayoría de las personas, por supuesto, no lo ven así. Para unos, la retórica implícita de la primera agenda, más “espiritual”, puede fundirse en realidad implícitamente con la segunda, más “material”. Para otros, el imperativo gnóstico puede sumarse fácilmente a la insistencia de la Ilustración en la separación absoluta entre la Iglesia y el Estado, la religión y la política. Vivimos en un mundo “superior” en nuestra vida religiosa, y a continuación

nos ocupamos de nuestra vida “inferior” de ganar dinero, perseguir la felicidad y demás, sin la menor sensación de incongruencia. De hecho, el gnosticismo insistía, como ya vimos, precisamente en esta misma separación entre religión y realidad terrenal [vida real] que la Ilustración aceptó indudablemente por otras razones totalmente diferentes, pero con una fascinante y sólida convergencia de impulsos culturales.

Otro notable elemento adicional sale a relucir llegados a este punto. El dualismo radical inherente al “Evangelio de Judas” tiene muchísimo en común con el dualismo igualmente radical inherente al fundamentalismo dispensacionalista tan popular en muchos lugares de Norteamérica y que ahora conoce su más célebre expresión en las novelas del ciclo *Left Behind* [“atrás quedaron”, en el sentido de distanciarse, abandonar y olvidar].³² El principal objetivo en ambos casos, en definitiva, es huir de este malvado mundo y partir en dirección a un mundo diferente, léase el “cielo”, en lugar de (en la línea neotestamentaria) buscar el advenimiento del Reino de Dios en la tierra como en el cielo. Dudo de que Ehrman y Meyer acogieran con simpatía la sugerencia de que son primos segundos del fundamentalismo dualista que este movimiento representa, pero la evidencia no deja ningún lugar a dudas. “Este mundo no es mi hogar; únicamente estoy de paso”. Esto cantan los fundamentalistas; pero los gnósticos estarían de acuerdo.

Aplicado en términos de derechas, este neognosticismo selectivo puede justificarlo todo, desde el llamado “evangelio de la prosperidad” (si soy un cristiano fiel, Dios me hará rico; al fin y al

32. Las novelas del ciclo *Left Behind* son obra de Tim F. LaHaye y Jerry B. Jenkins. La serie de doce títulos, publicados por Tyndale House Publishers, se inició en 1996 con *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* [Atrás quedaron: Una novela sobre los últimos días de la tierra].

cabo, pertenezco a su elite) a la idea de que los norteamericanos tienen el “destino manifiesto” de arreglar al resto del mundo. La cuestión es la siguiente: si somos los “iluminados”, que dejamos atrás las constricciones propias de la superstición y la ignorancia de antaño, entonces ya no sólo tenemos la oportunidad sino de hecho el deber de comportarnos como le corresponde a la elite del mundo, incluido, en caso necesario, infligir a otras personas el adecuado castigo por su pertinaz ceguera, por no ver lo que nosotros vemos.³³ ¿Quién puede negar que existe cuanto menos un elemento de esto en algunas de las actitudes adoptadas por algunos dirigentes europeos a lo largo de los últimos 200 años y, más recientemente, por algunos dirigentes norteamericanos?

Aplicado en términos de izquierdas, el neognosticismo selectivo puede justificarlo todo, desde el sincretismo descarado de fachada religiosa a la total desconsideración respecto de las normas morales sexuales clásicas. A fin de cuentas (con respecto a lo primero), si Jesús no es más que la figura que nos revela la divinidad que yace dentro de nosotros mismos, en tal caso también puede haber otros reveladores; y si la finalidad del cristianismo no es tanto la obra de salvación en virtud de la cual el Creador del mundo envía a su Hijo a morir y resucitar para redimir al mundo, sino la revelación de la divinidad que ya está presente dentro de nosotros (bueno, de algunos de nosotros cuanto menos), en tal caso nos hemos distanciado de lo que la mayoría de los cristianos desde el siglo I en adelante han venido creyendo firmemente, para acercarnos muchísimo más a lo que han venido creyendo cualesquiera otros tipos de movimientos religiosos.

33. Sobre el neognosticismo de derechas, véase especialmente Lee, *ibid.*, pp. 168-172, 244 s., 268.

Y, con respecto a lo segundo, si mi “experiencia” más íntima constituye la prueba última de la validez religiosa o espiritual, y mi “identidad” más íntima es el fin último de mi búsqueda religiosa o espiritual, entonces el descubrir mi propia identidad sexual, y proceder a darle plena expresión, tiene precedencia sobre los códigos morales restrictivos y meramente externos entresacados de los textos antiguos, los cuales, al fin y al cabo, puede que tengan menos validez de lo que solíamos creer.³⁴ ¿Quién puede negar que existen elementos de estos impulsos en gran parte del discurso contemporáneo, tanto dentro como fuera de las distintas Iglesias?

Por debajo de derechas y de izquierdas subyace la misma creencia religiosa, mucho más en consonancia con el antiguo gnosticismo que con el cristianismo clásico: lo importante no es el mundo exterior, el conjunto más amplio de la comunidad, ni tan siquiera el ser humano físico exterior, sino la supuesta chispa de verdadera “identidad” que se encuentra dentro del individuo. A nivel corporativo, no podemos por menos de advertir la forma en que el argumento refleja la narrativa clásica de la liberación norteamericana (y soy plenamente consciente de la ironía que supone que sea yo, un obispo inglés, quien haga esta puntualización): a finales del siglo XVIII, precisamente cuando la “Ilustración” estaba en su cenit, los nacientes Estados Unidos declararon que estaban descubriendo su propia identidad y que no pensaban danzar al son de la música que tocara el rey Jorge III ni... ¡los obispos que el rey enviaba a las colonias! Puede perfectamente que esto fuera una buena política y habilidad de estadista. No apruebo de ningún modo las extravagancias que maquinaron mis

34. Véase nuevamente Lee, *ibíd.*, p. 277, hablando de la “espiritualización de la sexualidad”.

antepasados. Pero difícilmente puede constituir una base narrativa fidedigna sobre la que edificar una cosmovisión religiosa o espiritual.

Y, a nivel individual, no es de extrañar que Herbert Krosney resuma la enseñanza del “Evangelio de Judas”, y su relevancia para el mundo actual, en unos términos que ya cité, pero que admiten la reiteración dado que encajan como un guante en la tesis de Lee:

La idea de seguir nuestra propia estrella tiene tanta relevancia en nuestros días como en aquel entonces. En lugar de desechar al traidor, tal vez debiéramos buscar más profundamente la bondad dentro de nosotros mismos.³⁵

La cuestión que continúa pendiente, sin embargo, es: ¿qué credibilidad le concedemos a todo esto? ¿Acaso ha traicionado el “Evangelio de Judas” el secreto del gnosticismo moderno? ¿Pudiera ser que la publicación de esta declaración tan explícita del gnosticismo del siglo II marque el punto en el que el movimiento representado por Meyer, Ehrman, Pagels y demás se haya extralimitado, haya llevado las cosas demasiado lejos?

35. La cita procede de Krosney, *ibíd.*, p. 300.

7

El reto de “Judas” en el momento actual

En este último capítulo quiero sugerir, como acabo de señalar, que el “Evangelio de Judas” podría de hecho representar el punto en que el lector corriente, acostumbrado desde largo a alimentarse con una dieta a base de teorías de la conspiración, “evangelios secretos”, “fuentes perdidas” y multitud de cosas similares, pudiera cuanto menos despertarse, frotarse los ojos y declarar que si de *eso es* de lo que se trata –refiriéndose con “eso” a lo que aparece en “Judas”– en tal caso se trata evidentemente de un error y tal vez el cristianismo clásico tenga algo de cierto al fin y al cabo. Independientemente de lo que podamos pensar acerca del Judas Iscariote histórico y de su “traición” a Jesucristo, tal vez este “Evangelio de Judas” haya traicionado finalmente el secreto que los entusiastas del gnosticismo han venido guardando bajo capa en sus esfuerzos por persuadirnos de que en definitiva los textos de Nag Hammadi y demás documentos similares eran superiores en calidad religiosa, así como en datación, a los evangelios canónicos. Al analizar el “Evangelio de Judas”, vemos que con la iglesia hemos topado.

A pesar del hecho de que Meyer, Ehrman y demás hacen todo lo que está en sus manos por persuadirnos de que la cosmovisión que representa “Judas” tiene mucho que decir a su favor, tengo la

sensación de que en algunos aspectos saben que no acaba de colar. Ya no se trata simplemente de que tengan que disculparse, como ya vimos anteriormente, por la extraordinariamente enredosa y abstrusa cosmología gnóstica. No: es que la visión del mundo del “Evangelio de Judas” es tan oscura, tan inflexible, tan absolutamente dualista que deben saber que es muy improbable que el lector corriente, y más en la complacidamente opulenta Norteamérica, se lo tome en serio. Lo único en lo que cabe tener esperanzas es, por lo visto, en la muerte corporal: ¿realmente es probable que esto suponga un mensaje que pueda atraer ni tan siquiera a las personas con una inclinación gnóstica en el mundo de hoy en día? O, si lo es (no podemos por menos de recordar los suicidios de la Puerta del Cielo y demás fenómenos similares), ¿es esto lo que los defensores entusiastas del “Evangelio de Judas” pretenden fomentar?

Más concretamente, no podemos dejar de advertir que, al igual que “Judas” sostiene que el mundo del espacio, el tiempo y la materia es un lugar oscuro y maligno, tampoco existe ninguna promesa de que jamás vaya a ser de otra forma. Además de la creación, Israel, la expiación y la resurrección, otra de las doctrinas judías y cristianas que “Judas” deja fuera de la ecuación, porque no tendría el menor sentido dentro de su cosmovisión, es la del Juicio [Final]. Por si acaso alguien reacciona al oír la palabra “juicio” diciendo: “¡Ajá! De todo eso hablaba la educación que recibí –del fuego del infierno y la condenación; pero afortunadamente lo he dejado de lado”, debemos recordar que dentro de la tradición bíblica el Juicio es decididamente una *buena* nueva, y no mala. Significa que el Creador ha prometido enmendar el mundo al final, arreglarlo, tamizarlo, enderezarlo y sanar sus antiguas heridas y males. Es, en particular, una buena nueva para los pobres y los oprimidos. Vendrá el Reino de Dios, y se hará Su voluntad, en la

tierra como en el cielo; de hecho, al final cielo y tierra se unirán. Esta es la promesa del Nuevo Testamento, que se nutre de la firme base de antiguas raíces judías, a las que vemos adoptar un nuevo centro en virtud de la figura de Jesús y de su muerte y resurrección.¹

Y nada de esto le espera a “Judas”. El “Jesús” de este nuevo “Evangelio” se ríe de la gente que piensa de esta forma y adora a esta clase de dios. Este “Jesús” ofrece un mensaje diferente: el mundo que tenemos ante nuestros ojos es un engaño y una ilusión, y no debemos preocuparnos por él. Los que viven con arreglo a “Judas” y demás textos similares pueden evitar chocar con los principados y los poderes de este mundo, en el cual los cristianos de los siglos II y III –cuando el gnosticismo se encontraba en su cenit en medio de la penumbra de la antigua comunidad cristiana– estaban siendo perseguidos esporádicamente con ferocidad. Puede que existan razones culturales en el mundo actual que expliquen que tantas personas se sienta alienadas dentro del seno de nuestra sociedad contemporánea y en razón de ello se sienten atraídas de forma natural por el gnosticismo, análogamente a quienes lo difundieron por primera vez. Pero, si bien el hecho de que a algunas personas el mundo les parezca un lugar tan amenazante y tan lóbrego que sientan una inclinación natural por el dualismo radical, podría contribuir a explicar el aumento de la tasa de suicidios en muchos lugares del mundo occidental, difícilmente puede ser un argumento que permita declarar que hay que animarlas a regodearse en su situación, cuanto menos a imaginarse que esto es lo que Jesucristo vino a enseñar.

Así pues, ¿qué hay realmente detrás del “nuevo mito de los orígenes del cristianismo” y del fenómeno más general de la amplia

1. Véase, e.g., Efesios 1,10; Apocalipsis 21-22.

tendencia gnostizante dentro del protestantismo norteamericano y, más específicamente, de la propuesta tentativa de adoptar el gnosticismo como la alternativa adecuada al cristianismo clásico? Muchas cosas, sin duda, pero una de ellas es la siguiente. Una vez que hemos excluido la “religión” del mundo real, no existe ningún imperativo que nos mueva a *hacer* nada en relación con él. Prescindamos del concepto del mundo como la buena creación del buen Dios y de la creencia de que este Dios tiene la intención de arreglar el mundo llegado el final, y amputaremos la fuerza del imperativo de anticipar dicha justicia última en base a luchar por ella, por anticipado, en el aquí y ahora, en el presente. Lo único que nos queda (junto con la necesidad de huir en base a “descubrir quiénes somos verdaderamente”) es el deseo, de cuando en cuando, de imponer nuestra voluntad al mundo, llamándole a dicha imposición “justicia” sin lugar a dudas, como hacen todos los imperios (y los movimientos protestantes), pero privando a esta palabra de cualquier correlato objetivo.

Por supuesto, quienes defienden el moderno neognosticismo de izquierdas dirán que se oponen implacablemente entre otras cosas a la modalidad de “cristianismo clásico” representada por la actual derecha norteamericana, incluidos los responsables de la actual política exterior estadounidense. Pero ahí está el problema. La derecha religiosa norteamericana, si bien ha puesto ciertamente el dedo en algunos elementos del cristianismo clásico, también ha hecho grandes concesiones en una línea muy similar a lo que podríamos llamar la izquierda religiosa norteamericana. De hecho, la modalidad de cristianismo que se ha vuelto tan popular durante los dos últimos siglos a ambos lados del Atlántico ha ido mermando de forma regular su adhesión a los grandes temas neotestamentarios y del cristianismo primitivo tales como la resurrección, para adherirse ya no únicamente a un individualismo en el

que lo más importante en realidad es “mi” alma, el estado del alma y su salvación, sino también a una esperanza futura preocupantemente similar a la del gnosticismo. “Ir al cielo cuando nos muramos” –o, de hecho, escapar de la muerte para, en lugar de morir, ir al cielo a través de un “arrobamiento”– es lo que está en juego para millones de estos cristianos. Y cuando le decimos a la gente, como yo mismo suelo hacer a menudo, que al Nuevo Testamento no le interesa demasiado lo de “ir al cielo”, sino que le interesa mucho más una nueva vida corporal en un futuro más adelante, y la anticipación de esta futura vida corporal a través de la santidad y de la justicia en el presente, nos miran con extrañeza como si estuviéramos pretendiendo inculcarles una nueva herejía. El cristianismo occidental postilustrado de corte “conservador” y el cristiano occidental postilustrado de corte “liberal” se parecen cada vez más simplemente al ala derecha y el ala izquierda del mismo movimiento en esencia obstinadamente equivocado.²

Este es un tema a desarrollar en otra ocasión. Lo planteo aquí tan sólo para indicar el contexto más amplio en el que habría que incluir los debates acerca de documentos tales como el “Evangelio de Judas”. Pero podemos apuntar, como algo de particular interés, la respuesta que podría y tal vez debería darse a las acusaciones que el “nuevo mito” lanza de forma regular contra el cristianismo ortodoxo. El “nuevo mito” acusa habitualmente al cristianismo ortodoxo de haber cedido a la cultura circundante, de haber elaborado una teología que legitima la opresión, que no ofende a nadie, y que en realidad es un juego de poder disfrazado. Pero esto empieza a parecerse sospechosamente cada vez más a

2. Sobre las raíces de esta situación, véase Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics* [Contra los protestantes gnósticos], Nueva York, Oxford University Press, 1987, cap. 6.

un caso de lo que los psicoanalistas denominan “proyección”. Si alguien ha cedido despreocupadamente al *statu quo* político de los últimos 200 años es precisamente el protestantismo occidental postilustrado, y más por el hecho de convenir en que la religión debe considerarse una cuestión de interés privado exclusivamente, y dejar que el resto de la vida –el foro público con todo lo que ello implica– se las arregle por sí solo. Como vimos, los cristianos clásicos de los siglos II y III fueron de hecho perseguidos, mientras que sus contemporáneos gnósticos, por lo general, no lo fueron. Pero los modernos protestantes occidentales tampoco son perseguidos. ¿Por qué habrían de serlo? No son ningún peligro para nadie que tenga poder. Su Jesucristo es un escapista, no el Señor del mundo. No suponen un mayor problema para los imperios del mundo actual de lo que supusieron los gnósticos para el César. Y mi puntualización de fondo es que todo esto se desprende tan claramente de la lectura de “Judas” que debería hacer que nos parásemos a reflexionar. ¿Es realmente de esto de lo que trata la verdadera fe cristiana?

El “Evangelio de Judas”, de hecho, y los escritos de quienes de forma tan entusiasta lo recomiendan, tendrían que hacernos reconocer la realidad de algunas difíciles e importantes cuestiones. ¿Acaso expone “Judas” el sinsentido de todo? ¿No es evidente que si aceptamos el “nuevo mito” y su versión del neognosticismo, en el fondo estamos diciendo algo sobre el significado de la palabra “dios” que debería darnos que pensar? ¿Ha traicionado el “Evangelio de Judas” el oscuro secreto del gnosticismo antiguo y moderno, que sostiene la creencia de que el dios que creó este mundo es una deidad inferior necia y malvada empeñada en amargarnos la vida? ¿Y cuántas personas enfrentadas cara a cara con este dios, por un lado, y con el Padre de Jesucristo, por otro –siendo este último, por definición, el Dios que creó el mundo por puro amor

entregado y que lo ha redimido por este mismo puro amor entregado, el Dios que revela su gloria cargando sobre sus hombros con el peso de los males del mundo en la persona de su Hijo sufriente, el Dios que desvela sus futuros planes para el orden creado resucitando a este Hijo de entre los muertos como principio de su nueva creación— cuántas personas se atreverían a afirmar seriamente que no les cae demasiado bien este Dios cristiano y que prefieren al dios gnóstico en su lugar? Si la gente leyera y reflexionara de verdad sobre el “Evangelio de Judas”, ¿acaso no podemos predecir que serán bastantes las personas que llegarán a la conclusión de que, en definitiva, no están a favor del gnosticismo?

Por supuesto, el gnosticismo antiguo y moderno tiende un anzuelo con su conveniente cebo. Aceptemos sus propuestas, y encontraremos la “divinidad” dentro de nosotros mismos. Nuestros sentimientos y deseos más profundos pueden verse legitimados porque, en definitiva, si miramos en profundidad dentro de nuestro ser más íntimo, lo que vislumbramos es la chispa autenticadora de lo divino. Al fin y al cabo, no necesitamos que nos salven—salvo del mundo perverso que nos rodea, y más del maligno mundo que ha pretendido atrápanos en su propia forma, de convertirnos en otro simple patito más y burlarse de nuestra fealdad, cuando sabíamos desde un principio que en realidad éramos unos cisnes. A diferencia del reto de Jesucristo, este mensaje no nos dice que nos neguemos a nosotros mismos y tomemos nuestra cruz, sino que nos descubramos a nosotros mismos y sigamos nuestra estrella. En ello reside su gran atractivo. A diferencia de las promesas de Jesucristo, sin embargo, este mensaje no nos ofrece un mundo renovado y lleno de la justicia y la alegría del Dios que lo creó, sino un mundo rechazado y despreciado por quienes han encontrado la forma de huir de él.

El cristianismo clásico, en resumen, contiene mucha más vida y más promesas de lo que jamás se han podido imaginar quienes proponen el nuevo mito, ni quienes presentan los textos gnósticos recientemente descubiertos como la panacea de todos nuestros males. Es una vergüenza que las Iglesias se hayan puesto tales mordazas, que con tanta frecuencia se hayan cegado ellas mismas a las plenas dimensiones del evangelio que profesan, al evangelio del propio Jesús. En este evangelio, por contraste con el de “Judas”, descubrimos un mensaje judío dirigido al mundo entero: un mensaje sobre un Dios creador que tanto amó al mundo que llamó al pueblo judío a ser el portado de su salvación, y en la plenitud de los tiempos envió al Mesías judío a cumplir este propósito de salvación; un mensaje acerca de este Mesías inaugurando el reinado soberano, sabio y sanador de este Dios creador, a través de sus actos y de sus enseñanzas y, de forma suprema y decisiva, a través de su muerte y su resurrección; un mensaje sobre la futura completud de la nueva creación que comenzó con los hechos concernientes a Jesús, completud garantizada por aquellos acontecimientos y que ha de ser puesta en obra por el poder del Espíritu dador de vida de este mismo Dios creador; un mensaje que llama a los seres humanos de toda condición, no tanto a descubrir una chispa de divinidad en el propio interior, cuanto a responder con gratitud y con fe obediente a la firme Palabra que anuncia Jesús como verdadero Señor del mundo, y a descubrir a través de su seguimiento y de la pertenencia a su familia sacramentalmente constituida, una nueva dimensión de vida en el mundo, en lugar de una invitación a huir del mundo; un mensaje que compele a los seguidores de Jesús, vigorizados por el poder de su Espíritu, a salir al mundo e impulsar la nueva creación, confiados en que, del mismo modo que dicha labor ya se inició con la resurrección de Jesucristo y se verá completada cuando cielo y tierra se unan al

final, así también los signos de dicha completud pueden ciertamente ver la luz a través de la transformación de las vidas y de las sociedades en el presente.

Este es el evangelio real. Y ello tiene que ver con el Jesucristo real, con el mundo real y, por encima de todo, con el Dios real. Como dicen los anuncios, desconfiemos de las imitaciones.

Director: Manuel Guerrero

1. *Leer la vida. Cosas de niños, ancianos y presos*, (2ª ed.) Ramón Buxarrais.
2. *La feminidad en una nueva edad de la humanidad*, Monique Hebrard.
3. *Callejón con salida. Perspectivas de la juventud actual*, Rafael Redondo.
4. *Cartas a Valerio y otros escritos*,
(Edición revisada y aumentada). Ramón Buxarrais.
5. *El círculo de la creación. Los animales a la luz de la Biblia*, John Eaton.
6. *Mirando al futuro con ojos de mujer*, Nekane Lauzirika.
7. *Taedium feminae*, Rosa de Diego y Lydia Vázquez.
8. *Bolitas de Anís. Reflexiones de una maestra*, Isabel Agüera Espejo-Saavedra.
9. *Delirio póstumo de un Papa y otros relatos de clerecía*, Carlos Muñoz Romero.
10. *Memorias de una maestra*, Isabel Agüera Espejo-Saavedra.
11. *La Congregación de "Los Luises" de Madrid. Apuntes para la historia de una Congregación Mariana Universitaria de Madrid*, Carlos López Pego, s.j.
12. *El Evangelio del Centurión. Un apócrifo*, Federico Blanco Jover
13. *De lo humano y lo divino, del personaje a la persona. Nuevas entrevistas con Dios al fondo*, Luis Esteban Larra Lomas
14. *La mirada del maniquí*, Blanca Sarasua
15. *Nulidades matrimoniales*, Rosa Corazón
16. *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*,
Joaquim Gomis (Ed.)
17. *Volver a la vida. Prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo*, Joaquim Gomis (Ed.)
18. *En busca de la autoestima perdida*, Aquilino Polaino-Lorente
19. *Convertir la mente en nuestra aliada*, Sákyong Mípham Rímpoche
20. *Otro gallo le cantara. Refranes, dichos y expresiones de origen bíblico*, Nuria Calduch-Benages
21. *La radicalidad del Zen*, Rafael Redondo Barba
22. *Europa a través de sus ideas*, Sonia Reverter Bañón
23. *Palabras para hablar con Dios. Los salmos*, Jaime Garralda
24. *El disfraz de carnaval*, José M. Castillo
25. *Desde el silencio*, José Fernández Moratiel
26. *Ética de la sexualidad. Diálogos para educar en el amor*, Enrique Bonete (Ed.)
27. *Aromas del zen*, Rafa Redondo Barba
28. *La Iglesia y los derechos humanos*, José M. Castillo
29. *María Magdalena. Siglo I al XXI. De pecadora arrepentida a esposa de Jesús. Historia de la recepción de una figura bíblica*, Régis Burnet
30. *La alcoba del silencio*, José Fernández Moratiel –Escuela del Silencio (Ed.)–
31. *Judas y el Evangelio de Jesús. El Judas de la fe y el Iscariote de la historia*, Tom Wright

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 8 de febrero de 2008

ISBN: 978-84-330-2213-4



El "Evangelio de Judas" se descubrió en los 70 del pasado siglo y ha tardado cerca de 30 años en llegar al dominio público y al análisis crítico. El renombrado erudito bíblico y obispo de Durham (Inglaterra) Tom Wright, dirige su atención hacia este fascinante manuscrito. Wright se pregunta qué nos dice el texto acerca del antiguo gnosticismo y del moderno entusiasmo por retomar el contacto con este movimiento. ¿Se puede afirmar que este excepcional documento ha desvelado, con una claridad no exenta de la máxima crudeza, aquello en lo que creían los gnósticos? ¿Y por qué razón algunos de los más grandes autores dentro del ámbito de los primeros cristianos rechazaron con pasión el mensaje alternativo que aducían estas personas?

Sin dejar de reconocer que se trata de un hallazgo arqueológico del máximo interés, Tom Wright sostiene que el "Evangelio de Judas" no nos dice nada del Jesucristo real ni del Judas real. Por el contrario, el entusiasmo con el que algunos lo han acogido habla más bien de la infructuosa "búsqueda de un Jesús alternativo" y demás supuestos sensacionalistas como los analizados en "El código Da Vinci" de Dan Brown.

El estudio de este antiguo escrito ha convencido a Wright de que el texto deja al descubierto, de una forma más llamativa de lo que jamás se haya conocido antes, la quiebra definitiva de la visión del mundo que pretende poner de relieve. El "Evangelio de Judas" también revela, por contraste, la irresistible y atractiva naturaleza de la verdadera fe cristiana tal como se desprende del Nuevo Testamento: la fe por la que padecieron y murieron quienes se opusieron a los gnósticos del siglo II de nuestra era cristiana.



DESCLÉE DE BROUWER