

Fernando BERMEJO RUBIO, *El evangelio de Judas. Texto bilingüe y comentario*, Salamanca: Sígueme, 2012, 174 pp., 12 x 19, ISBN 978-84-301-1796-3.

F. Bermejo, actualmente investigador en el Departamento de filología griega de la Universidad Complutense de Madrid, nos ofrece en este volumen de la «Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor» una revisada edición crítica del texto copto del *Evangelio de Judas*, una traducción al castellano anotada, y un estudio introductorio de este controvertido texto, hallado en Egipto, parece ser, en torno a 1978.

Este evangelio, del que no hay más versiones, se encontró en un códice (llamado de Al-Minya o «Tchacos») que contenía también otros textos (*La epístola de Pedro a Felipe; Iakkobos*; el *Libro de Allogenes*; y, quizá, *Corpus Hermeticum XIII*), pero las tremendas vicisitudes por las que pasó, desde su hallazgo hasta nuestros días, han contribuido a un no despreciable deterioro del texto. De hecho, y a pesar de que después del primer hallazgo, se encontraron otros fragmentos, el evangelio –que es un texto, al menos tal y como lo tenemos en el momento presente, bastante corto– está lleno de lagunas y complicaciones textuales. Todo esto dificulta sobremanera su estudio, y hace que su explicación esté llena de hipótesis, en ocasiones completamente contrarias entre ellas. En cuanto al sentido de conjunto del evangelio, la disparidad de propuestas queda clara en el epígrafe «El problema hermenéutico: interpretaciones del Evangelio de Judas» (pp. 56-64). Para su trabajo, Bermejo se apoya con frecuencia en los estudios de L. Jenott, L. Painchaud, H.-J. Klauck, G. Wurst, F. Williams, B. Ehrman, A. Piñero, y M. Meyer.

La edición del texto copto que hace Bermejo merece una valoración positiva. Para los conocedores del idioma es muy importante poder enfrentarse con el texto «original» –Bermejo apunta que predomina la opinión de que el original de este *evangelio* era en griego, quizá datado de mediados del siglo II, mientras que esta traducción copta sería al menos de un siglo y medio más tarde (pp. 31-33)–, en el que se indican las lagunas, las reconstrucciones, etc. Bermejo incluye una traducción tanto al inicio del libro (pp. 13-24) como al final, en columna paralela al texto copto (pp. 80-163). Además de algunas aclaraciones en nota a pie de página, en pp. 75-76 el autor indica sus lecturas divergentes respecto a la edición crítica que usa como base (la de R. Kasser y otros, de 2007, más la edición de los nuevos *Fragmentos*, de H. Krosney y otros, de 2010). También el conocimiento de este texto sirve, como dice Bermejo, para

conocer mejor la historia de la recepción de la figura de Judas (p. 71). No coincido, sin embargo, en la opinión de que realmente nos encontremos ante un «evangelio» (pp. 35-36), por un lado porque no está claro qué buenas noticias pueda traer ni para el mismo Judas ni para sus contemporáneos; y mucho menos, si se trata de una buena nueva referente a Jesús, al que no se presenta, tal y como aparece en la tradición canónica, ni como revelador del Padre, ni como salvador de todos los hombres.

Respecto a la introducción y a las notas de Bermejo, la opinión no puede ser tan favorable. Sin ánimo de ser exhaustivo, querría señalar algunas de las afirmaciones algo desconcertantes o, cuando menos, altamente discutibles, que se encuentran a lo largo del libro. En todo caso, me gustaría remitir a un breve pero claro e incisivo libro de Tom Wright, *Judas and the Gospel of Jesus*, de 2006, publicado en castellano por la editorial DDB, en 2008, con el título *Judas y el evangelio de Jesús. El Judas de la fe y el Iscariote de la historia*, en el que, de una forma amena y rigurosa, el biblista inglés fija muy bien las coordenadas en las que hay que situar este documento, el cual, afirma Wright, no nos dice nada ni del Jesucristo real ni del Judas real. Es más, se trata de un texto que, en realidad, nada dice al hombre de hoy, y eso aunque «la amplia tendencia gnostizante del protestantismo norteamericano» no deje de proponer al gnosticismo como alternativa adecuada al cristianismo clásico (WRIGHT, *Judas*, pp. 129-133).

Bermejo, que se sitúa netamente en la perspectiva de una concepción conflictiva de los orígenes del cristianismo, da una importancia desmedida al valor de este evangelio y a la persona de Judas, llegando a citar en este sentido, sin comentar el contexto, hasta al mismo San Jerónimo: *Si non Iudas dominum prodidisset, quomodo nos saluabamur?* (p. 62, n. 110). Una primera lectura reposada del evangelio nos ayuda a valorar mejor las afirmaciones de Bermejo. La sensación que queda tras esta lectura no puede ser sino desconcertante –por mucho que quiera encontrarse hasta una estructura compleja e hilada al texto (pp. 53 y 55)–, aunque no es muy diversa de la que se tiene después de leer cualquier otra obra gnóstica (dicho sea de paso, en el libro de Bermejo hay una continua invitación a dejar de lado la calificación de gnóstico para este evangelio, y en general también, cosa que queda remarcada al escribir la palabra gnóstico entrecomillada). Para Bermejo, el *Evangelio de Judas* es un escrito representativo de las opiniones de una comunidad de cristianos probablemente enfrentada con lo que él llama, con cierto tono despectivo, la Gran Iglesia (cfr. p. 40), lo cual reflejaría el ambiente de multiplicidad y conflictividad que había en el cristianismo primitivo (cfr. pp. 43-45; 69-70). Sin embar-

go, muchas de las cosas que él dice, o no se encuentran claramente en el texto, o están «sacadas» de la interpretación que se da al conjunto del código de Al-Minya, incluyendo los otros textos que lo componen.

La introducción y las notas de Bermejo parecen funcionar con una reconstrucción de la situación de la Iglesia primitiva, en la que el *Evangelio de Judas* representaría a una facción contraria a la tradición de los Doce apóstoles, a la institucionalización, a la jerarquía eclesiástica, al carácter sacrificial de la muerte de Cristo, a la Eucaristía y al Bautismo, al menos tal y como los celebraba la Gran Iglesia (p. 44). Es un poco sorprendente la reconstrucción que Bermejo hace del pensamiento de esta teórica comunidad (que estaría criticando con fuerza a otra forma de ver la Iglesia, y a los sacrificios que los sacerdotes de la Gran Iglesia ofrecían), y en concreto del pensamiento del autor del *Evangelio de Judas* (texto, en opinión de Bermejo, sin ninguna duda cristiano: pp. 27 y 43), más habida cuenta del carácter casi fragmentario que a menudo presenta el manuscrito. Para ello aduce el uso que en él se hace de nomina sacra y de diversas referencias a tradiciones sinópticas, mezcladas con cosmogonía «gnóstica» (p. 49).

Todas estas referencias, a las que se suman expresiones como «historia mitológica de la creación» (p. 45, n. 54), «corrientes protoortodoxas» (p. 33, n. 23), o las referencias a la reescritura quizá arbitraria de la historia por parte de los evangelios canónicos (p. 69, n. 128), o la pregunta al lector sobre qué habría sido del cristianismo si quizá hubiese triunfado otra facción diversa a la que «triunfó», por ejemplo, hacen ver que el autor tiene bastantes dudas sobre lo que es la Iglesia cristiana, y también sobre que el cristianismo que hoy vivimos sea el que Jesucristo había querido que fuese... si es que Jesús había querido que fuese algo en concreto, o simplemente se trataba de una especie de exhortación al bien, en la que cabían muchas posiciones diversas..., o si es que el mismo Judas fue un personaje histórico (cfr. p. 69, n. 127), o si es que Jesús murió (no es que el autor niegue esto, pero el tono de una de sus frases plantea una cierta duda: «la muerte de Jesús, algo que parece haber sucedido en torno al 30 e.c.»: p. 32), etc.

Opina Bermejo que quizá Ireneo interpretó mal la naturaleza del *Evangelio de Judas* que menciona en sus obras y que –aunque esto no está claro– relaciona con los cainitas (aunque quizá este evangelio ni siquiera se trate del mismo texto del que estamos aquí hablando: p. 41). Sin embargo, el *Evangelio de Judas* es claramente un escrito gnóstico, de marcadísimo carácter dualista, y que tiene muy poco de cristiano, salvo el uso de nombres o tradiciones cristia-

nas. No creo que a este texto se le pueda encontrar una lógica clara, ni que, de fondo, refleje un sistema de pensamiento elaborado. El evangelio menciona personas y nociones cristianas, pero su parecido con la teología cristiana es mínimo. Opina Bermejo que este evangelio reflejaría una disputa interior de los cristianos, aunque poco más adelante apunta que, según algunos, quizá reflejaría una disputa interior entre facciones gnósticas (p. 44, n. 51). Bermejo habla continuamente de «formas del cristianismo»: pienso que hay formas tan deformadas que ya no pueden llamarse cristianas, porque no queda en ellas nada reconociblemente cristiano... si es que esas formas en algún momento llegaron a ser cristianas. No todo el que se dice cristiano es cristiano. Y más cuando el Jesús del que se habla apenas tiene que ver con el Cristo de los cristianos: el Jesús del *Evangelio de Judas* aparece y desaparece de la escena, sin acabar de aclarar lo que dice o lo que hace, se limita a constatar que todos los que sirven al dios malo no se salvarán, y que tan sólo lo harán unos pocos perfectos, etc.

Como ya se ha dicho, en el *Evangelio de Judas* aparece con claridad un rechazo a la jerarquía de la Iglesia, a los Doce apóstoles, al carácter expiatorio del sacrificio de Cristo, y a la Eucaristía celebrada por los apóstoles. Es más, Jesús se ríe de ellos con frecuencia. Judas es definido como el «decimotercer daimon» (expresión cuya interpretación es muy discutida: pp. 64-68). De Judas, además, dice Jesús en este evangelio: «tú los excederás a todos (o a los que ofrecen sacrificio a Saklas, o a los sacrificios que éstos ofrecen), pues sacrificarás al hombre que me porta» (p. 155). La interpretación de estas expresiones es muy oscura, tal y como explica el mismo Bermejo. Jesús «revela» a Judas cosas antes de que éste le entregue (pp. 34-35). El *Evangelio de Judas* no describe ni la Pasión ni la muerte de Jesús, ni su resurrección. Éstos son algunos ejemplos de la complejidad de las imágenes y del lenguaje de este texto que, en definitiva, como dice el mismo Bermejo, no aporta nada útil cara a la historia de Jesús y de los apóstoles, aunque sí, dice él, cara a la historia del cristianismo y de su literatura, en opinión de él «en gran parte perdida» (p. 69) (no se entiende muy bien qué significa esto: ninguna obra de la Antigüedad se ha conservado tan bien como el Nuevo Testamento, los únicos textos que, entre todos los otros, apócrifos o hereéticos, de los que conservamos totalidad o parte, nos sirven para reconstruir la predicación de Jesús y la historia de la primera expansión del cristianismo).

Llama la atención que Bermejo sitúe, *de facto*, el *Evangelio de Judas* a la misma altura que la literatura canónica (pp. 35-36), con la que tendría claras diferencias «ideológicas» (p. 36). El *Evangelio de Judas* es un texto del que sólo se conserva una versión, un manuscrito. De hecho, podría ser obra de una perso-

na aislada o de un grupo marginal. ¿A qué comunidad estaría representando? El mismo *Panarion* de Epifanio nos habla de multitud de herejías en la Antigüedad. Las había, y muchas. Pero, ¿es eso muestra de un conflicto interno dentro de la Iglesia, o se trata, sin embargo, de algo similar a lo que ocurre hoy día, cuando de la noche a la mañana surgen cientos de nuevas sectas, que lo que pretenden es «fundar» un nuevo cristianismo, adecuado a sus necesidades y sus gustos? En realidad, el Evangelio de Judas ni pone en entredicho el «cristianismo tradicional» (cfr. WRIGHT, *Judas*, p. 11), ni es de utilidad para una mejor comprensión de la vida de Jesús, de Judas, o de la historia de la Iglesia primitiva.

Juan Luis CABALLERO

Walter KASPER, *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, Salamanca: Sígueme (Colección «Persona e Imagen», 196), 2013, 527 pp., 17,5 x 25, ISBN 978-84-301-1850-2.

El autor (n. 1933) propone una «eclesiología práctica», elaborada tras sus previos trabajos sobre cristología y teología de la Trinidad, unidos a su experiencia como obispo de una iglesia local y su servicio en la Curia Romana. Además de una detenida atención a la Escritura y la exégesis bíblica, las fuentes del teólogo de Tubinga y Múnster serán los Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino, Schelling y el postidealismo, Newman y Möhler, Adam y Guardini, Congar y Lubac, el primer Rahner y Balthasar. Su meta es la «comprensión viva de la tradición», que para el académico-obispo formado en la tradición de la Escuela de Tubinga, constituye un elemento fundamental y estructurante. Al igual que Möhler, Kasper parte de una eclesiología pneumatológica que termina siendo también de modo necesario cristológica. En este sentido, desarrolla también –en la línea del Vaticano II– una eclesiología eucarística de comunión, como consecuencia también de «una nueva forma de pensar relacional». No una eclesiología nueva –añade–, sino una eclesiología renovada según la doctrina del concilio. En fin, junto a un decidido componente pastoral y misionero, el método empleado en esta eclesiología deberá ser a la vez eclesial y racional, dogmático y apologetico, y lógicamente ecuménico, propone el autor (cfr. pp. 15-92).

En este texto aparecido en 2011, el teólogo de Tubinga describe a la Iglesia, con su estilo inconfundiblemente bíblico e histórico, como *communio*, mis-