

# Hipótesis sobre el *Evangelio de Judas* (II): ¿una *reductio ad absurdum* de la soteriología de la Gran Iglesia?

---

Fernando Bermejo Rubio

MASTER DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

**RESUMEN** La existencia de dos interpretaciones muy diferentes del *Evangelio de Judas*, así como el reconocimiento creciente de la ambigüedad del texto, invitan a considerar la hipótesis de que esa ambigüedad sea un rasgo intencional. El presente artículo sistematiza los elementos de ambigüedad en el nuevo evangelio y enumera los elementos en que existe consenso entre los estudiosos con el objeto de proponer una nueva hipótesis interpretativa: el autor del texto habría elegido la figura de Judas Iscariote y las aporías que la caracterizan en la tradición de la Gran Iglesia para poner de manifiesto el carácter insostenible de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. En este sentido, el texto constituiría una reducción al absurdo de la soteriología proto-ortodoxa (y quizás también de otras posiciones gnósticas), sirviéndose de la figura de Judas.

**PALABRAS CLAVE** ambigüedad, intencionalidad, consenso, soteriología, sacrificio, muerte de Jesús, reducción al absurdo.

**SUMMARY** *The fact that two very different interpretations of the Gospel of Judas have been advanced so far, and the increasing recognition of the ambiguous nature of this text have led us to consider the possibility that this ambiguity answers a deliberate purpose. The present article sets forth the ambiguous data in the new gospel, enumerates the textual elements on which there is agreement among scholars, and envisages a new interpretative hypothesis: the author would have chosen the figure of Judas Iscariot—characterized by several aporiae in the Christian mainstream—in order to unveil the untenable nature of the sacrificial interpretation of Jesus' death. In this sense, the text would perform a reductio ad absurdum of the proto-orthodox soteriology (and perhaps of other Gnostic trends) precisely through the use of Judas.*

**KEY WORDS** *ambiguity, purpose, agreement, soteriology, sacrifice, Jesus' death, reductio ad absurdum.*

Para Claire Clivaz y Madeleine Scopello, en testimonio de amistad  
“Judas ist neben Jesus selbst in gewissem Sinn die wichtigste Figur des Neuen Testaments”  
(Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*)

En la primera parte del presente trabajo señalé la existencia de dos interpretaciones del *Evangelio de Judas* (en adelante: *EJ*) profundamente divergentes entre sí, exponiendo los principales argumentos esgrimidos a favor de cada una de ellas<sup>1</sup>. El hecho de que cada una de esas interpretaciones se apoye en un considerable conjunto de argumentos resulta llamativo, y no lo es menos el hecho de que la fuerza de al menos algunos de los argumentos de cada interpretación parezca pervivir tras la confrontación con las objeciones provenientes de la visión alternativa. En estas circunstancias, planteaba entonces la posibilidad de que ninguna de las interpretaciones ofrecidas hasta el momento fuera enteramente correcta, y la de que acaso fuera pensable una suerte de *tertium quid* que permitiera resolver la aparente irreductibilidad de tales interpretaciones<sup>2</sup>.

A diferencia, no obstante, de ciertas tesis apresuradas presentadas como la última palabra sobre el *EJ*, hemos tenido ocasión de señalar las dificultades inherentes a la comprensión de esta obra, lo cual nos induce a efectuar una aproximación caracterizada por la cautela y a considerar cualquier eventual nueva lectura como una hipótesis tentativa.

Aun con este *caveat*, dado el estado preliminar de la investigación creemos conveniente avanzar una nueva hipótesis interpretativa, tanto más cuanto que ésta podría quizás explicar no sólo algunos enigmas del texto, sino también, hasta cierto punto, el alcance de las muy profundas divergencias hermenéuticas habidas hasta el momento, y, por tanto, acaso contribuir a lograr

---

1 F. BERMEJO, "Hipótesis sobre el *Evangelio de Judas* (I): Los problemas hermenéuticos de un nuevo apócrifo": *EstB* 67 (2009) 471-504.

2 En las siguientes páginas desarrollo ampliamente algunas ideas pergeñadas *in nuce* en la sección conclusiva de mi contribución "Laughing at Judas. Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel", en: A. D. DECONICK (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the First International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008* (Leiden 2009) 153-180. Agradezco cordialmente a Matteo Grosso, Ramiro Moar, Josep Montserrat, Louis Painchaud y Antonio Piñero sus observaciones críticas a una primera versión del presente artículo. Las ideas aquí contenidas fueron asimismo discutidas en un coloquio celebrado en la *Facultad de Teología de Lausanne* el 13 de mayo de 2009, con ocasión de mi conferencia "À la recherche d'un consensus sur la signification de l'Évangile de Judas"; agradezco al *Institut Romand de Sciences Bibliques* su amable invitación, y en particular a Claire Clivaz, Jean-Daniel Kaestli y Enrico Norelli sus comentarios. Por supuesto, el contenido final del artículo es responsabilidad exclusiva del autor.

la emergencia de un consenso académico sobre el sentido y el propósito del nuevo apócrifo. Tal es la intención del presente trabajo.

Resulta elocuente el hecho de que, tras las lecturas demasiado unilaterales de un primer momento, actualmente se detecte una tendencia creciente a reconocer la ambigüedad de los contenidos del *EJ*, y ello tanto por parte de los autores proclives a ver en Judas un paradigma de gnóstico, como por quienes se decantan por lo contrario<sup>3</sup>. Esta ambigüedad crea desazón en el lector y convierte al texto en una *crux interpretum* cuyo carácter peculiar es implícita o explícitamente admitido<sup>4</sup>. Esto parecería obligar a mantener todo juicio en suspenso. Ahora bien, una cuestión que apenas ha sido planteada –menos aún, abordada en profundidad– es la de si esa ambigüedad podría haber sido conscientemente buscada por el autor del *EJ*.

## I. ELEMENTOS DE AMBIGÜEDAD TEXTUAL

Plantear que la ambigüedad pueda constituir una característica intencional del texto tiene tanto más sentido cuanto más fácil resulte detectar su presencia. Vale la pena, por tanto, intentar detallar en qué medida la ambivalencia caracteriza a la obra, dado que nuestra hipótesis partirá precisamente de este rasgo como de un hecho del que es menester dar cuenta. La presente

---

3 “There is ambiguity around Judas in this work [...] There are certainly a number of confusing ambiguities in this Gospel”: S. GATHERCOLE, *The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity* (Oxford 2007) 113; “The message of the Gospel of Judas would seem to be ambiguous”: S. EMMEL, “The Presuppositions and the Purpose of the *Gospel of Judas*”, en: M. SCOPELLO (ed.), *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas (Paris, Sorbonne, October 27th-28th 2006)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 62; Leiden 2008) 33-39, esp. 39; “Much of the argument about how to interpret Judas’ motivation for the sacrifice of the man who wears Jesus can only be decided after considering the development of the character of Judas within the entire text, and the text is not without ambiguity”: M. FRANZMANN, “Judas as an Abraham Figure in the Gospel of Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 113-121, esp. 116. Nótese las elocuentes vacilaciones sobre la figura de Judas: “Elle devient plus ou moins positive” (S. MIMOUNI, “La figure de Judas et les origines du christianisme: entre tradition et histoire. Quelques remarques et réflexions”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 135-143, 135).

4 “The Gospel of Judas is clearly a very unusual document [...] a very peculiar kind of text indeed” (E. THOMASSEN, “Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 157-170, 168-169).

sección está dedicada, por tanto, a exponer algunos ejemplos en que se refleja esta ambigüedad textual.

1) La ambigüedad podría estar ya implícita en la primera línea de la obra, que comienza hablando de “el discurso secreto de la apófasis mediante el que Jesús habló con Judas Iscariote”<sup>5</sup>. El término ἀπόφασις suele ser vertido como “declaración”<sup>6</sup>, “explicación” o “revelación”<sup>7</sup>, a menudo con referencia al título *Apóphasis megalē*, un escrito atribuido por Hipólito a Simón el Mago<sup>8</sup>. Una traducción de este estilo (que toma en cuenta la etimología a partir de ἀποφαίνω) es discutible, sin embargo, pues parece superflua, habida cuenta de que aparece en una frase referente a un “discurso secreto”. La significación primaria del término es, de hecho, más bien “negación” o “exclusión” (ἀπόφασις como procedente de ἀπόφημι)<sup>9</sup>; de hecho, la única aparición del término en Nag Hammadi podría significar “sentencia” o “decreto”<sup>10</sup>. Si bien resulta difícil aceptar que el autor del texto haya querido primar en su inicio el sentido básico del término, podría resultar significativo que haya elegido un término de significado ambivalente. ¿Contiene el discurso dirigido a Judas una revelación salvífica y gozosa o más bien una exclusión, un juicio condenatorio?

5 πλογο[ς] ετρηπ νταποφασις ντα ιης φαδε μν ιουδας (πιςκαριωτ[ι]ς νζητ[η] (EJ33, 1-2).

6 “Declaration”: R. KASSER – G. WÜRST, *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition* (Washington 2007) 185.

7 “Revelation”: J. D. TURNER, “The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 187-237, 229; “Am ehesten ist die Übersetzung [...] ‘Verkündigung’ auf das *incipit* des EvJud applizierbar”: P. NAGEL, “Das Evangelium des Judas”: *ZNW* 98 (2007) 213-276, 237.

8 Ref VI 9,16; 11,4; 14,26; 18,6.

9 Cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione* 6; Metaph 990b, 1004a, etc. Tal como se muestra en la expresión “teología apofática”, la cual es, sin embargo, tardía.

10 En *La interpretación del Conocimiento* (NHC XI 1) 14, 15ss (“decree” es el término usado por la traducción de J. D. Turner); cf. J. BRANDKAER – H.-G. BETHGE, *Codex Tchacos. Texte und Analysen* (TUGAL 161; Berlin 2007) 318. Sería posible, entonces, entender que el término “negación” es una referencia a los contenidos del evangelio, en el que a una parte de los seres humanos (¿también a Judas?) se les niega la entrada en el espacio salvífico de la generación santa. Cf. A. GAGNÉ, “A Critical Note on the Meaning of ἀποφασις in *Gospel of Judas* 33:1”: *LTP* 63/2 (2007) 377-383.

2) La risa de Jesús aparece con sorprendente frecuencia –en cuatro ocasiones– en *Ej*. Esta presencia ha suscitado la atención de los especialistas<sup>11</sup>, quienes sin embargo divergen ampliamente a la hora de interpretar el sentido de esa risa: para unos, la reacción de Jesús tiene una significación compasiva o didáctica, y muestra simpatía, si no complicidad –tal como ocurre, por ejemplo, en el *Apócrifo de Juan*– para con sus interlocutores<sup>12</sup>; según otros, sin embargo, denota más bien una actitud despreciativa e irónica, si no sarcónica<sup>13</sup>. Por lo demás, en dos ocasiones (*Ej* 34,7-8; 55,15-16) Jesús dice a sus discípulos que él no está riéndose de ellos, a pesar de que lo que los discípulos perciben es precisamente que ellos son el blanco de la risa del maestro. Esto obliga a plantearse cuál es el verdadero blanco de la risa, y deja en vilo asimismo cuál es su cualidad exacta.

3) Poco después de la primera mención de la risa en el texto, todavía en la primera escena de diálogo de Jesús con sus discípulos, aquél desafía a estos a hacer aparecer –o avanzar<sup>14</sup>– al “hombre perfecto” y mantenerse erguidos ante él. Ante semejante reto, la voz narrativa afirma, por una parte, que Judas logra hacerlo –a diferencia del resto de los discípulos, que lo intentan en vano–; por otra parte, sin embargo, se añade que Judas no puede mirar a

11 F. BERMEJO, “L’ambiguïté du rire dans l’Évangile de Judas: les limites d’une *Umwertung* gnostique”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 331-360; G. W. MOST, “The Judas of the Gospels and the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 69-81, 69-71; C. CLIVAZ, “What is the Current State of Play on Jesus’ Laughter? Reading the Gospel of Judas in the midst of Scholarly Excitement”, en: G. WURST – E. E. POPKES (eds.), *Judasevangelium und Codex Tchacos: Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung* (Tübingen, en vías de publicación) [agradezco a la autora haberme permitido el acceso a su texto antes de su publicación].

12 “Se trata siempre de una ironía amistosa”: F. GARCÍA BAZÁN, *El evangelio de Judas* (Madrid 2006) 42, n. 22; “Whenever Jesus laughs in the Gospel of Judas, he is about to correct errors in someone’s thinking”: E. PAGELS – K. L. KING, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (London 2007) 128; *ibid.*, 126; “Jesus [...] is a friendly and benevolent teacher with a sense of humor”: H. KROSNEY, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Washington 2006) 286.

13 “His laughter is actually the scornful laughter often evident in Gnostic literature –the laughter of one who is actually *detached* from the world, who stands above it in supercilious and mocking contempt” (GATHERCOLE, *The Gospel of Judas*, 167); L. PAINCHAUD, “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas”: *LTP* 62/3 (2006) 553-568, 566; A. DECONICK, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says* (New York 2007) 140; F. BERMEJO, “La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos”: *EstB* 65 (2007) 177-202; *Id.*, “L’ambiguïté du rire dans l’Évangile de Judas”.

14 *EJ* 35,2-6. La reconstrucción del primer verbo, en la línea 3 (μαίρεσπιταρε), es muy incierta.

los ojos a Jesús y debe retirar su rostro<sup>15</sup>. El éxito parcial es considerado por quienes interpretan que Judas es un paradigma de gnóstico como la demostración de su superioridad<sup>16</sup>, mientras que quienes opinan lo contrario se centran en el aspecto incompleto de su actuación<sup>17</sup>. Una vez más, el texto se presta a interpretaciones divergentes: parece postular la superioridad de Judas, pero no deja de señalar claramente los límites en sus logros<sup>18</sup>.

4) En el episodio narrado en el punto anterior, Judas no sólo realiza una serie de gestos, sino también una declaración verbal en la que identifica a Jesús como procedente del eón inmortal de Barbēlō (*EJ* 35,14-19), lo cual a primera vista parecería implicar que él mismo tiene algo que ver con ese ámbito inmortal. Sin embargo, se declara a renglón seguido indigno de pronunciar el nombre de quien le ha enviado (35,19-21). Lo equívoco de esta escena no radica única ni principalmente en el nuevo límite contenido en la confesión de indignidad –que podría entenderse simplemente como una muestra de respeto por parte de Judas–, sino en que el conocimiento que Judas muestra con respecto a la identidad de Jesús no es, en un contexto cristiano, privativo de instancias positivas; en efecto, en los Evangelios canónicos, y ya en el

15 Es llamativo que Marvin Meyer escriba: “Judas Iscariot [...] stands in front of Jesus but averts his gaze out of deference and modesty” (M. MEYER, “Interpreting Judas: Ten Passages in the Gospel of Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 41-55, 43), pues el texto no dice que Judas aparta su mirada voluntariamente de Jesús, sino que “no pudo” mirarle: ἀρόμ βομ μεν [ε]ωζερατῆ ἠπερῆτο εβιολῆ ἠπερὸμ βομ δε εβωωτῆ [ε]δῶν εζραδ ἠνεεβαλ ἀλλῆλα ἠῆταδ κτε ζραδ επαζογ (35,10-14). El contraste entre lo que Judas puede y no puede está marcado tanto por el uso del mismo verbo –primero en forma positiva, luego negativa– como por el de las partículas grecopatas ΜΕΝ y ΔΕ.

16 “Judas [...] manifiesta su condición de Hombre Perfecto reconociendo la identidad esencial de Jesús”: J. MONTSERRAT-TORRENTS, *El Evangelio de Judas* (Madrid 2006) 104; A. PIÑERO – S. TORALLAS, *El Evangelio de Judas* (Madrid 2006) 113-114.

17 “He has a degree of power or strength but it is insufficient, and his inability to look Jesus in the eye implies then that he cannot ‘bring the perfect human’ in order to stand before Jesus” (FRANZMANN, “Judas as an Abraham Figure in the Gospel of Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 113-121, 116; cf. J.-P. MAHÉ, “Mise en scène et effets dramatiques dans l’Évangile de Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 23-32, 28).

18 Por lo demás, conviene observar que el verbo ἀζερατ (ωζερατ) se usa en el *EJ* referido a los sacerdotes-discípulos en contextos francamente negativos. Es claro que este verbo tiene muy a menudo un sentido no técnico, y también que ello no puede utilizarse para dar un significado no técnico a su uso en *EJ* 35,2ss. Pero sí cabe preguntarse si un autor que quisiera enfatizar ese carácter técnico no se habría cuidado de evitar su uso no técnico (y en contextos negativos) en otras partes del texto.

Evangelio de Marcos, incluso los demonios y los endemoniados –y ellos, ante todo– saben quién es Jesús<sup>19</sup>. Esto, por supuesto, no convierte a Judas necesariamente en un ser demoníaco<sup>20</sup>, pero sí parece convertir en ambivalente el juicio que merece su reconocimiento de la identidad jesuánica.

5) En reacción al comportamiento de Judas, Jesús invita a éste a separarse del resto de los discípulos (*EJ* 35,21-24). Esta invitación –y la familiaridad que en ocasiones contiene<sup>21</sup>– parece enmarcarse en el género de los diálogos de revelación, estar en consonancia con las palabras iniciales de la obra y hacer de Judas un sujeto enteramente especial, siendo la soledad el destino típico del iniciado. Sin embargo, en cuanto Judas dirige a Jesús su primera pregunta, éste le abandona, y al día siguiente, cuando vuelve a aparecerse, con quienes habla es con los discípulos en su conjunto (*EJ* 36,6-13). Mientras lo que se espera en un diálogo de revelación es la creación clara de un espacio íntimo y exclusivo (física y espiritualmente hablando) entre el Revelador y el receptor de la revelación –Judas a solas con Jesús–, lo que hallamos en el *EJ* es la ruptura de tales expectativas; esta ruptura se reitera ulteriormente, como prueba el uso de los pronombres en plural en varios pasajes del texto, que implican un auditorio colectivo y la reincorporación de Judas en el grupo<sup>22</sup>. Que Judas sea un sujeto del todo especial resulta, también desde esta perspectiva, algo francamente ambiguo<sup>23</sup>.

---

19 V. gr. Mc 1,24.34; 3,11; 5,7. En una comunicación personal, Josep Montserrat ha objetado que el argumento no vale, en la medida en que expresiones “hijo (resp. santo) de Dios” eran designaciones del mesías bíblico, y que en la gnosis el mesías es un personaje de la economía demiúrgica: a diferencia de los demonios, Judas conocería a Jesús en total sentido trinitario.

20 Tal como pretende DECONICK, *The Thirteenth Apostle*, 108-124.

21 Como el “Ven (ἀμωϋ)” de *EJ* 46,8; 47,2.

22 *EJ* 54,16-17; 55,14-16. Un breve fragmento reconstruido por Gregor Wurst en febrero de 2008, que reza: “[yo] os [digo] que...”, en principio de localización incierta en el texto, parece corresponder –en opinión de Louis Painchaud, refrendada por el propio Wurst en El Cairo (septiembre 2008)– a la p. 56, 5. El interés de este dato estriba en que muestra ulteriormente que hacia el final del texto Jesús sigue teniendo a los discípulos en su conjunto como interlocutores (agradezco esta información a L. Painchaud).

23 La contribución de Majella Franzmann al congreso de Houston de 2008, titulada “Personal and Cosmic Spaces of Salvation in *James and Gospel of Judas* in Codex Tchacos” utilizó la noción de proxémica para estudiar este aspecto.

6) Jesús asegura a Judas que va a revelarle “los misterios del reino”, y de hecho le convierte en el destinatario de una revelación especial, que no reciben los restantes discípulos. Esto parecería significar que Judas es concebido aquí como un paradigma de gnóstico, tal como han asegurado los editores del texto. Por otra parte, sin embargo, no está claro que la recepción de esa revelación sea para bien de Judas. La incertidumbre empieza ya por –aunque quizás no se agote en– la inseguridad textual; mientras que la edición provisional decía “te es posible (ΟΥΝ ΒΟΜ) ir allí [scil. al reino]”, el texto reconstruido en la edición crítica tiene ahora: “no para que tú vayas allí, sino porque sufrirás –o: para que sufras– mucho (ΟΥΧ ΖΙΝΑ ΧΕ ΕΚΕΒΩΚ ΕΜΑΥ ΑΛΛΑ ΧΕ ΕΚΕΑΩ ΑΖΟΜ ΝΖΟΥΟ)”<sup>24</sup>. Llamativamente, esta promesa de sufrimiento es a su vez equívoca: puede contemplar un destino reservado a los malvados, pero el anuncio y la anticipación de los sufrimientos forman parte también del destino de los iniciados (y de las ascensiones celestes)<sup>25</sup>.

7) La ambigüedad afecta también al término “reino”, utilizado en la expresión “los misterios del reino”<sup>26</sup>: ¿designa esta palabra el lugar anhelado de la redención –como en la expresión bíblica “reino de Dios” (o “de los cielos”)<sup>27</sup>–, o es más bien el reino del mundo inferior, el de la muerte y la corrupción, cuyos misterios Jesús quiere revelar a Judas? La expresión “los misterios del reino” parece *prima facie* estar abriéndole a Judas las puertas del Paraíso, pero a una mirada más atenta parece transparentarse en ella un significado negativo<sup>28</sup>. Así, por ejemplo, en *EJ* 43,16-23 se asevera que cuando se com-

24 *EJ* 35,24-27; la referencia al futuro sufrimiento de Judas se reitera en *EJ* 46,11-14. “It therefore seems that the point of the sentence may not be whether Judas will attain the kingdom or not, but rather to underline that if Jesus is telling Judas the mysteries of the kingdom, he does not do so in order to help him get there but for a different purpose, namely to explain why Judas will be sorry” (E. THOMASSEN, “Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 161). Es discutible si la partícula **χε** tiene aquí un sentido final o causal.

25 Los ejemplos son frecuentes en la literatura esotérica judía; cf. M. SCOPELLO, “Traditions angéologiques et mystique juive dans l’*Évangile de Judas*”, en: *EAD.*, *The Gospel of Judas in Context*, 123-134, 129.

26 *EJ* 35,35; 45,25-26.

27 La expresión “misterios del reino de los cielos” se utiliza en Mt 13,11.

28 En efecto, se ha mostrado que en el *EJ* la expresión se refiere al ámbito arcótico; cf. L. PAINCHAUD, “A Tale of Two Kingdoms: The Mysteries of the ΒΑΣΙΛΕΙΑ in the *Gospel of Judas*”: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 44 (2008) 637-653.



plete el tiempo del reino las almas de los miembros de la generación santa en este mundo “ascenderán” al lugar supraterráneo donde se hallan los otros miembros de esa generación; aquí el reino parece referirse a la existencia terrestre. En otra frase que Jesús dirige a Judas –“He aquí que te he contado los misterios del reino y te he instruido sobre el error de las estrellas”<sup>29</sup>–, la conjunción copulativa podría tener simplemente un sentido epexeagético, con lo cual “misterios del reino” y “error de las estrellas” designarían básicamente lo mismo. Jesús no parece sugerir que sea un lugar en el que sea muy agradable estar, puesto que Judas, al verlo, “sufrirá mucho”<sup>30</sup>. Resulta interesante señalar que, aunque el análisis (de L. Painchaud) apunta a la significación negativa de la expresión, la ambigüedad persiste en las expectativas creadas en el lector mediante el uso de un término *prima facie* positivo<sup>31</sup>.

8) En *EJ* 36,4, en el curso de un diálogo con Judas, Jesús habla, en referencia a los doce discípulos, de “el dios de ellos (ΠΕΥΝΟΥΤΕ)”. Esta expresión parece separar claramente a Judas de los doce, y afirmar de modo taxativo que el dios menor y arcóntico al que adoran los discípulos no es el dios de Judas<sup>32</sup>. Sin embargo, no sólo anteriormente Jesús se ha dirigido colectivamente a los discípulos –entre los cuales se halla también Judas– hablando de “vuestro dios (ΠΕΤῆΝΟΥΤΕ)” (y añadiendo: “ninguna generación de los hombres que hay entre vosotros me conocerá”)<sup>33</sup>, sino que en ningún pasaje del texto se habla –a diferencia de lo que ocurre con Jesús– de una procedencia especial de Judas a partir de una esfera trascendente. En cuanto a su destino, cuando Judas pretende entrar en el lugar que ha contemplado en una visión, Jesús le dice

29 *EJ* 45,24–46,2; cf. 53,11-15.

30 *EJ* 46,11-14. “It may even be considered whether the term ‘the kingdom’ is used with a polemical intent in the text, i.e. with reference to the goal of salvation professed by ‘ordinary’ Christians” (THOMASSEN, “Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 161, n. 10).

31 El propio Painchaud admite que “the immediate context leads one to believe that these ‘mysteries’ have to do with a higher level of reality” (PAINCHAUD, “A Tale of Two Kingdoms”, 641).

32 Un aspecto bien notado por S. Gathercole: “For now, Judas is being portrayed in a positive light: Jesus talks to Judas of the disciples and ‘their’ (i.e. not Jesus’ or Judas’s) god” (GATHERCOLE, *The Gospel of Judas*, 72).

33 *EJ* 34,10-17.25.

con claridad que “ese lugar está reservado a los santos”<sup>34</sup>, comportando así que Judas no pertenece a los destinados a una salvación superior. En ningún lugar del texto se dice explícitamente que Judas vaya a salvarse.

9) Judas pretende que Jesús escuche su exposición de una “gran visión” que ha tenido<sup>35</sup>. Ser receptor de una visión no es, en el *EJ*, prueba alguna de elección, como lo muestra el hecho de que los discípulos han tenido anteriormente una visión cuyo significado es desvelado por Jesús como expresión de la inferioridad espiritual de aquellos<sup>36</sup>. Pues bien, la reacción de Jesús a la pretensión de Judas de ser escuchado es francamente ambigua (44,18-23), al menos en un doble sentido. La ambigüedad no sólo está ya en la risa de Jesús, sino en su respuesta verbal: “¿Por qué te esfuerzas, oh decimotercer daimon? Pero habla tú también, y yo te soportaré”. Por una parte, con su pregunta retórica, Jesús parece disuadir a Judas de que continúe hablando: el esfuerzo de éste parece estar condenado de antemano al fracaso<sup>37</sup>; a renglón seguido, sin embargo, permite hablar a Judas –aunque, de nuevo, de forma equívoca, mediante el uso del verbo ἀνέχω<sup>38</sup>–. ¿Quiere el autor de la obra que pensemos que para Jesús tiene sentido dejar hablar a Judas, o no?<sup>39</sup>.

10) La ambigüedad del último pasaje citado no se acaba en lo ya expuesto. La expresión “decimotercer daimon” –como el anuncio de Jesús, según el

34 *EJ* 45,17-19.

35 *EJ* 44,15-18.

36 *EJ* 37,22–41,6.

37 Esto es aún más claro si se repara en que el verbo utilizado por Jesús, **π** **Γ** **Υ** **Μ** **Ν** **Α** **Ζ** **Ε** (gr. γυμνάζειν), que significa “esforzarse”, “ejercitarse”, había aparecido ya, usado por el narrador, en 33,25, en un contexto en el que tiene un sentido claramente negativo. Podría ser una referencia intratextual consciente (cf. BRANKAER – BETHGE, *Codex Tchacos*, 343).

38 **Τ** **Α** **Ν** **Ε** **Χ** **Ε** **Μ** **Μ** **Ο** **Κ** ha sido traducido por K. King como “I will hold you up” (PAGELS – KING, *Reading Judas*, 115; *ibid.*, 140: “The metaphor indicates that Jesus’ teaching supports Judas, helping him to stand firm and gain the stability he needs in order to develop spiritually”). Sin embargo, el sentido no parece ser que Jesús respalda a Judas, sino sólo que va a tolerar su relato, aunque con cierta relucencia. Esta relucencia sería difícil de entender si Jesús piensa que Judas es realmente un discípulo que está haciendo progresos. Compárense otras traducciones: “I will be patient with you” (Gathercole); “ich ertrage (auch) dich” (Nagel); “(dann) will ich dich ertragen” (Brankaer – Bethge).

39 “L’attitude même de Jésus qui ‘supporte’ les propos de l’Iscairiote sans les encourager traduit l’ambigüité du destin de Judas” (J. P. MAHÉ, “Mise en scène et effets dramatiques dans l’*Évangile de Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 23-32, 29).

cual Judas reinará sobre el eón decimotercero<sup>40</sup>– se presta, en efecto, a diversas interpretaciones, y de hecho ha sido comprendida de modo radicalmente distinto por parte de los estudiosos<sup>41</sup>. Ahora bien, merece la pena señalar que, incluso tras las lecturas efectuadas, parece persistir la ambigüedad. Por una parte, en el *EJ* el número doce tiene un significado claramente negativo<sup>42</sup>, por lo que el hecho de que Judas sea llamado “decimotercero” parece excluirle en principio de la negatividad<sup>43</sup>; no obstante, al ser llamado “decimotercero”, Judas es, por así decirlo, incluido en una serie, no apartado de ella<sup>44</sup>. Además, la serie no parece positiva, dado que el elemento decimotercero es denominado ‘daimon’<sup>45</sup>, un término que –aunque en la literatura clásica resulta ser, de nuevo, semánticamente ambiguo– en la literatura cristiana primitiva tiene un sentido ominoso, al designar a seres demoníacos<sup>46</sup>.

11) Hacia el final del texto, en la última larga alocución que Jesús dirige a Judas y en la que le anuncia que éste sacrificará al hombre que le porta, Jesús añade algunos enunciados preñados (*EJ* 56,21-24). Ahora bien, la ambigüedad caracteriza a este pasaje<sup>47</sup>, que ha sido interpretado de maneras muy diversas: como un himno de alabanza y/o aliento a Judas<sup>48</sup>, o bien como

40 46,19-20; 55,10-11.

41 “Thirteen turns out to be a lucky number for Judas”: R. KASSER – M. MEYER – G. WURST (eds.), with Additional Commentary by B. D. EHRMAN, *The Gospel of Judas* (Washington 2006) 164-165; “As the Holy Book and the Apocalypse of Adam make clear, being either thirteenth or even a thirteenth kingdom is not a good thing in Sethian thought, where it symbolizes domination and error” (TURNER, “The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 187-237, 218); PAINCHAUD, “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas”, 559.

42 Cf. *EJ* 36,1-4.

43 Así lo entiende, v. gr., P. DE NAVASCUÉS, “Liturgy, Eschatology and Arithmology in the Gospel of Judas”: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 44 (2008) 605-635, 627-633.

44 Obsérvese que este sentido negativo es independiente de que se interprete lo decimotercero a la luz de textos setianos en los que el número 13 tiene un sentido negativo.

45 En la edición provisional, los editores tradujeron **τῆς δεκάτῃς δαίμον** como “thirteenth spirit”, mientras que la edición crítica prefiere “thirteenth daimon”. La traducción “thirteenth god” (PAGELS – KING, *Reading Judas*, 115) es, a nuestro juicio, puramente eisegética.

46 Cf. PAINCHAUD, “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas”, 558; DECONICK, *The Thirteenth Apostle*, 48-51, 109.

47 Como ha señalado EMMEL, “The Presuppositions and the Purpose of the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 37.

48 “These lines seem to indicate the strength of spirit that is necessary if Judas is being able to hand Jesus over to the authorities [...] The text may be admitting that Judas must have emotional strength and boldness if he is to accomplish what

un pasaje de significado negativo para la valoración de éste<sup>49</sup>. Por una parte, que el cuerno de uno sea exaltado o que la ira se encienda pueden ser cosas positivas, denotando fuerza y energía (cf. Jr 6,11). Por otra, sin embargo, la idea de que alguien malvado levanta un cuerno podría tener un sentido irónico y mostrar sólo la ciega osadía y la cortedad espiritual de quien lo hace (v. gr. Sal 75,4), y que la ira se encienda puede ser una muestra de inferioridad espiritual –al Demiurgo se le achaca ira en numerosos textos gnósticos–; tanto más, cuanto que ya en la escena inicial del *EJ* la ira se había atribuido a los discípulos –y con el mismo término copto (ϩϩⲛⲧ) que en 56,22–, en un contexto cuyo sentido negativo es obvio<sup>50</sup>. La ambigüedad, diríase, persiste.

12) Esa ambigüedad podría ser la continuación de la que parece haber en las palabras que Jesús dirige a Judas en 56,17-20, donde afirma que éste hará “más que” los otros, pues sacrificará al hombre que porta a Jesús; la expresión “hacer más que” (ⲡ ϩⲟϣⲟ ⲉ-) es en sí misma neutral, y sólo dependiendo del contexto puede ser entendida en sentido positivo o negativo. Estas posibilidades, en efecto, se han materializado de diverso modo en las interpretaciones de los estudiosos, algunos de los cuales han visto en la descripción la justificación de Judas, mientras que otros ven en ella la predicción de que Judas hará lo peor<sup>51</sup>. Por supuesto, la ambigüedad podría depender de la laguna textual existente en 56,13-16<sup>52</sup>, pero el hecho es que en el texto conservado el autor no dice inequívocamente a Judas algo como “tú serás el mejor” o “tú serás el peor”, sino que emplea un verbo que se presta a la interpretación.

13) En la penúltima página del texto hallamos asimismo un pasaje en el que cabe detectar una doble ambigüedad. Entre las cosas que dice en su última alocución, Jesús ordena a Judas que mire una nube luminosa. El tex-

---

Jesus declares he will do” (MEYER, *Judas. The Definitive Collection*, 51-52); “A four line poem in praise of Judas”: F. WILLIAMS, “The Gospel of Judas: Its Polemic, its Exegesis, and its Place in Church History”: *VC* 62 (2008) 371-403, 393.

49 Cf. BRANKAER – BETHGE, *Codex Tchacos*, 369.

50 *EJ* 34,19-25.

51 Cf. EMMEL, “The Presuppositions and the Purpose of the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 36.

52 Se ha argumentado que la referencia en *EJ* 56,17 a “todo lo que es malo” obliga a decidirse por el sentido negativo del texto subsiguiente; cf. PAINCHAUD, “À propos de la (re)découverte de l’*Évangile de Judas*”, 557-558.

to dice a continuación: “Judas levantó sus ojos, contempló la nube luminosa. Y entró en ella”<sup>53</sup>. Ahora bien, aquí se plantea en primer lugar la siguiente cuestión: ¿quién entra en la nube luminosa? Sintácticamente, parece más natural que el antecedente del sujeto pronominal en  $\alpha\mu\mu\omega\kappa \epsilon\zeta\omicron\gamma\eta\iota$  sea Judas, el nombre más próximo (tal como fue inicialmente asumido por los editores), y que por tanto es él quien entra en la nube; sin embargo, como han sugerido varios estudiosos (S. Arai, G. Schenke Robinson o L. Painchaud), el antecedente podría también ser Jesús<sup>54</sup>. Si la ambigüedad persiste<sup>55</sup>, tampoco está claro a qué tipo de nube se refiere el texto, en el cual se mencionan varias nubes de diversa clase: unas asociadas al ámbito trascendente divino (47,15-16.21-24) y otra que tiene que ver con el arconte maligno (51,8-17).

Las anteriores consideraciones muestran, creemos, el alcance de la ambigüedad que afecta al *Ej*; en relación a la propia figura de Judas, el mismo texto que parece presentar a un Judas llamado a la gnosis suscita no pocas dudas acerca de su destino como gnóstico. Ciertamente, cabe objetar que aquello que juzgamos como ambigüedad podría ser sólo el fruto de nuestra inepcia interpretativa, determinada tanto por la naturaleza relativamente lagunosa del texto<sup>56</sup> como por nuestro desconocimiento del contexto de su procedencia. De hecho, podemos y debemos admitir la posibilidad de que al menos algunas de las perplejidades señaladas se verían resueltas en caso de tener acceso a un texto íntegro, o en caso de aplicar una de las claves interpretativas ofrecidas hasta el momento; y no puede descartarse que alguna de esas ambigüedades se deba a la presencia de más de un redactor. Cabe también pensar que ciertos problemas podrían deberse a malinterpretaciones y

53 *EJ* 57,21-23.

54 Cf. PAINCHAUD, “À propos de la (re)découverte de l’*Évangile de Judas*”, 563-565. En una comunicación personal, J. Montserrat descarta la ambigüedad aduciendo que, si el referente fuera Jesús, el autor habría podido señalarlo explícitamente con una frase del tipo  $\alpha\mu\mu\omega\kappa \epsilon\zeta\omicron\gamma\eta\iota \bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\iota} \bar{\iota}\eta\varsigma$ . Sin embargo, podría objetarse que la ausencia de asíndeton en la tercera frase, introducida por la conjunción  $\alpha\gamma\omega$ , parece indicar un cambio de sujeto.

55 Reconoce ahora la ambigüedad explícitamente MEYER, “Interpreting Judas: Ten Passages in the Gospel of Judas”, en: SCOPPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 54.

56 De todos modos, del texto se conserva aproximadamente un noventa por ciento, lo que —a pesar de ciertas lagunas embarazosas— no es poco.

distorsiones que la traducción copta ha podido introducir en el hipotético texto griego original. No obstante, resulta llamativa la cantidad de elementos ambivalentes que hallamos en este texto –relativamente breve–, los cuales no afectan en modo alguno únicamente a pasajes fragmentarios, y varios de los cuales persisten aún tras aplicar cualquiera de las interpretaciones ofrecidas hasta el momento.

Así pues, no nos parece descabellado plantear la siguiente pregunta: ¿podría ser la ambigüedad del texto no una percepción subjetiva de sus lectores contemporáneos, sino un elemento intencional? Tal conjetura nos parece tanto más digna de consideración cuanto que la ambivalencia semántica parece estar presente en el texto por medio de ciertos contenidos paradójicos. Así, por ejemplo, en *EJ* 46,19-23 se afirma que Judas dominará a las mismas generaciones humanas por las que habrá sido maldecido (y perseguido).

## II. LOS DATOS SEGUROS: ELEMENTOS PARA UN CONSENSO

Antes de abordar la pregunta planteada en el anterior epígrafe, vale la pena despejar otra incógnita. Nuestro elenco de elementos ambiguos podría crear la impresión de que el intérprete se halla instalado definitivamente en la incertidumbre o el impasse. Sin embargo, puede resultar iluminador dirigir la atención a aquellos elementos del texto cuyo sentido parece claro para todo lector atento. A continuación procedo a enumerar, comentándolos brevemente, aquellos rasgos del texto suficientemente seguros. Adoptarlos como punto de partida y plataforma de discusión podría servir tal vez como una manera de superar el encastillamiento de ciertas posiciones.

1) *En el nuevo apócrifo, Judas es, junto a Jesús, el protagonista principal.* Ésta no es una afirmación trivial, pues en otro texto que lleva en su *subscriptio* el nombre de un apóstol, el *Evangelio de Tomás*, éste aparece citado sólo en dos ocasiones<sup>57</sup> y no es en absoluto un personaje destacado de la obra;

57 *Incipit* (32,12) y *explicit* (51,28). Obsérvese que la inclusión del *Evangelio de Tomás* en Nag Hammadi no implica que este texto pueda ser considerado *sic et simpliciter* como gnóstico.

algo semejante ocurre con el *Evangelio según Felipe*<sup>58</sup>. Por el contrario, Judas es, junto con Jesús, el principal interlocutor y actor en el *Evangelio de Judas*, y su nombre aparece –además de en el *incipit* y la *subscriptio*– por doquier. Por lo demás, aunque “los doce” de modo colectivo juegan también un papel relevante en el texto, en él no se nombra a ninguno de ellos, con excepción del mentado Judas.

2) *El EJ tiene un tono polémico y agresivo*<sup>59</sup>. No nos hallamos, en este texto, en la atmósfera plácida en que el Revelador departe amistosamente con un discípulo escogido –como ocurre, por ejemplo, en el *Apócrifo de Juan*– sino con un texto duro (equiparable a los tratados de Nag Hammadi *Segundo Tratado del Gran Set*, *Apocalipsis de Pedro* o *Testimonio de la Verdad*). Este rasgo es visible en muchos aspectos<sup>60</sup>, y queda claro ya desde las palabras iniciales –donde, con el postulado de una tradición secreta, se desacreditan las nociones de evangelio universal y de tradición apostólica–. El dios a quien los discípulos alaban en la eucaristía no es el padre de Jesús<sup>61</sup>, sino el dios creador del Génesis, identificado implícitamente con el arconte Saclas (56,11-13), efectuándose así una clara disociación entre un dios inferior –el demiurgo de las Escrituras– y la divinidad suprema; al mismo tiempo, el sentido del culto practicado por los fieles de la Gran Iglesia (eucaristía) es denunciado como ridículo. No en vano el Revelador del *EJ* ha sido llamado “a loveless Jesus”<sup>62</sup>.

3) *La risa de Jesús juega un papel relevante en el texto*. Aunque la risa aparece en Basílides y en otros textos gnósticos de Nag Hammadi, como el *Segundo Tratado del Gran Set* o el *Apocalipsis de Pedro*, aquí aparece con inusitada frecuencia –Jesús se ríe de sus discípulos en cuatro ocasiones–; además,

58 Citado sólo en 73,8; 86,19.

59 B. POUDERON, “Judas, l’homme double. Recherches sur les archétypes du disciple qui trahit Jésus dans l’Évangile de Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 81-95, 88ss.

60 Cf. v. gr. L. PAINCHAUD, “Polemical Aspects of the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 171-186, 171-177.

61 *EJ* 34,7-25; 36,4; 39,22.

62 GATHERCOLE, *The Gospel of Judas*, 163-168.

esa risa parece de algún modo escandir la narración, apareciendo desde las primeras a las últimas páginas.

4) *El EJ contiene una acre polémica antisacrificial*. Ello es visible ya en la abundancia del uso del lenguaje de tipo sacrificial en contextos polémicos: los términos  $\Theta\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$  y  $\Theta\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$  se usan en numerosos pasajes<sup>63</sup>, así como  $\Theta\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$  o “altar (para el sacrificio)”<sup>64</sup>. Más allá de las palabras utilizadas, una extensa sección que comprende las pp. 38-41 constituye una diatriba antisacrificial, que contiene una orden elocuente: “Cesad de sacrificar (animales)” (41,1-2)<sup>65</sup>.

5) *Judas es distinguido (al menos parcialmente) del resto de los doce discípulos*. Al margen de cuál sea la valoración final de Judas, es claro que éste es presentado en el texto como un sujeto que es capaz de hacer algo que los otros discípulos no hacen, y que es el receptor de una revelación de Jesús. Pero incluso antes de recibir esa revelación, Judas sabe algo que los otros discípulos desconocen: “Yo sé quién eres y de qué lugar has venido. Tú has venido del eón inmortal de Barbēlō” (35,15-18). Así pues, Judas tiene ciertamente en el *EJ* un *status* especial.

6) *El status de Judas posee, aun así, una considerable ambigüedad*. Tal como hemos argumentado detenidamente con anterioridad, todos los pasajes en los que Judas parece ser considerado una figura positiva tienen elementos que podrían relativizar e incluso refutar ese juicio. La ambigüedad de la figura de Judas es reconocida actualmente incluso por los editores del texto y estudiosos que durante un tiempo se han atenido taxativamente a la interpretación de un Judas paradigma de gnósticos<sup>66</sup>.

63 *EJ* 39,26; 40,21; 56,12. Cf. 38,16; 41,2; 56,20.

64 *EJ* 38,2ss; 38,25; 39,3.9.20; quizás también en 40,1 y 41,4. Cf. Hb 13,10; *IgEf* 5,2; *IgTral* 7,2.

65 Otra cuestión es el sentido exacto que se quiera dar a este dato. Se ha propuesto que podría ser una crítica de la concepción del martirio en la Gran Iglesia (PAGELS – KING, *Reading Judas*, 59-75), pero esto no es seguro; cf. los convincentes argumentos de B. VAN OS, “Stop sacrificing! The Metaphor of Sacrifice in the Gospel of Judas”, en: DECONICK (ed.), *The Codex Judas Papers*, 367-386.

66 “Thus, the final fate of Judas according to the *Gospel of Judas* remains somewhat uncertain [...] It is possible, I would grant, that Judas may not attain ultimate bliss in the *Gospel of Judas*” (MEYER, “Interpreting Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 54).



7) *Los doce discípulos son presentados de manera consistentemente negativa y constituyen el emblema de la Gran Iglesia.* La presentación de los discípulos en términos negativos –están caracterizados por la ignorancia, la jactancia impotente, la ira, la actividad sacrificial, la violencia– y su exclusión del ámbito de la salvación es elocuente; ya en las primeras páginas, Jesús desenmascara de manera radical la presunta piedad de los discípulos, denunciándola como una devoción dirigida a una divinidad inferior.

8) *A Judas se le promete que, en calidad de decimotercero, “reinará sobre” los doce discípulos.* Esta enseñanza posee importancia, pues en el texto conservado es reiterada dos veces: una en 46,20-24, un pasaje especialmente significativo donde Jesús anuncia proféticamente que Judas reinará sobre las mismas generaciones que le maldecirán, y otra en 55,10-11. Esta insistencia sobre el reinar es tanto más significativa, cuanto que la generación superior es denominada, como en algunos textos setianos, “la gran generación sin rey (ΤΝΟΒ ΝΡΕΝΕΑ ΝΑΤΡΡΟ)” (53,24).

9) *Las referencias al “nombre” de Jesús aparecen repetidamente en el texto*<sup>67</sup>. Además, el contexto de tales referencias es siempre el de un uso ilegítimo de ese nombre, que es invocado para realizar actos considerados por el propio Jesús como indignos. La idea es la de que alguien ha llevado a cabo una usurpación del nombre de Jesús, a saber, precisamente los doce, emblemas de los dirigentes de la Gran Iglesia.

10) *Aunque la descripción de la pasión y muerte de Jesús brilla por su ausencia*<sup>68</sup>, *se anuncia que Judas sacrificará al hombre que porta a Jesús.* Este anuncio (56,17-20) tiene una importancia clave en el texto, por varias razones: a) es introducido por la fórmula enfática “en verdad te digo”; b) es seguido por una suerte de himno poético que le confiere solemnidad; c) en él se utiliza el lenguaje sacrificial, que –como hemos señalado– es central en el tex-

67 *EJ* 38,5,26; 39,11.12.16; 40,4; 54,25; 55,9.

68 La crucifixión no aparece en el texto, pero todo él está, por así decirlo, compuesto a su luz. Desde la primera frase se nos dice que la revelación tiene lugar en los días previos al final, y el texto está plagado de referencias escatológicas y termina con el anuncio del sacrificio y la entrega de Jesús.

to; d) el anuncio halla su confirmación precisamente en las últimas líneas del Evangelio, que rezan: “Y Judas recibió dinero y se lo entregó”.

11) *El sufrimiento de Judas es aludido en varias ocasiones*. En 35,27 y en 46,13-14 (el verbo  $\alpha\upsilon\tau\bar{\omega}\mu$  aparece también en 57,6 en pasaje muy lagunoso). Este aspecto es también relevante, pues en 46,21 se habla de la maldición de Judas, y la primera parte de la visión que tiene éste (44,24–45,1) consiste en que ve que los doce discípulos le apedrean y le persiguen, lo que de nuevo comporta sufrimiento. Judas aparece, al menos parcialmente, como una víctima.

12) *El tema del determinismo astral es constante en el texto*. Hay no menos de quince referencias a las estrellas<sup>69</sup>, de las cuales se afirma que determinan el comportamiento de los hombres. Más específicamente, de las estrellas se dice que hacen errar a Judas y a los demás discípulos<sup>70</sup>. Los seres inferiores están sometidos a las estrellas, a diferencia de la generación santa.

13) *Jesús viene y va a voluntad a la generación santa*. Este rasgo –que podría estar ya señalado en la primera página de la obra<sup>71</sup>– se reitera en diversas ocasiones<sup>72</sup>: Jesús abandona a los discípulos, no precisamente para moverse “horizontalmente” (v. gr. para ir a Cafarnaún, a Betania o a algún otro emplazamiento conocido en las tradiciones canónicas), sino “verticalmente”, para acceder a una “generación santa” que no tiene su espacio en el mundo inferior. Esto significa que Jesús, a pesar de tener un “hombre” que le porta, es enteramente libre y no está sometido al cuerpo: al igual que domina el tiempo (sabe lo que ocurrirá en el futuro), domina el espacio: su capacidad de desplazamiento es total.

69 EJ37,5; 39,14; 40,17; 41,5; 42,8; 45,13; 46,2 (reconstruido); 54,17.22; 55,10.17.18; 56,23; 57,18.19.20. Sobre este tema, véanse los artículos de B. BARC, “À propos de deux thèmes de l'Évangile de Judas: Nébrô et les étoiles”: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 44 (2008) 655-681; S. KIM, “The Gospel of Judas and the Stars”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 293-309; así como N. DENZEY, “Fate and the Wandering Stars”, en: DECONICK, *The Codex Judas Papers*, 289-304.

70 EJ42,5ss; 45,12-14; 46,1-2; 55,16-17.

71 EJ33,18-21 (aunque la dificultad del texto impide cualquier certeza).

72 EJ36,9-17; 37,21-22; 44,13-14. “Il apparaît et disparaît, se rend, entre deux entretiens, dans le monde spirituel”: R. GOUNELLE, “L'Évangile de Judas ou comment devenir un bon gnostique”, en: J. D. KAESTLI – D. MARGUERAT (eds.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue* (Genève 2007) 49-71, 67.

Los puntos anteriormente enumerados son datos seguros con los que, a mi modo de ver, todos los estudiosos estarían de acuerdo; algunos de ellos son más evidentes que otros, pero todos pueden pretender un consenso unánime<sup>73</sup>. Cada uno de ellos es relevante para la comprensión del texto, sea porque en éste poseen una importancia cuantitativa, sea porque desempeñan en él una función clave por razones estructurales. Esto significa que toda interpretación que pretenda albergar plausibilidad debería poder dar cuenta de la presencia de todos esos elementos. En esta medida, los enunciados señalados podrían quizás constituir una plataforma para repensar el sentido del texto y efectuar de él un nuevo ensayo de lectura.

Además, tales elementos pueden permitir encontrar algún apoyo para evaluar la verosimilitud de algunos detalles y formulaciones en las interpretaciones ofrecidas hasta el momento. Así, por ejemplo, el hecho de que Jesús sea libre de su cuerpo desde el principio implica que la idea de los editores, según la cual Judas prestaría un gran servicio a Jesús liberándole de su cuerpo, no parece defendible. En este sentido, la identificación de los elementos obligaría al menos a algunos estudiosos a reformular y matizar sus tesis.

Habida cuenta de los análisis efectuados, cabe preguntarse si es posible ofrecer una explicación unitaria de la presencia de todos estos elementos seguros en el EJ, y dar cuenta asimismo de la ambigüedad que hemos constatado. ¿Existe alguna hipótesis que pueda elucidar de manera sencilla y unitaria la totalidad de esos datos?

### III. EL EVANGELIO DE JUDAS COMO *REDUCTIO AD ABSURDUM* DE LA INTERPRETACIÓN SACRIFICIAL DE LA GRAN IGLESIA

Con la cautela requerible, propongo aquí una respuesta tentativa a la pregunta que acaba de ser planteada, que de modo conciso puede ser formulada del siguiente modo: el Evangelio de Judas constituye una *reductio ad absurdum*

---

73 Si bien, ciertamente, en relación a la importancia relativa de tales elementos caben obvias discrepancias.

de la concepción sacrificial de la muerte de Jesús mantenida por la corriente proto-ortodoxa, es decir, por la “Gran Iglesia”; esta reducción al absurdo toma como fulcro las tensiones que la figura de Judas soporta en esa corriente, tanto en el texto de los Evangelios canónicos cuanto en los posteriores desarrollos de la tradición.

La Gran Iglesia considera la crucifixión de Jesús –junto con el postulado de su subsiguiente resurrección– como el acontecimiento soteriológico central: esa muerte fue interpretada enseguida como un sacrificio expiatorio mediante el cual se opera la salvación de los seres humanos<sup>74</sup>. Es igualmente sabido que al menos algunos pensadores gnósticos consideraron inaceptable esta idea: si la supresión física de Jesús es imposible o irrelevante; si la verdadera identidad de los sujetos es consubstancial con lo divino; y si la creencia en que la bondad radical de Dios entraría en tensión (o en flagrante contradicción) con la atroz crueldad que comporta un sacrificio sangriento... entonces la idea de una redención operada a través de un sacrificio carnal sólo podría resultar rechazada de plano, como espiritualmente desencaminada y moralmente aborrecible y aun perversa.

Y, en efecto, no pocos estudiosos han argumentado que éste fue el caso del autor del *Ej*, quien parece haber juzgado esa interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio como algo repulsivo<sup>75</sup>; de hecho, el dios

---

74 Esa interpretación comienza a más tardar con Pablo, para quien Cristo crucificado constituye el nuevo cordero pascual (1 Co 5,7); “Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras” (1 Co 15,3-4; Ga 2,20). Proseguidas en los Evangelios canónicos (v. gr. Mc 10,45; Jn 1,29), las ideas sacrificiales que aparecen en el resto del Nuevo Testamento (v. gr. 1 P 2,5; 3,18; Ef 5,2; Ap 5,9; 1 Jn 2,2) hallan su expresión más acabada en la carta a los Hebreos, que interpreta la muerte de Jesús como un sacrificio de expiación: “Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez para tomar sobre sí los pecados de la muchedumbre...” (Hb 9,28; cf. 9,1–10,18). La ideología sacrificial se encuentra luego por doquier en la literatura cristiana a partir del s. II, aplicada tanto a la muerte de Jesús como a la eucaristía, la oración y el martirio; cf. v. gr. *Bern* 2,10; 7,3; 8,2; IRENEO, *Adversus Haereses* IV, 17,1–19,1.

75 “The Gospel of Judas is specifically directed against the notion of sacrifice, and particularly the sacrificial interpretation of Christianity” (PAINCHAUD, “Polemical Aspects of the Gospel of Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 175); “The Gospel goes a long way toward criticizing and mocking apostolic interpretations of Jesus’ death in sacrificial terms. This criticism condemns apostolic interpretations of the crucifixion, which held that Jesus’ death atoned for sins. To the Gnostic Christians who wrote the Gospel of Judas this interpretation was hideous because it assumed child sacrifice” (DECONICK, *The Thirteenth Apostle*, 131).

al que adoran los discípulos es identificado tout court con un altar en el que se ofrecen sacrificios sangrientos<sup>76</sup>. Esta interpretación sin duda es correcta, pero con el objeto de mostrar la conexión interna de muchos elementos del texto cabe avanzar la hipótesis de que el autor del *EJ* pudo ver en la interpretación sacrificial de la Gran Iglesia algo no sólo repulsivo desde un punto de vista teológico y moral, sino también lógicamente inconsistente<sup>77</sup>. A diferencia de lo que puede haber sido más común entre críticos paganos de las posiciones eclesíásticas –la consideración de la salvación mediante la crucifixión como algo superfluo<sup>78</sup>–, el problema lógico pudo haber sido percibido aún más agudamente no en la confrontación entre los ámbitos de la fe religiosa y la razón, sino en la consideración de las tensiones internas existentes en el discurso cristiano de los adversarios, en particular en torno a la figura de Judas Iscariote en el emergente cristianismo normativo. En efecto, a diferencia de lo que una mirada superficial podría concluir, en la Escritura y la tradición temprana la imagen de Judas resulta ser francamente ambigua.

Ciertamente, Judas es una figura que es caracterizada de manera muy negativa en la tradición mayoritaria en cuanto sujeto que entrega/traiciona a Jesús; epítome de la maldad y la mezquindad, se conciben para él diversos tipos de muerte, cada vez más ignominiosos. Judas emerge como una figura condenada y sin esperanza, hasta el punto de que el *Evangelio de Marcos* pone en boca de Jesús la frase terrible, que parece descartar todo horizonte de redención: “Más le valdría a ese hombre no haber nacido”<sup>79</sup>. Los Evangelios

---

76 *EJ* 39,20-22.

77 Obsérvese que la inconsistencia de esa interpretación sacrificial es ya visible en *EJ* 41,25-26: “Un (solo) panadero no puede alimentar a toda la creación”, así como en otras frases de la misma página, según la reconstrucción (inédita) efectuada por Wolf-Peter Funk.

78 Como ocurre, v. gr., en la crítica de las posiciones cristianas en el *Contra las doctrinas de Mani* de Alejandro de Licópolis: “Pues decir –de acuerdo con la doctrina eclesíastica– que Cristo se entregó para la remisión de los pecados es algo que encuentra un cierto crédito entre las multitudes a causa de las historias de los autores griegos, que cuentan que algunas personas se entregaron por la salvación de sus ciudades; un relato de este género lo tiene también la historia judía, al hacer que el hijo de Abraham se prepare como sacrificio para Dios. Ahora bien, someter a Cristo al padecimiento para manifestar este extremo es un gran desatino, dado que la palabra se basta para transmitir la enseñanza y el conocimiento de lo que es”: F. BERMEJO – J. MONTSERRAT (eds.), *El maniqueísmo. Textos y fuentes* (Madrid 2008) 411-412.

79 *Mc* 14,21. La maldición está acuñada ya en textos apocalípticos: *Hen(et)* 38,2.

de Lucas y Juan hacen explícitamente de Judas un instrumento de Satán<sup>80</sup>, y el Cuarto Evangelio hace de él literalmente un diablo (una caracterización máximamente seria, en cuanto que se pone en boca del propio Jesús) y un “hijo de la iniquidad”<sup>81</sup>. La asociación de Judas y el diablo no hará sino proseguirse en la literatura extracanónica posterior, como en *HcbPed* 8,7<sup>82</sup>. No es necesario insistir en una tradición bien conocida. Sin embargo, junto a esta vilificación y condena sin paliativos de Judas se hallan, por otro lado, ciertos elementos que no parecen armonizar bien con los anteriores y que hacen de Judas un personaje ambiguo. Esto es visible al menos en dos sentidos, que abordamos de modo pormenorizado a continuación.

#### 1. COMPLEJIDADES INESPERADAS: JUDAS EN EL EVANGELIO DE MATEO

Se ha intentado en algunas ocasiones interpretar la presentación de la figura de Judas en los Evangelios canónicos como una historia progresiva y lineal de ennegrecimiento. Así, por ejemplo, si se compara el Evangelio de Mateo con el de Marcos veríamos que un rasgo negativo de Judas ausente en éste, la avaricia o la codicia, es introducido por el autor de aquél, quien además especifica –a diferencia de Lucas– la cantidad de dinero recibida por la entrega de Jesús. Sin embargo, lo cierto es que el Evangelio de Mateo termina su referencia a Judas con un interesante pasaje (Mt 27,3-5) que suscita no pocas cuestiones. El pasaje se refiere al arrepentimiento de Judas por su acción<sup>83</sup>, al reconocimiento de la inocencia de Jesús (“Pequé entregando sangre inocente”), a una clara confesión de haber pecado (ἥμαρτον es el lenguaje estándar de la confesión)<sup>84</sup>, al rechazo y devolución del dinero recibido, y al posterior suicidio de Judas.

80 Lc 22,3; Jn 13,2.27a.

81 Jn 6,70; 17,12.

82 “Tu ludam condiscipulum et coapostolum meum coëgisti impie agere, ut traderet dominum nostrum Iesum Christum, qui de te poenas exigat necesse est”: G. DEL CERRO – A. PIÑERO, *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (Madrid 2004) 576-577.

83 El verbo usado es μεταμέλομαι.

84 El uso del giro bíblico αἴμα ἄθρον parece indicar que Judas es consciente de la gravedad de su culpa, pues Dt 27,25 LXX tiene “¡Maldito quien se deje sobornar para matar a un inocente!”.

La forma verbal usada para describir la reacción de Judas a su acción es μεταμεληθείς. Aunque en ocasiones se ha querido argumentar que μεταμέλομαι<sup>85</sup> presenta diferencias semánticas significativas con respecto a μετανοέω<sup>86</sup>, y que la elección del primer verbo indica una medida insuficiente de arrepentimiento, esto no resulta muy convincente<sup>87</sup>. De hecho, Mateo emplea la palabra anteriormente (Mt 21,29.32) para describir el comportamiento que Jesús habría esperado de sus oyentes, refiriéndose al hijo que primeramente dice que no obedecerá a su padre y luego rectifica, así como a la negativa de los sumos sacerdotes y ancianos a aceptar el mensaje del Bautista. A la luz de estos usos, no parece que el verbo indique algo menos que un completo arrepentimiento. Ahora bien, el arrepentimiento –acompañado de la confesión sin ambages del pecado y del carácter inocente de Jesús– parecería hacer de Judas, en perspectiva moral y religiosa (y a diferencia de los otros actores y corresponsables de la pasión), un sujeto en camino hacia la recuperación de su dignidad.

Esta interpretación se ve ulteriormente respaldada por el hecho de que la reacción de Judas no se limita a las palabras y los sentimientos, sino que halla su refrendo y continuación en un acto, la devolución del dinero recibido –algo tanto más significativo a la luz de su supuesta codicia–. Tal acto apunta a la vehemente voluntad de deshacer lo hecho<sup>88</sup>, y por tanto a que la contrición de Judas no se queda en el plano sentimental, sino que resulta genuina en su materialización<sup>89</sup>.

---

85 Liddell – Scott traducen “repent at, change one’s line of conduct” (1114) y Danker “be very sorry, regret, change one’s mind”: F. W. DANKEDE, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* (Chicago 2000) 639.

86 V. gr. H.-J. KLAUCK, *Judas - ein Jünger des Herrn* (Freiburg im Breisgau 1987); edición revisada: *Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques* (Paris 2006) 103. Cf. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah II* (New York 1994) 638ss.

87 En efecto, una distinción significativa parece “difficult to maintain by usage”: G. ABBOT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh 1986) 287.

88 “Videns Judas Dominum adjudicatum morti, pretium retulit sacerdotibus, quasi in potestate sua esset persecutorum mutare sententiam” (JERÓNIMO, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, PL 26, 213 B).

89 Ésta es una diferencia importante entre el suicidio de Judas y el de Ajitófel (2 S 17,23), con el que a menudo se compara.

El ahorcamiento de Judas, producido después de que éste constate que su arrepentimiento y la devolución del dinero no tienen los efectos deseados, es un episodio que se abre a la interpretación. Ciertamente, es muy posible que en la propia intención del autor del texto no se halle la voluntad de rehabilitar a Judas, sino más bien la de hacer palmaria la ejecución del juicio divino a la luz de la maldición de Dt 27,25, y en general la convicción bíblica de que el derramamiento de sangre inocente no es dejado por Dios sin castigo<sup>90</sup>. En este sentido, sería probablemente exagerado concluir que, para el propio autor del Evangelio, la muerte de Judas es un acto de expiación y un intento de restaurar su honor<sup>91</sup>; no parece concederse ahí una rehabilitación de Judas<sup>92</sup>, al igual que no se concede habitualmente en la recepción del texto mateano en la Patrística<sup>93</sup>.

Sin embargo, a pesar de la categórica condena del suicidio a partir de Agustín en la tradición eclesial, el de Judas puede ser leído a la luz de la evaluación del suicidio en el siglo I e.c., normalmente más favorable, de modo que una lectura algo más positiva queda abierta<sup>94</sup>: el suicidio puede verse

90 1 S 19,5; 1 R 2,5; 2 R 24,2-4; Jr 19,4. Más específicamente, según el precepto de la Torá contenido en Dt 21,22 (y 11QT 54,7-13) el ahorcamiento funciona como castigo por un delito de pena capital, o para quienes entregan su pueblo a otro pueblo extranjero.

91 "Perhaps Judas' suicide is closest to the suicides of women for misconduct in that it serves as an act of atonement and an attempt to restore one's honour. This is supported by his explicit confession": C. F. WHELAN, "Suicide in the Ancient World: A Re-examination of Matthew 27:3-10": *LTP* 49/3 (1993) 505-522, 521; "The suicide of Judas clearly gives him an honorable ending. By redeeming him in this way, Matthew removes the possibility that the guilt for the death of Christ will rest finally upon Judas and places it firmly upon the Jewish leaders" (*ibid.*, 522).

92 "[Matthew] offers no comment on the acceptability or otherwise of Judas' penitence. The balance of evidence, however, must fall on the side of its unacceptability, for the verses cited may be seen as fulfilment of Jesus' prophecy or curse of 26.24": A. CANE, *The Place of Judas Iscariot in Christology* (Aldershot 2005) 48.

93 Así, por ejemplo, tanto para Agustín como para Jerónimo el suicidio de Judas hace el perdón imposible; para este último, el suicidio, lejos de denotar penitencia del pecado, constituye un pecado aún mayor que el de haber entregado a Jesús: "Paenitentia Iudae peius peccatum factum est. Quomodo peius peccatum factum est paenitentia Iudae? luit et suspensio periit; et qui proditor Domini factus est, hic et interemptor sui extitit. Pia clementia Domini hoc dico, quod magis ex hoc offendit Dominum, quia se suspendit, quam quod Dominum prodidit. Oportebat orationem ipsius esse in paenitentiam, et uersa est in peccatum" (*PL* 7, 1226 C).

94 Dado el carácter de muerte noble que tuvo el suicidio en diversos ámbitos de la Antigüedad, el muy diferente relato de la muerte de Judas en Hch 1,18-20.25, no armonizable con el de Mateo, podría haber sido excogitado para evitar toda posible rehabilitación, por incipiente e incompleta que fuera, del personaje. Es también llamativo que en los *Acta Pilati* (Evan-



entonces como el equívoco y trágico resultado de un vehemente pesar<sup>95</sup>. Que el fin de Judas podía ser interpretado, al menos parcialmente, *in bonam partem*, lo muestra Orígenes, quien, respondiendo a una crítica de Celso, recurrió a la narración mateana para argumentar que Judas no fue totalmente malo<sup>96</sup>. Aunque la tradición exegética posterior interpretó *in malam partem* el arrepentimiento de Judas, esta visión relativamente empática del autor alejandrino pudo estar más extendida en el s. II de lo que suponemos, y en todo caso abrirá en la posteridad una lectura menos unívocamente negativa del personaje<sup>97</sup>.

A la luz de la complejidad derivada de la narración sobre el personaje Judas en el Evangelio de Mateo<sup>98</sup>, resulta especialmente interesante reparar en el hecho de que varios comentaristas han señalado la posible dependen-

gelio de Nicodemo), aunque tardíos, se reinterpreten los motivos del suicidio por ahorcamiento de Judas: éste se debería no al dolor por el mal cometido, sino al temor al castigo que podría depararle Jesús resucitado.

95 Se ha llegado a conjeturar que el Judas histórico pudo no querer la muerte de Jesús al entregarle; cf. B. D. EHRMAN, *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed* (Oxford 2006) 166.

96 “Junto con la avaricia, perversa razón para traicionar a su maestro, tenía mezclado en su alma algo que le venía de las palabras de Jesús, y era, digámoslo así, una especie de residuo de bondad [...] Él mismo se condenó a sí mismo, mostrando cuán grande había sido el poder de la enseñanza de Jesús hasta en el pecador de Judas, ladrón y traidor que no pudo despreciar enteramente lo que de Jesús había aprendido” (ORÍGENES, *Contra Celsum* II 11). Por lo demás, Orígenes conjeturó que Judas pudo querer preceder a Jesús en la muerte para presentarse a él en el otro mundo y obtener de él el perdón: “Existimavit enim praevēnīre in morte moriturum Magistrum, et occurrere ei cum anima nuda, ut confitens, deprecans, misericordiam mereretur” (*Comment. in Matthaem*, PG 13, 1767A). Sobre la negación origeniana de la total depravación de Judas, cf. H. CHADWICK (ed.), *Origen. Contra Celsum* (Cambridge 1965) 76 n. 4; S. LAEUCHLI, “Origen’s Interpretation of Judas Iscariot”: *CH 22* (1953) 253-268.

97 Visiones más positivas de Judas pueden haber estado extendidas en el s. II, como sugieren algunos relatos heresiológicos posteriores (v. gr. PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 2, 5-6). Esto es visible también mucho más tarde en el ámbito del arte. Por ejemplo, en el coro de la catedral de Naumburg, tallado ca. 1260, se representa la escena del arresto de Mt 26,14-16, en la que el rostro de Judas –que aparece recibiendo el dinero– no refleja maldad o cinismo, sino más bien la desesperación y el dolor de conciencia por lo que está sucediendo o va a suceder; cf. v. gr. M. MEISER, *Judas Iscariot. Einer von uns* (Leipzig 2004) 160.

98 Ciertamente, existían otras comprensiones de la figura de Judas en el siglo II. Para Lucas (Hch 1,18-19), su muerte es accidental; y Papías proporciona una tercera versión de la muerte de Judas, que se centra sobre una penosa enfermedad que Judas habría sufrido (para una discusión de estos textos, cf. KLAUCK, *Judas un disciple de Jésus*, 111-129). Por supuesto, no es mi intención dar a entender que la ambigüedad de la representación mateana fuera la visión dominante de Judas en el variado cristianismo de la época de composición del texto gnóstico.

cia del *EJ* con respecto a ese Evangelio<sup>99</sup>. Si bien no puede descartarse la posibilidad de que los paralelos señalados con Mateo –y asimismo con otros Evangelios<sup>100</sup>– se deban a la interacción con tradiciones orales, lo cierto es que la cantidad de paralelos hacen probable tal dependencia. Esta conclusión, por lo demás, es esperable, teniendo en cuenta que, como es sabido, durante el s. II el Evangelio de Mateo fue el más citado, no sólo en la literatura cristiana “ortodoxa”, sino también en los círculos gnósticos<sup>101</sup>.

## 2. LAS APORÍAS CONCERNIENTES A JUDAS EN LA INTERPRETACIÓN SACRIFICIAL DE LA MUERTE DE JESÚS

La ambigüedad de la figura de Judas como uno de los personajes protagonistas de la historia de la pasión está lejos de agotarse en las lecturas conflictivas que pueden generar las noticias procedentes del Evangelio de Mateo. En efecto, la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús hace de Judas una pieza clave de la economía soteriológica; sin él y su acto, esa muerte no se habría producido, y por tanto la redención consiguiente no habría tenido lugar.

99 Esto no implica dependencia con respecto al texto evangélico, pero sí al menos con respecto a las historias evangélicas narradas en su forma mateana. Cf. GATHERCOLE, *The Gospel of Judas*, 136ss; Nathalie Bosson ha señalado que la estructura  $\pi\epsilon\chi\alpha\ \bar{\nu}\acute{o}\iota$  es característica en Mateo, mientras que todos los otros textos del Nuevo Testamento tienen, salvo alguna excepción,  $\pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}$ : “Peut-être n’est-ce que le fruit du hasard, mais on peut se demander si l’auteur n’aurait réellement pas connu cet Évangile, tant l’emploi récurrent de cette structure dans l’*Évangile de Judas* en fait une véritable ‘marque de fabrique’ de ce texte, à la résonance étrangement ‘matthéenne’” (N. BOSSON, “L’*Évangile de Judas*. Notes linguistiques et stylistiques”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 3-22, 14).

100 Para la conexión con el Evangelio de Marcos, cf. DECONICK, *The Thirteenth Apostle*, 103-108. Para el Evangelio de Lucas, cf. J. M. ROBINSON, *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and his Lost Gospel. Fully Revised and Updated* (New York 2007) 208-209; *Id.*, “The Sources of the Gospel of Judas”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 59-67, 60-63. Para el Cuarto Evangelio, cf. M. PESCE, “Il *Vangelo di Giuda*, il *Vangelo di Giovanni* e gli altri Vangeli Canonici”: *Humanitas* 61 (2006) 924-930.

101 “Of all the New Testament writings, the Gospel of Mt. was the one whose literary influence was the most widespread and the most profound in the Christian literature that extended to the last decades of the second century [...] The first gospel was so familiar, not only to the Christian churches, but also to the Gnostic circles, that writers did not feel it necessary to refer explicitly to Mt. by distinguishing it from the other gospels”: E. MASSAUX, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus III: The Apologists and the Didache* (Macon 1993) 184-185; original francés de 1950. Para conclusiones similares en lo relativo a la biblioteca de Nag Hammadi, cf. C. M. TUCKETT, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* (Edinburgh 1986) 149.

Adviértase que no es sólo una especulación en torno a las posibilidades lógicas de la visión sacrificial la que conduce a esta idea, sino una consideración detenida de la textualidad de los Evangelios. En efecto, según éstos la acción de Judas sirvió para el cumplimiento de las Escrituras, que hablan (Sal 41,10) sobre el amigo desleal (Mc 14,18-21; 14,49 y pars; Mt 27,9; Jn 13,18; 17,12). Mientras que otros textos son más genéricos, el Cuarto Evangelio (Jn 13,18) deja claro que si Judas, el amigo que come con Jesús, le traiciona, es con el objeto de que se cumpla la Escritura<sup>102</sup>. No sólo era necesario y estaba escrito que, de modo genérico, Jesús sería entregado, sino que habría una traición por parte de un miembro del propio grupo.

De este modo, Judas se convierte, paradójicamente, en instrumento imprescindible de la salvación, pues sin su traición –que, por así decirlo, cobra entonces visos de *felix culpa*– el acontecimiento soteriológico no se habría producido<sup>103</sup>. Una frase de Jerónimo, extraída de su *Tractatus in psalmos* (al Sal 104) lo expresa con claridad: *Si non Iudas dominum prodidisset, quomodo nos saluabamur?*<sup>104</sup>. Así pues, la lógica sacrificial convierte a Judas en un sujeto desesperadamente ambivalente.

El carácter problemático de la valoración de Judas en el marco de la interpretación sacrificial se evidencia ulteriormente si se toma en consideración que el protagonista de un acto al parecer indispensable para la redención es condenado con la mayor severidad, hasta el punto de ser él mismo privado de los beneficios salvíficos y deber afrontar la condenación<sup>105</sup>. En el Cuar-

102 También en muchos otros textos evangélicos las declaraciones de Jesús parecen implicar que el παραδιδόναι se inscribe en un designio divino: Mc 9,31; 10,33; Lc 9,44; Mt 17,22; 20,18; 26,2.21.23.24.45; Hch 1,15-17.

103 Es sabido que Karl Barth, en uno de los volúmenes de su *Dogmática*, dedicado a Judas un largo excursus bajo el epígrafe “Die Bestimmung des Verworfenen”; cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik [Zweiter Band], Die Lehre von Gott. II, 2, §§ 34-35, Gottes Gnadenwahl II* (Zürich 1988) 508-563. Según el influyente teólogo suizo, en cierto sentido puede decirse que Judas es, aparte de Jesús, la figura más relevante de las Escrituras cristianas (cf. *ibid.*, 558).

104 “Saepius euenit, ut quae putantur contraria esse, haec prouidenti Dei pro utilitate fieri [...] Si non Iudas Dominum prodidisset, quomodo nos saluabamur? Si non Iudaei crucifixissent, et increduli fuissent, quomodo nos credebamus?: G. MORIN (ed.), *S. Hieronymi Presbyteri Opera II: Opera Homiletica* (Corpus Christianorum Series Latina LXXVIII; Turnhout 1958) 191; un texto ligeramente diferente en *PL* 26, 1205 A).

105 Mc 14,21 (Más le valdría a Judas no haber nacido, pero... si Judas no hubiera nacido, el Hijo del hombre ¿habría podido cumplir lo que debía hacer?); Jn 17,12.

to Evangelio hallamos otro texto, una vez más conectado con el cumplimiento de las Escrituras: Jn 17,12 afirma que Jesús ha mantenido salvos a los discípulos, con una excepción: el hijo de la perdición. La referencia a Judas es obvia, y el significado también<sup>106</sup>. El amor de Jesús por sus discípulos (Jn 13,1) contrasta vivamente con el destino de Judas, y el contraste es aún más llamativo cuando se aprecia el sentido del lavatorio de los pies, en el que Judas está incluido<sup>107</sup>; ahora bien, Judas no es limpiado por la acción de Jesús, la cual según muchos comentaristas contiene no sólo una instrucción ética, sino que apunta al significado de la muerte de Jesús. Así pues, esto indica que Judas será excluido de la salvación, será “perdido” (Jn 17,12). En este sentido, se habrá podido interpretar la figura de Judas como la paradójica encarnación misma del fracaso del proyecto soteriológico<sup>108</sup>.

Que las condenas de Judas sean puestas en los Evangelios canónicos en boca del mismo Jesús resulta tanto más llamativo y pregnante cuanto que –tal como lo han pretendido incluso algunos exegetas contemporáneos–, leyendo el Cuarto Evangelio, queda abierta de algún modo la interpretación según la cual lo que Judas hace lo hace por orden del propio Jesús<sup>109</sup>; en efecto, ahí queda explícitamente dicho no sólo que Jesús ha escogido a Judas<sup>110</sup>, sino también que da órdenes precisas a éste: “Lo que vas a hacer, hazlo pronto”<sup>111</sup>.

106 “Perdición” se refiere ni más ni menos que a la condenación escatológica (cf. v. gr. Mt 7,13; Hch 8,20). La misma expresión aparece en 2 Ts 2,3 (la figura aludida no es el diablo, sino una suerte de encarnación del mal), donde se usa un lenguaje si cabe aún más duro.

107 Jn 13,1-17. Por ello algunos intérpretes excluyen a Judas del lavatorio de los pies; cf. CANE, *The Place of Judas Iscariot in Christology*, 90-96.

108 “It would have been wholly inconsistent with the mission of Jesus for him to drive demons out of other people’s lives and free them from the bondage to Satan while allowing his own disciple, Judas, to be possessed of Satan”: W. KLASSEN, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* (London 1996) 143.

109 H. STEIN-SCHNEIDER, “À la recherche du Judas historique. Une enquête exégétique à la lumière des textes de l’Ancien Testament et des Logia”: *ETR* 60 (1985) 403-424, quien mantiene que “Judas n’est pas un monstre ou un démon, il n’est pas possédé par Satan. Il est, bien au contraire, le serviteur humble et fidèle, l’ami affectueux” (415); “Es ergibt sich als unumgängliche Folgerung, dass Judas bei der Festnahme Jesu nicht aus eigenem Antrieb handelte, sondern tat, was er, der Weisung Jesu gehorchend, tun musste”: G. SCHWARZ, *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (BWANT 123; Stuttgart 1988) 231.

110 Jn 6,64-70.

111 Jn 13,27b. Es sabido que la frase que Jesús dirige a Judas en Mt 26,50a ( Ἐταίρε, ἐφ’ ὃ παρέι) se presta a ser entendi-

Estas consideraciones elementales hacen de la figura de Judas una cabal aporía. Si Judas debía cumplir las Escrituras –la voluntad divina–, ¿es Judas una suerte de autómatas? Si lo es ¿por qué debería arrostrar la condenación?<sup>112</sup>. Si no lo es, ¿podrían haberse cumplido las Escrituras sin Judas? ¿Qué clase de buen dios no habría ahorrado a Judas su personal tragedia? ¿Exige la venida de Cristo la tragedia de Judas<sup>113</sup>? ¿No merecía el arrepentimiento de Judas un perdón a tiempo y una oportunidad? ¿Fue Judas impelido por Satán, o está controlado por Dios (o por Jesús)? ¿Podría haberse comportado Judas de modo diferente, si debía cumplir un papel en la economía divina de salvación<sup>114</sup>? ¿Es Judas el chivo expiatorio de la concepción cristiana<sup>115</sup>? El personaje de Judas está caracterizado por una constitutiva e insuperable ambigüedad, hasta el punto de que cabe preguntarse si su historia tiene realmente sentido.

### 3. UNA POSIBLE REACCIÓN GNÓSTICA A LA AMBIVALENCIA DEL RETRATO CANÓNICO DE JUDAS

Desde la aparición del *EJ*, no pocos estudiosos han pensado que la elección de Judas –traidor y anti-modelo por excelencia en la tradición cristiana normativa– como el instrumento de la revelación, por parte del autor de la obra, constituyó un obvio acto de desafío; el nuevo apócrifo habría operado una completa inversión de la figura: un emblema de la maldad pasaría a ser una instancia positiva, en consonancia con la rebelde y subversiva óptica gnóstica. Sin embargo, merece la pena plantear la cuestión de si en la elección de

---

da como una orden, pero también como una pregunta o una exclamación de reproche o tristeza; cf. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel According to St. Matthew* III: *Matthew XIX-XXVIII* (ICC; Edinburgh 1997) 509-510.

112 Los intérpretes acostumbran a sortear el problema. Otros se refieren a las “intellectual and moral difficulties” que implica “an apparently implausible paradox”; cf. J. DUNCAN DERRETT, “The Iscariot, M<sup>o</sup>sira and the Redemption”: *JSNT* 8 (1980) 2-23, 2.

113 “The coming of Christ encourages, or even necessitates, tragedy for Judas” (CANE, *The Place of Judas Iscariot in Christology*, 99).

114 Reflexionando sobre la respuesta de Judas a Jesús en Mt 26,25, un comentarista escribe: “Könnte es nicht auch sein, dass Judas hier merkt, dass ihm sein Verrat ausser Kontrolle gerät, und dass er nicht mehr handelndes Subjekt ist, sondern zum Spielball der sich erfüllenden Schrift geworden ist”: P. WICK, “Judas als Prophet wider Willen. Mt 27, 3-10 als Midrasch”: *TZ* 57 (2001) 26-35, 34.

115 B. DIECKMANN, *Judas als Sündenbock: Eine Verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung* (München 1991).

Judas como co-protagonista de esta obra cabe discernir una estrategia más sutil<sup>116</sup>.

Expertos en la crítica de la tradición y proclives a encontrar fisuras en la concepción de la Gran Iglesia, ciertos gnósticos debieron de detectar muy pronto las aporías y ambigüedades que caracterizan a la figura de Judas en los escritos canónicos. El paradójico status de este discípulo debió de ser considerado por algunos de ellos como una prueba palmaria del carácter absurdo de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús<sup>117</sup>. A esto podría deberse, al menos en ciertos casos, la fascinación que Judas ejerció sobre algunos gnósticos.

Siendo así, cabe conjeturar que algún pensador acérrimamente opuesto a la interpretación sacrificial proto-ortodoxa considerase que la mejor manera de probar la naturaleza insostenible e inconsistente de esa interpretación fuese precisamente mediante la focalización de la atención en la figura de Judas<sup>118</sup>. Dadas las disonancias que la caracterizan, es plausible que tal autor haya decidido utilizar esa figura para poner ulteriormente de manifiesto el carácter –a sus ojos– absurdo de la interpretación sacrificial. Las aporías de la figura de Judas, que por motivos comprensibles no debieron querer ser ulteriormente exploradas por la generalidad de los autores eclesiásticos y que sólo recientemente una minoría de teólogos ha tematizado, sí pudieron convertir-

---

116 En relación al título de la obra, no parece poder descartarse la posibilidad de que sea secundario, en cuyo caso sería desentendido utilizar el título para interpretar los contenidos del texto.

117 La idea de imaginar a un sujeto comprometido con una visión mítica de tipo gnóstico movido –también– por razones lógicas a criticar la soteriología de la Gran Iglesia no debería resultar improbable o extraña, habida cuenta del funcionamiento normal de la crítica en las tradiciones religiosas, en las cuales los intelectuales son proclives a detectar los problemas de inconsistencia que afectan a los sistemas rivales, mientras tienden a dejar demasiado a menudo en la penumbra aquellos que afectan a su propia visión.

118 "Tout se passe comme si l'auteur de l'*Évangile de Judas* faisait de ce même Judas le père d'un christianisme proto-orthodoxe qui, à ses yeux, trahissait le nom de Jésus en proposant une interprétation sacrificielle de sa mort, et perpétuait ainsi l'économie sacrificielle du judaïsme" (PAINCHAUD, "À propos de la (re)découverte", 567); "In making Judas the person who sacrifices the man who bears Jesus, our text also makes him the source of the sacrificial interpretation of the death of Jesus and of all the aspects of Christian life by which the archontic domination is perpetuated" (PAINCHAUD, "Polemical Aspects of the *Gospel of Judas*", en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 178; cf. *ibid.*, 184-185).

se pronto en blanco del interés de algunos adversarios de la corriente proto-ortodoxa<sup>119</sup>.

Por una parte, si Judas acaba por ser un instrumento de la Providencia, entonces debería ser presentado como un discípulo especial, pues, mientras que los otros discípulos no quieren aceptar la idea de la muerte de Jesús, el comportamiento de Judas sí se atiene al plan divino. Judas puede ser un instrumento inconsciente –según el *EJ*, es guiado por una estrella–, pero puede haber sabido algo que los otros discípulos no sabían, y haber tenido una relación especial con Jesús. En cualquier caso, Judas debería ser presentado como una figura superior al resto de los discípulos, precisamente en la medida en que la interpretación sacrificial equivale en cierto modo a una justificación de Judas.

Por otra parte, la visión proto-ortodoxa –generada a partir de una reinterpretación *a posteriori* del acontecimiento traumático de la crucifixión– considera a Judas el perpetrador de la traición de Jesús, y no parece albergar la intención de rehabilitar su figura. En este sentido, Judas debería ser presentado como una figura perseguida y aborrecida por los representantes de la Gran Iglesia, pues en la visión de ésta no deja de ser *prima facie* un sujeto denostado.

Uno de los pasajes del *EJ* más elocuentes al respecto es uno que se encuentra hacia la mitad de la obra: Judas, que es maldito por las generaciones humanas (las cuales quieren matarlo), reinará sobre ellas: *EJ* 46,16-23. Esta paradoja no se entiende bien, a mi juicio, si –tal y como quieren algunos intérpretes– refleja la gozosa rehabilitación de Judas por parte del autor del

---

119 Por otra parte, la elección de Judas como figura principal pero al mismo tiempo limitada en sus posibilidades de salvación podría entenderse asimismo como un intento de confrontarse simultáneamente con otras posiciones heterodoxas en las que puede haberse producido –tal como testimonian varios heresiólogos (cf. EPIFANIO, *Panarion* 38, 3, 4)– un enaltecimiento de Judas. En este sentido, coincido con la hipótesis socio-histórica presentada por C. CLIVAZ, “What is the Current State of Play on Jesus’ Laughter?”, según la cual el nuevo apócrifo testimonia, además de la crítica a la Gran Iglesia, la competencia entre movimientos gnósticos. Esto podría explicar ciertas referencias del texto a los que afirman ser “como ángeles” (*EJ* 40,16) o a prácticas (in)morales difícilmente atribuibles a proto-ortodoxos, como las mencionadas en *EJ* 40,8-14 (sea que el autor las haya testimoniado, sea que haya creído poder deducir su existencia a partir de ciertos postulados teóricos de sus oponentes).

texto; en efecto, si así fuera, bastaría con incluir a Judas claramente en la generación santa. Por el contrario, se entiende si refleja la contradicción ínsita en la interpretación sacrificial: el mismo Judas denostado triunfa en la medida en que la muerte de Jesús (causada por Judas) es convertida en sacrificio –de hecho, en el sacrificio par excellence– por la Gran Iglesia. La piedra rechazada por los arquitectos de la interpretación sacrificial es, en realidad, su piedra angular<sup>120</sup>. Al presentar a Judas al mismo tiempo como el villano (el sufriente perseguido por los restantes discípulos) y el guía de los discípulos (su estrella será la que les muestre el camino), el carácter absurdo de la soteriología apostólica se expondría al escarnio de los lectores iniciados.

En las páginas previas a aquella que contiene el pasaje al que acabamos de referirnos, la descripción del sueño de Judas y la respuesta de Jesús podrían ser en este aspecto igualmente reveladoras (44,15–46,4): por una parte, en su visión Judas ve que los discípulos le persiguen y apedrean (pues él, en efecto, es una figura maldita para el cristianismo proto-ortodoxo), pero esto no basta para que Judas entre en la casa reservada a los santos (ya que, desde el punto de vista del autor gnóstico, Judas carece de credenciales para adquirir carácter de espiritual).

Ahora bien, esto significaría que, en el *EJ*, Judas Iscariote habría sido convertido en foco de la atención no porque, como tal, importase al autor, sino sólo porque era importante para el propósito argumentativo de éste, a saber, porque le sirve para efectuar un desmontaje, una suerte de deconstrucción de la lógica sacrificial. Judas es un personaje principal únicamente porque es, *volens nolens*, una figura así de importante en la visión protoor-

---

120 Esta frase no es una *boutade*: Judas, y no Pedro, aparece como la figura líder de los discípulos. Que esta substitución es marcada por el autor se ve refrendado por un par de detalles, hacia el inicio y el final del texto: en 35,14ss Judas hace una confesión correspondiente a la que en el Evangelio de Marcos hace Pedro, y en 58,19-22 hallamos una alusión a la traición de Pedro, mediante la que se produce una sutil fusión de las traiciones de Pedro y de Judas; es posible que el sentido de tal asimilación sea doble: poner a Judas en el lugar de Pedro (Judas es quien realmente guía a la Iglesia proto-ortodoxa) y a Pedro en el lugar de Judas (en esa medida, Pedro es quien ha realmente traicionado a Jesús). Esta conexión de ambas figuras es tanto más comprensible dada la proximidad textual que en el Evangelio de Mateo tienen ambos episodios: por una parte, Jesús predice que será entregado en Mt 26,20-25, y poco después que será traicionado (Mt 26,31-35); la negación de Pedro se narra en Mt 26,69-75, y el arrepentimiento y fin de Judas en Mt 27,3-5.



todoxa. La elección de Judas como discípulo preferido no tendría como objeto invertir la presentación canónica de la figura de Judas, sino desmontar la interpretación sacrificial llevando a sus últimas consecuencias la ambigüedad de esta figura. La figura de Judas presentada en el *EJ* no sería, hablando en rigor, ni una visión “gnóstica” de Judas asumida por el autor del texto ni algo opuesto al Judas “ortodoxo”, sino más bien el Judas ortodoxo... reducido al absurdo, con el objeto de mostrar lo que para el autor es el carácter insostenible de la soteriología mayoritaria (la lógica sacrificial acaba elevando a Judas a un puesto de dominio).

Esto implica también que Judas no sería, en modo alguno, la figura con la que el autor espera que los lectores se identifiquen: a pesar de ser el receptor de una revelación y de ciertos rasgos que hacen de Judas una figura aparentemente superior al resto de sus condiscípulos, su destino está muy lejos de ser envidiable, y no se acaba de entender cómo un Judas que sacrifica a Jesús y recibe dinero por entregarle (*EJ* 58,24-26) podría ser un modelo para lectores piadosos de cualquier índole<sup>121</sup>. En realidad, las instancias con las que los lectores están llamados a identificarse son los miembros de esa “generación santa” a la que Jesús se refiere con cierta frecuencia.

#### 4. LA CAPACIDAD EXPLICATIVA DE LA HIPÓTESIS

A la luz de la hipótesis presentada, debemos intentar explicar los datos textuales anteriormente constatados, y en primer lugar la ambigüedad que, según hemos argumentado, caracteriza a Judas. Este inquietante aspecto del *EJ* podría hacerse ahora más comprensible. En efecto, la ambigüedad del texto habría sido un elemento intencional e irreductible: el status ambiguo de Judas como un sujeto especial y superior al resto de los discípulos, pero al mismo tiempo últimamente insalvable estaría destinado simultáneamente a reflejar, iluminar y deconstruir al ambivalente Judas del Nuevo Testamento y el cristianismo proto-ortodoxo. Esa ambivalencia sería entonces un rasgo cons-

---

121 En efecto, el texto retrata a un Judas “as simultaneously the worst and the best of the disciples” (THOMASSEN, “Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 169).

cientemente buscado, que indicaría la naturaleza –para el autor– aporética de la teoría sacrificial de la muerte de Jesús. La tarea que el autor se habría propuesto sería llevar a sus últimas consecuencias esa interpretación, evidenciando así las antinomias ínsitas en ella. De este modo, el texto representaría una suerte de *reductio ad absurdum* del cristianismo normativo. Pero ambigüedad no entraña necesariamente indecidibilidad, pues mediante la interpretación ofrecida podemos decidir cuál es el sentido del texto sin necesidad de quedarnos sumidos en la perplejidad.

Con respecto a los aspectos importantes –anteriormente enumerados– del *EJ* sobre los que hay consenso, podrían ser explicados a esta luz de manera unitaria. Veámoslo<sup>122</sup>.

1. Judas es una figura clave del *EJ* porque es precisamente ella –con la ambivalencia que la caracteriza en los Evangelios y la tradición eclesíástica– la que sirve al autor para llevar a cabo su propósito. Ahora bien, como hemos señalado, esto no significa que Judas sea, *qua talis*, una figura importante para el autor, sino sólo para su propósito argumentativo. Judas no habría sido escogido únicamente porque es el guía de la posición sacrificial, sino también en virtud de su carácter ambiguo.

2. El tono especialmente agresivo y polémico del texto se explica si contiene una crítica radical de posiciones ajenas, que para el autor resultan aberrantes, y en muchos sentidos (espiritual, moral y racional).

3. La singular presencia de la risa se entiende naturalmente en tanto que el escrito está destinado a la ridiculización de una determinada posición teológica adversaria (o de varias). Pero es posible que a la luz de nuestra hipótesis quepa entenderla aún mejor, dado el carácter ambivalente (amistoso/burlón) que puede tener la risa.

4. La presencia del lenguaje sacrificial se explica si el texto constituye precisamente una reducción al absurdo de la soteriología de la Gran Iglesia, en la que tiene una presencia conspicua la economía sacrificial.

---

122 Retomamos aquí de modo ordenado los puntos enumerados en el epígrafe 2.

5. Judas es distinguido de los discípulos en un sentido aparentemente positivo porque éste es el resultado de llevar al límite la lógica ínsita en la interpretación soteriológica de la Gran Iglesia: si la muerte de Jesús responde a un plan divino, y Judas entrega a Jesús, entonces Judas es instrumento de ese plan; y, siendo así, Judas debe de detentar un especial conocimiento, y saber lo que los otros ignoran<sup>123</sup>. Judas, pues, debe ser presentado como un discípulo especial.

6. Judas posee un status ambiguo porque, aun siendo un personaje especial, no es, en rigor, realmente concebido por la Gran Iglesia (ni desde luego por el autor del *EJ*) como un personaje positivo. Es precisamente su ambigüedad lo que el autor del nuevo evangelio quiere resaltar.

7. Los doce discípulos son presentados de modo consistentemente negativo porque son el emblema de la Gran Iglesia y de su concepción sacrificial, que constituye el blanco de la intención del autor.

8. Que a Judas se le prometa que reinará sobre los doce discípulos significa que, en el futuro, la lógica sacrificial de la que es sacerdote y encarnación prevalecerá absolutamente sobre la Gran Iglesia, que se reclama heredera espiritual de esos doce discípulos. Esto parece indicarlo el hecho de que es la estrella de Judas –que le engaña (*EJ* 45,13-14; 46,1-2)– la que reinará sobre el eón decimotercero (55,10-11). Así, el establecimiento de Judas en el eón decimotercero no ha de ser interpretado como una promoción en rango espiritual<sup>124</sup>. Dicho de otro modo: el reinado de Judas sobre las generaciones humanas no es en rigor un postulado escatológico o cosmológico, sino lógico.

9. La abundancia de referencias al “nombre” de Jesús en contextos negativos se entiende precisamente porque el texto denuncia a la Gran Iglesia como

123 Como lo expresa G. Most, refiriéndose al Cuarto Evangelio: “The relation between Jesus and Judas [...] John’s Judas is neither fully human nor fully satanic, but seems best understood as an expression and extension of Jesus’ own will” (G. MOST, “The Judas of the Gospels and the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 69-80, 78).

124 “The hierarchy of the stars has to do with the internal relationships of power within the soul-matter complex of the lower realm of the corruptible cosmos. Within that hierarchy, the higher and more powerful stars are, in a sense, ‘worse’ than the others, since the system of the cosmos is negatively evaluated as a whole” (THOMASSEN, “Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 167).

usurpadora del nombre de Jesús. En el nombre de Jesús se cometen las mayores aberraciones, tanto de tipo ritual como moral.

10. El texto omite la descripción de la pasión y la muerte porque tal tratamiento resulta superfluo e insignificante para el autor. Sin embargo, el texto contiene, y en un pasaje clave, el anuncio del sacrificio de Jesús por Judas, precisamente porque es la significación de la muerte de Jesús lo que está en juego<sup>125</sup>.

11. Se habla del sufrimiento futuro de Judas, y éste sueña que los otros le persiguen, pues en el futuro narrativo se está anticipando el destino de Judas en la Gran Iglesia: él será maldecido, la imagen de Judas será peyorativa. Ahora bien, el destino ominoso de Judas es precisamente un signo evidente de la contradicción implícita en la interpretación sacrificial criticada, que por un lado denigra a Judas por su acción y por otro, *volens nolens*, la hace necesaria y aun imprescindible<sup>126</sup>.

12. El tema del determinismo astral es tan importante porque el autor, a la vez que pone en solfa la interpretación sacrificial de la Gran Iglesia, ofrece una explicación alternativa de la acción de Judas, explicando que éste no entrega a Jesús como resultado de la voluntad del Dios verdadero, sino porque está determinado para ello por su estrella<sup>127</sup>. Tal comportamiento tiene sentido únicamente a la luz de la naturaleza sanguinaria y la lógica sacrificial de Saklas, que es la que siguen los representantes de la Gran Iglesia.

---

125 La crucifixión, aunque no aparece explícitamente citada en el texto, arroja su sombra sobre la totalidad de la obra: desde las primeras líneas referidas a la Pascua hasta las referencias finales al sacrificio y a la entrega de Jesús por Judas.

126 En su contribución al congreso de Houston (marzo 2008), Ismo Dunderberg argumentó que el hecho de que Judas aparezca como una víctima hace de él, en la perspectiva del autor gnóstico, "uno de los nuestros" (en la medida en que en muchos textos los gnósticos son los que aparecen como perseguidos por las fuerzas arcónticas). La idea de Dunderberg señala una aparente dificultad a la tesis de un Judas negativo. Sin embargo, en nuestra hipótesis el dato es explicado desde otro ángulo: en realidad, para el autor, el hecho de que Judas sea denigrado no lo mancomuna con su posición, sino que sólo es un aspecto de la incoherencia de la visión sacrificial.

127 Esto ha sido bien expresado por E. Thomassen, quien ha enfatizado que la concisión con que termina el evangelio es significativa, pues indica indirectamente que el autor no busca revelar en la traición de Judas un significado más profundo: "It therefore seems that the important point the Gospel of Judas wants to make is not about a re-evaluation of the betrayal itself, but rather about giving an explanation of how it came to happen. And the answer is: it happened as a result of the stars, and in particular the star of Judas, which caused him to sacrifice the earthly incarnation of Jesus" (THOMASSEN,

13. Que Jesús vaya y venga a voluntad a la generación santa significa que es libre del cuerpo, y que por tanto su muerte no puede tener el menor alcance salvífico –un punto al parecer esencial de las convicciones del autor<sup>128</sup>–. Esto significa, a su vez, que desde el punto de vista de la salvación de los que importan (Jesús y la generación santa), Judas es un sujeto del todo irrelevante<sup>129</sup>. Igualmente, el texto indica que la generación santa se salva con total independencia de la muerte de Jesús, la cual es innecesaria por tanto para la salvación.

La equivocidad consciente del *EJ* podría explicar la interpretación que de él se halla en Ireneo –en caso de que sea un texto semejante al conocido por el heresiólogo<sup>130</sup>–: dado que, en efecto, Judas tiene un papel relevantísimo en el texto, y que en una lectura rápida esta figura parece ser dibujada a una luz positiva, es perfectamente comprensible que los heresiólogos, interesados en desacreditar a sus adversarios teológicos ante su propia audiencia eclesiástica, se hayan atendido a lo que parece ser la interpretación positiva de Judas y la hayan reflejado en sus escritos (hayan conocido el texto directamente o de oídas). Esto es tanto más plausible, cuanto que –como es sabido– varios perspicaces estudiosos modernos han sostenido también esta interpretación positiva. Así pues, querer respaldar la idea de que el *EJ* efectúa una rehabilitación de Judas apoyándose en el testimonio de Ireneo podría equivaler a una suerte de *petitio principii*.

## 5. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

La interpretación ofrecida en anteriores páginas –muchos de cuyos elementos habían sido ya señalados por numerosos especialistas y colegas– no pre-

“Is Judas really the Hero of the *Gospel of Judas*?”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 167).

128 Esto implica que la idea de que el pasaje de *EJ* 56,17-20 dibuja una suerte de “liberación de Jesús” por parte de Judas es implausible. Como ha escrito EMMEL, “Jesus is already a remarkably ‘free spirit’ throughout the *Gospel of Judas*” (EMMEL, “The Presuppositions and the Purpose of the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 38).

129 “The idea of Judas functioning in God’s salvation plan, and his ‘betrayal’ being somehow to his credit, is completely foreign to Gnostic soteriology. In terms of salvation, Judas is utterly irrelevant”: G. SCHENKE ROBINSON, “The Relationship of the *Gospel of Judas* to the New Testament and to Sethianism”: *Journal of Coptic Studies* 10 (2008) 63-98, 84.

130 *Adversus Haereses* I 31, 1.

tende constituir, en rigor, una tercera vía equidistante entre los dos principales modelos de lectura ofrecidos hasta ahora, ni ser capaz de reconciliarlos; más bien, constituye una variante de la interpretación alternativa a la de los editores del texto, en la medida en que de ella se desprende que la pretensión de que la intención del autor es una cabal rehabilitación justificadora de Judas resulta infundada<sup>131</sup>.

Sin embargo, nuestra lectura podría, nos parece, ser útil en el actual debate. En efecto, en no pocos trabajos escritos hasta la fecha se ha adoptado una perspectiva polémica, proclive a centrarse en los supuestos errores cometidos por los defensores de la visión contraria. Este procedimiento ha sido, por una parte, ciertamente productivo, pues ha permitido poner en evidencia de forma muy nítida las dificultades de ciertas visiones; por otra, sin embargo, ha producido en algunos autores el encastillamiento en sus posiciones iniciales y ciertas confrontaciones quizás superfluas<sup>132</sup>. Nos parece probable que una interpretación que parta, por un lado, de la ambigüedad textual perceptible, como, por otro, de los elementos comunes a las diversas lecturas realizadas hasta el momento, puede ayudarnos a evitar el riesgo de incurrir en el impasse de algunas posiciones demasiado rígidas y esclerotizadas<sup>133</sup>.

Podría argumentarse, por ejemplo, que Judas queda -¡pero sólo irónicamente!- “rehabilitado” en el sentido de que su figura no resulta ser, para el autor del nuevo evangelio, en última instancia, esencialmente peor que la de

---

131 En esto coincidimos, en particular, con las apreciaciones de Louis Painchaud: “The Gospel of Judas makes Judas the ruling ‘archon’ presiding over this sacrificial ideology and governing those who adhere to it and curse him” (PAINCHAUD, “Po-  
lemical Aspects of the *Gospel of Judas*”, en: SCOPELLO, *The Gospel of Judas in Context*, 178).

132 Típico ejemplo de estas son algunas de las polémicas entre A. DeConick y Marvin Meyer, o el calificativo de éste de una  
posición profundamente divergente de la suya como “revisionista”: M. MEYER, *Judas: the Definitive Collection of Gospels  
and Legends about the Infamous Apostle of Jesus* (New York 2007) 50.

133 En particular, además, una interpretación que tome en serio el alcance de la ambigüedad del texto podría explicar la gé-  
nesis de las propias interpretaciones excogitadas hasta la fecha; “When an epistemological crisis is resolved, it is by the  
construction of a new narrative which enables the agent to understand *both* how he o.r she could intelligibly have held his  
or her original beliefs and how he or she could have been drastically misled by them” A. MACINTYRE, “Epistemological Cri-  
ses, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”: *The Monist* 60 (1977) 453-472, 455.

sus condiscípulos<sup>134</sup>. En comparación con la visión eclesiástica, entonces, Judas deja de ser el chivo expiatorio para ser el primero de los victimarios, quien encabeza el grupo de quienes están atenazados por la lógica sacrificial; en este sentido, el ennegrecimiento eclesiástico de Judas resulta desvelado como un proceso violento, si no cínico. Ahora bien, este reproche de violencia se mantiene en un plano especulativo, pues está encaminado a poner de relieve que las creencias (y prácticas) proto-ortodoxas son aberrantes: es la interpretación sacrificial lo que carece de sentido. Pero si el texto es un simulacro o reducción al absurdo, entonces no podemos concluir que el autor del *EJ* esté reprochando realmente ni a Judas ni al resto de discípulos una ira real o violencia física contra Jesús, ni les está haciendo responsables de la muerte del propio Jesús –pues ni tal cosa, para el autor, tendría históricamente sentido, ni la muerte física de Jesús posee para él significación relevante–: lo que está haciendo es poner de relieve el absurdo de sus ideas sobre Jesús y sobre el modo de obtener la salvación.

En cualquier caso, las ideas aquí presentadas, lejos de ofrecerse como la última palabra sobre el nuevo evangelio, tienen un carácter declaradamente hipotético. Nuestra intención ha sido dar qué pensar a quienes se enfrentan con este texto difícil, cuyo carácter enigmático la incuria y la ambición han contribuido a acrecentar al fragmentarlo. El carácter sorprendente e idiosincrásico de un *Evangelio de Judas*, máxime si quien lo escribió pudo hacer gala de ironía, podría contribuir a explicar el hecho de que hoy sea tan difícil poner de acuerdo a los especialistas y lectores en cuanto a su intención.

---

134 En caso de que el título no fuera secundario, ¿podría adquirir así más sentido la expresión “Evangelio de Judas”?

