



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)  
2010  
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)  
EdUNLPam  
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa  
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina  
Publicación online  
ISSN 1853-0621

## Mesianismo en *El evangelio de Judas*

JUAN BAUTISTA GARCÍA BAZÁN

### Introducción

Frente al desafío dispuesto por el Señor al grupo de los Doce —levantarse y manifestar al Hombre perfecto (ΜΠΡΩΜΕ ΝΤΕΛΕΙΟΣ)— es el Iscariote quien acepta la empresa y logra proferir algo así como su propia confesión de fe: “Conozco quién eres y de qué lugar procedes. Provienes del Eón inmortal de Barbeló, y no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre” (35, 15-25).

Los comentaristas señalaron que la referencia podía relacionarse con la figura de Moisés (Barc 2008), con la de Pedro (Meyer 2006) e inclusive con la de Juan el Bautista (Painchaud 2008a, Pesce 2006). De estas tres interpretaciones, a su vez, se han derivado o la rehabilitación del personaje Judas como auténtico gnóstico o su contrario, la de considerarlo un demonio sujeto a los astros y servidor de un dios inferior.

Este trabajo intentará problematizar o conciliar, en cada caso, estas tres posturas, tomando como eje principal la temática que subyace al contexto general de la frase: la idea del mesianismo en las corrientes gnósticas del siglo II, y particularmente la que se deja ver en el gnosticismo setiano, ya que esta doctrina ocupa un espacio central en el nuevo documento.

Los pasajes que se tendrán en cuenta de *El evangelio de Judas* (EvJ), dicen (34, 12 y ss.)<sup>1</sup>:

Maestro tu eres [...] el hijo de nuestro dios, Jesús les dijo: ¿Cómo me conocéis? En verdad os digo, nadie de vuestra generación entre los hombres me

conocerá”. [...] Que alguno de vosotros [de fuerza suficiente] entre los hombres manifieste al hombre perfecto y se mantenga de pie ante mi rostro”. Y todos ellos dijeron: “Nosotros tenemos la fortaleza” y sus espíritus no osaron ponerse de pie ante él, con excepción de Judas Iscariote. Él fue capaz de ponerse de pie ante él, pero no podía mirarle a los ojos, sino que giró la cara. Le dijo: “Conozco quién eres y de qué lugar procedes. Provienes del Eón inmortal de Barbeló, y no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre”. Pero Jesús, sabiendo que reflexionaba sobre algo que era eminente, le dijo: “Apártate de los demás y te diré los misterios del reino”.

### Judas como Moisés

Esta identificación entre Judas y Moisés la propuso B. Barc (2008: 671): “Judas repite, de hecho, la experiencia de Moisés frente a Yahvé, y no ve en Jesús más que al enviado del dios YHWH, del que los judíos ‘no son dignos de pronunciar el nombre’”. La interpretación del crítico francés se alineaba en la dirección sostenida por los estudiosos como L. Painchaud (2008b), A. D. DeConick (2008) o J. D. Turner (2008), quienes veían en Judas no a un personaje positivo —depositario de la gnosis y discípulo fiel de Jesús—, sino a un demonio gobernado por los astros que no iba a salvarse, y que finalmente llegaría a ser el responsable de propiciar las prácticas equivocadas de la Iglesia —la eucaristía o el bautismo—. La temática del nombre

(ΠΑΝ) reaparecerá a propósito de Juan el Bautista. En este punto es interesante constatar que la cita de Ex 33, 18-20 a la que se aludía tenía presente ambas cuestiones: “Entonces dijo Moisés: ‘déjame ver, por favor, tu gloria’. Él le contestó: “Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé [...] Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”.

Sin entrar directamente en la cuestión del Hombre perfecto (ΜΠΡΩΜΕ ΝΤΕΛΕΙΟΣ), noción que se reconoce en los testimonios del gnosticismo setiano, pueden ofrecerse dos lecturas más. Sobre este documento, Scopello (2008: 127 y ss.) sostenía en el Congreso de París que la acción de pararse, o el hecho de no poder ver el rostro, encontraban interesantes paralelos en los textos de la apocalíptica judía (ApAbr, Hen, textos de Qumrán). En este sentido, Judas podía considerarse como el modelo del perfecto iniciado. Por su parte, Montserrat Torrents (2006: 64), en un breve artículo, llamaba la atención acerca del verbo ωζε (“pararse”, gr. ἰστώναι), como perteneciente al uso técnico del vocabulario setiano, y que podía identificarse, por ejemplo, en el *Apócrifo de Juan* (ApocJn)<sup>2</sup>. Siguiendo la sugerencia del investigador español, podemos ver que el recurso de este verbo reaparece en la recensión del papiro de Berlín (29, 19; 30 y ss.):

Miró intensamente en ella Barbeló, en la luz pura. La envolvió y generó una chispa de luz bienaventurada pero que no tenía su misma grandeza. Ella es el Unigénito que apareció ante el Padre el que se engendra a sí mismo divino, el Hijo Primogénito del Todo, del Espíritu de la luz pura, y el invisible Espíritu se regocijó por la luz que había nacido, la que primeramente se había manifestado desde la primera Potencia, es decir, su Prepensamiento, Barbeló, y lo ungió con su cristiandad, para que fuese perfecto y no hubiera deficiencia en su Cristo, porque fue ungió con la cristiandad del invisible Espíritu se le reveló y recibió la unción a través del virginal Espíritu. Se mantuvo firme ante él glorificando al Espíritu invisible.

En principio, este verbo que se menciona hacia el final —“se mantuvo firme” (αϑωζερατϑ)— se repite en esta misma sección, al menos cuatro veces.

Por otra parte, el tema de la acción de ver, “miró intensamente”, se presenta referido a Barbeló, o sea, a la instancia femenina en Dios —su fecundidad— y en relación a la luz; esa fecundidad está emparentada con tres términos: el Unigénito (ΠΜΟΝΟΓΕΝΗΣ), el Primogénito (ΠΑΥΤΟΓΕΝΗΤΟΣ) y el Cristo (ΠΕΧ̄C). Si de la palabra Unigénito salta a la vista una exégesis gnóstica de Jn 1, 18 —en torno “al seno del Padre”—, las referencias al Cristo y a los términos afines —unción, cristiandad, etc.— nos conducirían hacia la temática del mesianismo en la gnosis, o al tratamiento de lo que los gnósticos querían significar, tal vez, al evocar la expresión “el Hombre perfecto”. En este sentido, Unigénito, Primogénito o Cristo remitirían a una misma idea.

Inmediatamente después se agregaba (32, 14 y ss.): “El Dios verdadero: le dio todo poder e hizo que la verdad que está en él se le sometiera para que pudiera comprender al Todo, él, cuyo nombre se dirá a los que son dignos de él”.

De este cierre sobre el nombre (= Cristo o Unigénito) se podría deducir el sentido de la negativa de Judas de no querer pronunciar ‘el nombre’. El término ‘digno’ (ΜΠΩΛ) del EvJ es exactamente el mismo que figura en esta referencia del ApoJn (ΜΠΩΡΑΝ ΝΝΕΤΜΠΩΛ). A su vez, los dos términos —poder (ἐξουσία) y sometimiento (ὑποτάσσειν)— de alguna manera estarían marcando algunas señales acerca de la idea del mesianismo en estos textos.

Pero habría una cuestión que no se menciona: el tema del rostro (πρόσωπον). En este punto puede recurrirse a otro testimonio setiano, como el Anónimo de Bruce (235, 12-13):

¿Quién es este que ha visto estas cosas ante su rostro y que de este modo se ha manifestado sobre él? Nicoteo ha hablado sobre él y ha visto que era el aludido. Él ha dicho: existe el Padre que está por encima de toda perfección. Él ha manifestado a lo invisible, la triple potencia, la perfección. Cada uno de los hombres perfectos lo han visto y ellos han hablado de él glorificándole [...] Este es el Unigénito oculto en el Seteo; es este al que han llamado oscuridad luminosa.

Nicoteo ve el rostro del Padre; a su vez, los perfectos, siguiendo de cerca la exégesis juanina (Jn 1,

14; 1, 18) glorifican al divino Set (= Cristo/Hombre Perfecto). Esta idea del rostro del Padre —que en el fondo sigue a una lectura de Mt 18, 10, junto con el contexto de Jn 1, 18— se constata en otros autores, como es el caso de Clemente de Alejandría<sup>3</sup>. Esto quiere decir que el tema del rostro, tanto en los setianos como en la ortodoxia, no remite a Ex, sino a Mt y a la lectura específica de Jn 1, 18, que sostenía que el Unigénito, la luz perfecta que residía en el seno paterno, era responsable de revelar la naturaleza oculta de Dios. Sobre este recurso de la tradición juanina en el EvJ hablaremos a continuación.

### Judas como Pedro

M. Meyer (2006: 159) sostenía que la confesión de Judas se contraponía a otra, y que eso podía detectarse en las palabras de los discípulos, “Maestro, tú eres [...] el hijo de nuestro dios”. La restitución de Santos (2009: 144) propone el término copto **ⲭⲟⲉⲓⲥ**, ofreciéndose la posibilidad de interpretar: “Maestro, tú eres el Señor, el hijo de nuestro Dios”. Esta expresión se asemeja a la confesión de Pedro de Mt 16, 16, “tú eres el Cristo, el Hijo de Dios Vivo”, y todavía más a la confesión de fe de Jn 6, 67<sup>4</sup>.

Efectivamente, el EvJ relata que a partir de la práctica de los Doce —la eucaristía— nace la mala comprensión de la identidad de Jesús. Ante esto, el Salvador contestaba (34, 14-17): “¿Cómo me conocéis? En verdad os digo, nadie de vuestra generación entre los hombres me conocerá”. El contexto amplio de Jn 6 1, 71, que precedía a la confesión petrina, tenía que ver justamente con el relato de la multiplicación de los panes y con el discurso en la sinagoga de Cafarnaún. La cuestión del pan o de la resurrección de la carne podía ser un eco de las críticas a las que se apuntaba en el EvJ. La profesión de fe de Pedro, entretanto, decía (6, 69 y ss.): “Señor, ¿dónde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que eres el Santo de Dios. Jesús les respondió: ‘¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo’. Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque este le iba a entregar”.

Más allá de la referencia a Judas, es interesante constatar la aparición del término Señor (**Κύριος**), así como la expresión “el Santo de Dios” (**ὁ Ἅγιος τοῦ Θεοῦ**), que la *Vulgata* reescribe por *Christus Filius Dei* —más en consonancia con Mt 16, 16<sup>5</sup>—.

Pedro habla en nombre de los Doce, y se menciona al verbo conocer en plural (**ἐγνώκαμεν**), lo que recuerda la polémica del EvJ, en tanto que los discípulos, como se dijo, se mostrarán incapaces de comprender al Señor, “ninguna generación entre los hombres me conocerá” (**...λαογε γενεα να κουωντ ζν̄ νρωμε**). En este cuadro podemos situar la confesión que hará Judas: “Conozco quién eres y de qué lugar procedes. Provienes del Eón inmortal de Barbeló, y no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre”.

Si el tema del conocimiento (**κοῦνε**) respondía a este trasfondo juanino, el hecho de que Judas afirmase que sabe quién es y de dónde proviene Jesús, también puede reenviarnos al IV Evangelio, puntualmente Jn 7, 28 (Lona 2006: 86): “Ustedes me conocen y saben de dónde soy” (**Κἀμὲ οἶδατε καὶ οἶδατε πόθεν εἰμι**).

La centralidad del contenido de esta confesión será analizada más adelante. Habría que señalar, en todo caso, que una profesión de fe similar podía encontrarse también en un texto gnóstico como el *Evangelio de Tomás* (EvT). En la sentencia 13, Tomás, al igual que Judas, sostiene que “mi boca no será capaz en absoluto de que yo diga a quién te asemejas”. Acá se supone la referencia de la confesión de los sinópticos, leída en clave gnóstica. Curiosamente, Pedro, en este evangelio, compara a Jesús con un “ángel justo” (**ἄγγελος δικαίος**), idea que se repite en las tradiciones del *Evangelio de Pedro* y en el *Apocalipsis de Pedro* griego-etíopico (J. B. García Bazán 2008). Por otra parte, Jesús separa a Tomás del resto y le dice tres palabras. Algo semejante ocurría en Judas, a propósito de los misterios del reino. ¿Qué sentido podía tener que Tomás o que Judas ocuparan el lugar del Príncipe de los apóstoles?

### Judas como Juan el Bautista

En la tentativa de señalar las fuentes evangélicas en las que se basaba el EvJ, Pesce (2006: 927) remarkaba que la alusión del adjetivo digno (**μῆψα**) podía remitir tanto a la figura de Juan el Bautista (Mc 1, 7; Lc 3, 16; Mt; 3, 11; Jn 1, 27) como a la del Centurión (Lc 7, 6; Mt 8, 8). Recientemente, Painchaud (2008a: 637) distinguía los usos de **ἱκανός** en Mc, Mt y Lc, de **ἄξιος**, referido solo en Jn. Esta diferencia es importante porque nos devolvería la idea de que el EvJ releía puntualmente a Jn en es-

tos pasajes. Ahora, ¿podía decirse que la expresión de Judas se refería a Juan el Bautista?: “Conozco quién eres y de qué lugar procedes. Provienes del Eón inmortal de Barbeló, y no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre’. Pero Jesús, sabiendo que reflexionaba sobre algo que era eminente, le dijo: Apártate de los demás y te diré los misterios del reino”.

En principio, la frase “el Eón inmortal de Barbeló” (ΠΑΙΩΝ ΝΤΒΑΡΒΗΛΩ ΠΑΘΝΑΤΟΣ) se emplea en el *Alógenes*, otro texto setiano (46, 32; 51, 14-15; 53, 29; 56, 26; 58, 21 y ss.). En esas ocasiones aparece en pasajes exclusivamente positivos, para mentar a la instancia de lo femenino en Dios: Barbeló, o el nombre inefable de Dios (*be’ arba ‘ ‘ éloah*. Dios en cuatro letras; Harvey 1857). Además se puede observar que la expresión “no soy digno respecto de quien te ha enviado de pronunciar su nombre” repite dos veces (Kasser et al. 2007: 239) el mismo verbo (ΤΑΥΟ). Este término literalmente sería ‘producir’. Judas no es digno respecto de aquel que ‘produjo’ al Señor y, por lo tanto, no se siente digno de ‘reproducir’ su nombre. Evidentemente esta terminología tenía que ver con el contexto de la generación espiritual que habíamos indicado, a propósito del ApoJn: Barbeló mira intensamente a la luz del Gran Espíritu invisible, y concibe al Unigénito; este, a su vez, logra mantenerse erguido y dar gloria al Padre. El Padre, por su parte, imprime sus perfecciones mediante una unción sobre su Hijo, y le confiere un nombre que solo conocerán los dignos. Ponerse de pie, mirar, nombrar serían notas que se reiteran en Judas. Probablemente, el hecho de no poder mirar reflejaría, en este esquema, la incapacidad de Judas de alcanzar —autoconcebir—, hasta ese momento, el fruto de la gnosis, cosa que él mismo reconocería como una deficiencia, en relación al nombre de Cristo u Hombre perfecto, siguiendo al ApoJn<sup>6</sup>.

No nombrar al Cristo, no sentirse digno, podrían vincularse con algunas de las exégesis valentinianas de Heracleón, que aplicaba un uso combinado del *ἰκανός* y *ἄξιος* para referirse a Juan el Bautista (ComJn VI, frs. 8 y 5): la voz (*φωνή*) que clamaba en el desierto era superior al eco (*ἦχος*) de los profetas, pero no llegaba a convertirse en la Palabra (*Λόγος*) del Señor. ¿Esta ambivalencia de la figura del Bautista era la que se pretendía señalar en el EvJ?

En este punto es interesante mencionar una referencia de la *Pístis Sophia* (PSofía), en relación al Bautista, a los misterios del reino y a la temática del mesianismo (346, 14 y ss.; 347, 17; 348, 1-9):

Por esto he traído la llave de los misterios del reino de los Cielos, o de otro modo ninguna carne en el mundo se salvaría. Porque sin misterios ninguno, bien sea justo o pecador, irá al reino de la Luz. Por esto he traído de este modo las llaves de los misterios del mundo, para poder liberar a los pecadores que crean en mí y obedezcan, para que pueda liberarlos de las ligaduras y de los sellos de los eones de los arcontes y para que pueda ligar a los sellos, a los vestidos y a los órdenes de la Luz [...]. Porque he dicho a todos los hombres que deben buscar los misterios del Reino de la Luz que los limpiarán y harán puros y los llevarán a la Luz. A causa de esto, Juan el Bautista profetizó sobre mí al decir: “Os he bautizado ciertamente con agua de arrepentimiento para el perdón de los pecados. El que viene detrás de mí es más fuerte que yo, [...] La potencia que estaba en Juan profetizó sobre mí, sabiendo que traería los misterios al mundo y purificaría los pecados”.

A su vez, el cierre de la confesión de Judas decía: “Pero Jesús, sabiendo que reflexionaba sobre algo que era eminente, le dijo: ‘Apártate de los demás y te diré los misterios del reino”’.

El uso en plural (Νῆμμϳϳτηϳιον Ντμῑεπο) es el mismo que el de la PSofía, aunque en esta se complementa con los cielos y la luz. Por otra parte, el empleo de la expresión “los misterios del reino” se inspira en los sinópticos (Mc 4, 11; Mt 13, 11; Lc 8, 10). La PSofía se acerca a Mt y a los “misterios del reino de los cielos”; también se permite ser original, suponiendo unos misterios del mundo y del reino de la luz.

Habría que decir que el contenido de la frase, en los sinópticos, distingue al grupo de los discípulos —a los que se confieren los misterios— de los que no lo son —a los que se les hablará en parábolas— (Bornkamm 1942: IV, 823). Este sentido puede emparentarse al EvJ, que separa a Judas del resto de los Doce. Un antecedente en el setianismo —que une soteriología y misterios—, por otra parte, reaparece en los naasenos de Hipólito (Elen-

chos, V, 8, 29) que hablaban de un Hombre perfecto (τέλειος ἄνθρωπος) o de la generación sin rey (ἀβασίλευτος), y que intercalaban el uso de Mt 13, 13 afirmando: “Ninguno ha llegado a oír estos misterios, sino los gnósticos perfectos solos”. Por último, y relacionado con el carácter de revelación de los misterios, la PSofía (296, 20-22) sobreentendía la misma idea: “María, pregunta lo que debas preguntar y te lo manifestaré cara a cara, sin parábolas”.

Pero PSofía vincula a los misterios del reino con la confesión de fe de Pedro en Mt 16, 19 y al motivo de las llaves. Los misterios de la luz son los que liberan a los pecadores de los lazos materiales del mundo, y los que permiten salvarse. Acá se pone en un mismo nivel a los misterios de la luz y a la tarea encomendada a Juan, que sabía de antemano que Jesús iba a traer estos misterios. Las llaves pertenecen a los gnósticos y, en este caso Juan, podría ser uno de ellos.

### Mesianismo en los gnósticos

Reflexiones tempranas en torno a la idea del mesianismo —podríamos decir en la gnosis— ya se encontraban en Marción (Yzaguirre 2002: 105 y ss.). Es curioso que sus palabras sean similares a la crítica que habíamos corroborado en el EvJ a propósito de la confesión de fe de los discípulos. En el AdMarc IV, XXI, 7 Marción sostiene que la causa del silencio mesiánico (*silentii causa*) impuesta a los discípulos se debía a que “[Pedro] no comprendió rectamente, [y Jesús por lo tanto] no quiso que se propagara una mentira”. De esta breve afirmación puede deducirse que el carácter mesiánico que confiere Pedro al Señor, y a su vez la afirmación de su filiación divina, ya son interpretados como un error, en tanto que remitían a un Dios equivocado. Pedro no comprende. De la misma manera, los Doce del EvJ no comprenden porque adhieren además, a un culto sacrificial —la eucaristía— que dará como resultado la glorificación de otro dios (34, 11). Rasgos de esta polémica sobre el mesianismo podrían señalarse, quizás, gracias a la reconstrucción de los nuevos fragmentos del EvJ (Santos 2009: 168): “Los eones que traen sus generaciones que las presentan a Saclas [y] luego estará viniendo P[...]rael que trae las doce tribus desde [...] y todas las generaciones serán siervas de Saclas, y también pecarán en mi nombre”. El juicio escatológico de las doce tribus

recae sobre los Doce, que son siervos de un Dios falso, Saclas. El hecho de que se llamen a sí mismos cristianos, en otro orden de cosas, devuelve la idea de saber qué sentido encubría la temática del ‘nombre’ y, en este caso puntual, el nombre de Cristo. Por otro lado, ¿no existía en la gnosis una idea positiva del Cristo-Mesías?

Decíamos que el nombre del Cristo se explicitaba en el ApoJn, en estos términos (29, 22 y ss.): “y [el invisible Espíritu] lo ungió con su cristiandad, para que fuese perfecto y no hubiera deficiencia en su Cristo, porque fue ungió con la cristiandad del invisible Espíritu. Se le reveló y recibió la unción a través del virginal Espíritu. Se mantuvo firme ante él glorificando al Espíritu invisible”.

B. Barc (2008: 226) señala —en su traducción francesa del texto—<sup>7</sup> que habría una homografía explotada por el autor: bondad (χρηστός) y mesianidad conferida por la unción (χριστός). Este juego de palabras podían remitir —según Barc— a una lectura de Is 61, 1-2: “El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungió Yahvé, a anunciar la buena nueva a los pobres”. Esta última referencia podría ser interesante, al ofrecer posibilidades de interpretación acerca del título del EvJ, como “la buena nueva de Judas”. La bondad, la excelencia del Padre es lo que resta conferirle al Hijo para la obtención de la gnosis. Este sentido de perfección, que es inseparable de la cuestión de la gnosis en el setianismo, se muestra como la operación de la unción por antonomasia, que siendo precósmica, antecede y explica la existencia de otras manifestaciones terrenas, como el caso del bautismo. La autoridad, el poder y el nombre tienen lugar en la instancia pleromática y apuntan a la glorificación del verdadero Cristo-Mesías. Luego, el falso dios que adopta estas características lo hará, inevitablemente, de forma degradada.

Entonces es comprensible que un valor semejante se descubra en los escritos setianos como es el caso de *Melquisedec* (1, 1 y ss.): “Jesús el Cristo, el Hijo [de Dios] [...] los eones, a fin de que yo [hable] de todos los eones y de cada uno de los Eones, de cómo es la naturaleza del Eón, y también la amigabilidad y la bondad, que me revista de ellas como una túnica”.

El mismo juego de palabras —bondad, excelencia, mesianidad— reviste al Señor como la túni-

ca de un rey. Se aceptan los títulos de Cristo e Hijo en la medida que provienen del Cristo superior.

Estos ejemplos sobre la unción se repiten en otros testimonios setianos, como el caso del EvE (44, 1 y ss.): “Entonces el [Infante] tres veces masculino del [gran] Cristo al que había ungido el gran [Espíritu invisible], aquel cuyo poder fue llamado Aionon”. También habría ecos de todo esto en el valentinismo, a propósito del nombre de Cristo (AdvHaer, I, 21, 2 y ss.): “El Nombre, oculto a toda divinidad, Señorío y Verdad, el que Jesús Nazareno ha revestido en las regiones de la luz del Cristo...”.

### Conclusiones

Hasta aquí se intentó especificar en qué medida eran compatibles las tres visiones sobre Judas —como Moisés, como Pedro y como el Bautista— desde la perspectiva de lo que denominamos el mesianismo en las corrientes gnósticas del siglo II. La comparación con Moisés presentaba algunos problemas: el hecho de no poder ver el rostro del Señor, si bien encerraba interesantes puntos de contacto con los episodios de Ex 33, 18-20, no tenía en cuenta el contexto interpretativo sobre la exégesis gnóstica de Jn 1, 18 —así como el de Mt 18, 10— que usaban los gnósticos setianos en torno a estas ideas. La acción de ver y el hecho de pararse cobraban sentido, por lo tanto, según el trasfondo aludido así como también al tenerse en cuenta la cuestión del mesianismo.

Por lo que tocaba a Pedro esa comparación resultaba más convincente. Una confesión de fe de los Doce, opuesta a la de Judas, la confirmaba. Sobre el significado de esas confesiones, a su vez, podía derivarse la visión del Cristo-Mesías a la que se quería arribar: la de los Doce, que era paralela a las noticias de los evangelios, o la de Judas, que enfatizaba una experiencia mesiánica en el plano trascendente.

La tercera de las analogías se refería al Bautista. En este punto, si bien podían establecerse algunos vínculos textuales, estos no eran necesariamente determinantes.

Finalmente, la cuestión del mesianismo, tanto en el EvJ como en el gnosticismo en general, parecía ser clara. La centralidad del papel de la unción del Cristo como componente esencial de la gnosis cobraba especial interés para poder comprender el sentido de ‘Buena Nueva’ que Judas aportaba.

### Notas

<sup>1</sup> Para las traducciones que se citan uso AT y NT (*Biblia de Jerusalén*); EvJ (García Bazán 2006); *Biblioteca de Nag Hammadi* (Piñero et al.: I, 2000; II, 2004; III, 2000); *Heresiología y textos gnósticos* (García Bazán 2003; 2007). Agradecemos la posibilidad de contar con la grafía copta a la Coptic Font Standard ([http://www.coticchurch.net/coptic\\_fonts/](http://www.coticchurch.net/coptic_fonts/)).

<sup>2</sup> Cf. la n. 9 p. 217 de su traducción (Piñero et al. 2000).

<sup>3</sup> “Y él, el Hijo, es llamado Luz inaccesible, en tanto que Monógenes, lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, y lo que no subió al corazón del hombre. Un tal ser no se lo encontrará entre los Protocristos ni entre los hombres. Pero ellos (los Siete) contemplan continuamente el rostro del Padre, que es el Hijo, por quien es conocido el Padre (Mt, 18, 10).” Esta referencia de los *Extractos de Teodoro* 10, 5 y ss. se vincula no solo con el trasfondo señalado, sino con un uso de la referencia de Tm 6, 16 que, en paralelo con la expresión “oscuridad luminosa” del anónimo bruciano, encuentran interesantes puntos de contacto con el Ps. Dionisio.

<sup>4</sup> Cf. el trasfondo juanino en Pesce (2006: 924-930).

<sup>5</sup> Tertuliano optaba por ὁ Χριστός. Ver el aparato crítico *ad locum* en Nestle y Aland (1963: 251).

<sup>6</sup> Sobre esta cuestión del nombre caben algunas precisiones. En principio, si se opta por considerar la expresión de Judas “no soy digno” en relación al nombre del Dios supremo, esto sería perfectamente coherente con lo dicho por otros textos setianos. Ya Ireneo decía en su resumen del ApoJn (I, 29): “En este espíritu existía un Padre innominable” (*ubi esse Patrem quendam inominabilem dicunt*). El EvE (Piñero et al. 2004: 108), por su parte: “El libro sagrado sobre el gran Espíritu invisible, el Padre cuyo nombre no se puede nombrar”. En este sentido, Judas se adelantaría al significado de la oración de Cor 2, 9 que aparece en este texto: “Lo que ni ojo de ángel jamás ha visto, ni pensamiento de corazón ha captado ni nunca llamado por su nombre”. La inserción del nombre, como sostuvimos en otro lugar (García Bazán 2009) reaparecía en el EvE con un sentido idéntico: “Y desde los días de los profetas y los apóstoles y los mensajeros, su nombre no se ha levantado en absoluto sobre sus corazones ni lo podrá. Tampoco el oído de ellos lo ha oído”. En su confesión de fe, y al decir de B. Barc, ¿Judas adoraba a YHWH al no querer pronunciar el nombre? Vimos que ese no nombrar también podía relacionarse con la etimología de Barbeló, lo femenino en Dios; por último, también constatamos que el nombre que se le da al Unigénito, en el ApoJn, no era apto sino para el que fuera “digno”. Creemos que uno podría salir de este impasse si considera que en las especulaciones en torno a Jn 1, 18, la Madre, el Padre y el Hijo coinciden en una unidad que es el seno de Dios. Sobre esa idea reposaba toda una auténtica teología del nombre (García Bazán 1988).

<sup>7</sup> i. e. B. Barc. (2007). “Livre des secrets de Jean (NH II, I; III, I; IV, I; BG 2)” en Mahé, J. P. y Poirier, P. H. *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*. París: Gallimard.

## Ediciones y traducciones

- ANÓNIMO DE BRUCE: García Bazán, F. (2003). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta.
- BIBLIA: AAVV (1998). *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BIBLIA: Nestle, E. y Aland K. (2<sup>a</sup>1963) *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Württembergische Bibellanstatt.
- BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: Böhlig, A. y Wisse F. (1975). *Nag Hammadi Codices III 2 and IV 2. The Gospel of Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. Leiden: Brill.
- BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: Funk, W.P., Mahé J. P. y Giannotto, C. (2001). *Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes, 28. Melchisédek (NH IX, 1)*. París: Peeters.
- BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: Mahé, J. P. y Poirier, P. H. (2007). *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*. París: Gallimard.
- BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: Piñero, A., Monserrat Torretts, J. y García Bazán, F. (I, 2000; II, 2004; III, 2000). *Textos gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 Vol., Madrid: Trotta.
- BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: Waldstein, M. y Wisse, F. (1995). *Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 (The Apocryphon of John)*. Leiden: Brill.
- EVANGELIO DE JUDAS: García Bazán, F. (2006). *El Evangelio de Judas. Edición y comentario*. Madrid: Trotta.
- EVANGELIO DE JUDAS: Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G. y Gaudard, F. (2006). *El Evangelio de Judas*. Buenos Aires: Nuevo Extremo.
- EVANGELIO DE JUDAS: Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G. y Gaudard, F. (2007). *The gospel of Judas, together with the letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos critical edition*. Washington: National Geographic.
- EVANGELIO DE JUDAS: Santos, D. M. y Ubierna, P. (2009). *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*. Buenos Aires: Bergerac.
- HERESIOLOGÍA: García Bazán F. (2003). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*. Madrid: Trotta.
- HERESIOLOGÍA: Harvey, W. W. (1857; reed.1965). *Sacti Irenaei Episcopi Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses I*. Nueva Jersey: Ridgewood.
- HERESIOLOGÍA: Simonetti M. (1993). *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Milán: L. Valla/ Mondadori.
- PISTIS SOPHÍA: García Bazán F. (2007). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Pistis Sophia / Fe Sabiduría*. Madrid: Trotta.

## Bibliografía

- Barc, B. (2008). “À propos de deux thèmes de l’Évangile de Judas: Nébrô et les étoiles”: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (XLIV, 3); pp. 655-681.
- Bornkamm, G., (1942). “Voz μυστήριον” en Kittel E. y Friedrich, G. *T&W<sup>2</sup>NT I-IX*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- DeConick, A. D. (2008). “The mystery of betrayal. What does the Gospel of Judas really say? en Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill.

- García Bazán, F., (2008). “El Evangelio de Judas da que pensar”. Conferencia inaugural de las *III Jornadas de filosofía Medieval en el pensamiento contemporáneo, 15 a 18 de abril de 2008*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Buenos Aires (edición en CD).
- García Bazán, F. (2009). *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Guadaluquivir.
- García Bazán, F. (1988). “El Nombre según la enseñanza del Tractatus Tripartitus (C. de Nag Hammadi I, 5) y su contexto gnóstico y hebreocristiano”: *Revista Bíblica* 50, N. E. 30/31-2/3; pp. 233-261.
- García Bazán, F. (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires: Castañeda.
- García Bazán, F. (2007). *Judas. Evangelio y biografía*. Buenos Aires: Sigamos enamoradas.
- García Bazán, J. B. (2008). “Judas o contra la herejía: El evangelio de Judas a la luz del Apocalipsis de Pedro (NHC VII, 3)”: *EPIMELEIA* 33-34; pp. 51-89.
- García Bazán, J. B. (2009). “La oración de Pablo (I Cor 2, 9) y la gnosis setiana”. *A diez años de la Encíclica Fides et ratio. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval* (Tucumán, 18 al 20 de septiembre de 2008). San Miguel de Tucumán: UNSTA.
- Lona, H. (2006). *Judas Iscariote: verdad y leyenda*. Buenos Aires: Editorial Claretiana.
- Meyer, M. (2006). “Judas y la conexión gnóstica” en Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G. y Gaudard, F. (2007). *The gospel of Judas, together with the letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos critical edition*. Washington: National Geographic.
- Montserrat Torrents, J. (2006). “Judas le trezième disciple”: *Religions & Histoire*; p. 64-67. Extraído de [http://finestral.blogspot.com/2007\\_07\\_01\\_archive.html](http://finestral.blogspot.com/2007_07_01_archive.html) el 8 de diciembre de 2007.
- Painchaud, L., (2008a). “A Tale of Two Kingdoms: The Mysteries of the βασιλεία in the Gospel of Judas”: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 44/3; pp.637-654.
- Painchaud, L. (2008b). “Polemical aspects of the Gospel of Judas” en Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill.
- Pesce M. (2006). “Il vangelo di Giuda, il vangelo di Giovanni e gli altri vangeli canonici”: *Humanitas*, 61 (5-6); pp. 924-930.
- Scopello, M. (2008a). *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_ (2008b). “Traditions angéologiques et mystique juive dans l’Évangile de Judas” en Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of First International Conference on the Gospel of Judas*. Leiden: Brill.
- Turner, J. D. (2008), “The place of the Gospel of Judas in sethian tradition” en Scopello, M. (ed.). *The Gospel of Judas in Context*.
- Yzaguirre, F. S. (2002). “Marción y Tertuliano ante el Secreto Mesiano”: *DLADOCH*, 5, N°1-2; 105-110.