

# EL EVANGELIO DE JUDAS

Introducción, traducción y notas  
FERNANDO BERMEJO RUBIO

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2012

Para Charo Aguilar y Gonzalo del Cerro,  
que irradian gentileza, sabiduría y concordia,  
con profundo afecto

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sigueme S.A.U., 2012  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563  
ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1796-3  
Depósito legal: S. 209-2012  
Impreso en España / Unión Europea  
Imprime: Gráficas Varona S.A.

# CONTENIDO

PRESENTACIÓN .....	9
EL EVANGELIO DE JUDAS .....	13
INTRODUCCIÓN .....	25
1. El <i>Evangelio de Judas</i> , parte del «códice de Al-Minya» o «códice Tchacos», 25; 2. Lengua y proveniencia, 30; 3. Datación, 31; 4. Título y género literario, 33; 5. El <i>Evangelio de Judas</i> y el Nuevo Testamento, 36; 6. El <i>Evangelio de Judas</i> y la literatura patristica, 39; 7. Contenido y propósito, 43; 8. Adscripción ideológica, 49; 9. Estructura, 52; 10. El problema hermenéutico: interpretaciones del <i>Evangelio de Judas</i> , 56; 11. Un ejemplo de <i>crux interpretum</i> : Judas como «decimotercer daímōn», 64; 12. La relevancia del <i>Evangelio de Judas</i> para la historia del cristianismo, 68; 13. Nuestra edición, 73	
TABLA DE SIGNOS .....	77
TEXTO COPTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS .....	79
BIBLIOGRAFÍA .....	165



## PRESENTACIÓN

La figura de Judas Iscariote, el discípulo de Jesús de Nazaret que desempeñó un papel decisivo en el destino de este al entregarlo, según los Evangelios canónicos, a las autoridades, ha suscitado siempre atención en la tradición cristiana. No en vano, Karl Barth escribió que, en cierto sentido, Judas es, junto a Jesús, el personaje más importante del Nuevo Testamento. Resulta comprensible, por consiguiente, que la publicación del *Evangelio de Judas* en abril de 2006 despertara una considerable expectación, tanto más cuanto que en un primer momento se anunció que este texto copto contenía una rehabilitación de un discípulo tan denostado.

Si bien el interés del gran público por el *Evangelio de Judas*, tras haber sido dado a conocer mediante una sensacional campaña mediática, se fue difuminando, la atención a esta obra se ha mantenido viva en el ámbito de los especialistas. En efecto, a lo largo de los seis años transcurridos se ha publicado una edición crítica del nuevo apócrifo en la que se han introducido significativas mejoras textuales, se le han dedicado varios simposios y congresos internacionales, así como numerosas publicaciones especializadas, que han permitido una comprensión más precisa de sus llamativos contenidos. Resulta obvio que el *Evangelio de Judas*, en el que la figura de Jesús aparece como maestro y como revelador, es un tex-

to cristiano (por muy heterodoxo que hoy se juzgue), que por su antigüedad constituye un testimonio muy relevante de la pluralidad de grupos y corrientes en los primeros siglos de la nueva religión.

Ofrecemos aquí, por primera vez en el ámbito hispano, una edición bilingüe del *Evangelio de Judas* que recoge los avances producidos en la reconstrucción y la traducción del texto. Además, tanto en la introducción como en el amplio aparato de notas se presentan las distintas interpretaciones que se han ofrecido de esta enigmática obra y se evalúa su relevancia para el conocimiento de la historia del cristianismo antiguo.

Agradezco a Claire Clivaz, Santiago Guijarro, Josep Montserrat, Patricio de Navascués, Louis Painchaud, Antonio Piñero y Alberto Quevedo sus comentarios y sugerencias a una primera versión del texto. Como en otras ocasiones, mi investigación se ha visto facilitada gracias a Ramón Trevijano, que ha tenido la amabilidad de poner a mi disposición su magnífica biblioteca. Hago extensiva mi gratitud a Johanna Brankaer, April DeConick, Simon Gathercole, Matteo Grosso, Rémi Gounelle, Judith Hartenstein, Antti Marjanen, Birger Pearson, Mauro Pesce, Gerard Rouwhorst y Gesine Schenke Robinson, que han tenido la gentileza de facilitarme trabajos en su momento aún no publicados o difícilmente rastreables. Los posibles aciertos de esta edición se deben a la inspiración de estudiosos como ellos; sus eventuales límites son, por supuesto, responsabilidad exclusiva del autor.

# EVANGELIO DE JUDAS

TEXTO COPTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS

## TEXTO COPTO

ⲗⲦ

πΛΟΓΟ[ϸ] ΕΤΖΗΠ' Ν̄ΤΑΠΟΦΑ  
2 ϸΙϸ Ν̄[ΤΑ Ι]Ⲭϸ ΨΑΧΕ ΜΝ̄ ΙΟΥΔΔϸ  
[ΠΙ]ϸΚΑΡΙΩΤ[Ηϸ] Ν̄ΖΗΤḄ<sup>vac</sup> Ν̄  
4 [Ψ]ΜΟΥΝ ΝΖΟΥΥ ΖΑ ΘΗ Ν̄ΨΟ  
[Μ]Ν̄Τ ΝΖΟΥΥ ΕΜΠΑΤΕϸΡ̄  
6 ΠΑΣΧΑ Ν̄ΤΑΡΕϸΟΥΩΝḂ Ε

1. Tanto EvT (NHC II 2) 32, 1 como TAt (NHC II 7) 138, 1 comienzan hablando también de «las palabras secretas» (ⲛⲩⲱⲁⲭⲉ ⲉⲑⲏⲏⲓ) pronunciadas por Jesús; cf. la versión griega de EvT en P. Oxy 654, 1ss: [hoi] *lógoi hoi* [apókryphoi].

2. La literatura etiquetada de «gnóstica» poseía, conscientemente, un carácter secreto, pues se reservaba a la elite de los elegidos. El término «secreto» (ⲉⲑⲏⲏⲓ, traducción del griego *apókryphon*) se encuentra en el título, el comienzo o el final de otros conocidos escritos; aparte de EvT y TAt, cf. ApocJn (NHC II 2). Obsérvese que el postulado implícito de una tradición secreta desacreditada, de entrada, las nociones de evangelio universal y de tradición apostólica común.

3. El término «apófasis» (del verbo *apophainō*) suele ser vertido como «declaración», «explicación» o «revelación», a menudo con referencia al título *Apóphasis megalē*, un escrito atribuido por Hipólito a Simón el Mago (Ref VI 9, 4ss; 11, 4; 18, 2). No obstante, un término homófono procede del verbo *apóphēmi* y significa «negación» o «exclusión» (de ahí la expresión «teología apofática»), y a menudo, en los textos literarios coptos, tiene la connotación jurídica y escatológica de «veredicto», «decreto» o «juicio»; cf. v. gr. IntCon (NHC XI 1) 14, 15-16. Dada la importancia de la escatología y la idea de que muchas personas son excluidas de la salvación en el EvJud, opto por una traducción —«pronunciamiento»— susceptible de recoger ambos significados.

4. Mientras que «Judas» aparece por doquier, el nombre completo «Judas Iscariote» aparece solo tres veces en el texto conservado (cf. 35, 9-10; 42, 23-24). La grafía ⲛⲩⲕⲁⲣⲓⲱⲧⲏⲤ parece señalar la dependencia del texto respecto a Mateo, que a diferencia de Marcos (3, 19; 14, 10) —que usa en griego la forma *Iskariōth*— utiliza siempre el término *Iskariōtēs* (Mt 10, 4; 26, 14). El Evangelio de Lucas (Lc 6, 16; 22, 3) oscila entre estas



## TRADUCCIÓN Y NOTAS

### 33

El discurso<sup>1</sup> secreto<sup>2</sup> del pronunciamiento<sup>3</sup>  
2        mediante el que Jesús habló con  
       Judas Iscariote<sup>4</sup>, en  
4        ocho días<sup>5</sup>, tres días<sup>6</sup>  
       antes<sup>7</sup> de que él celebrara  
6        la Pascua<sup>8</sup>. Cuando apareció

dos grafías. Adviértase que, aunque el texto se refiere a menudo colectivamente a los discípulos, Judas es el único mencionado por su nombre.

5. La yuxtaposición de dos indicaciones temporales resulta enigmática, tanto más cuanto que no hay referencias a ocho días distintos en el texto. Los ocho días no parecen apuntar a la Octava de Pascua, pues esta no se introdujo hasta el siglo IV. Se ha conjeturado (Grosso) que el autor podría estar estableciendo un marco cronológico refiriéndose a los ocho días en los que Marcos divide el periodo de la vida de Jesús desde su entrada en Jerusalén hasta el episodio de las mujeres en el sepulcro (Mc 11, 1-16, 8). Opto por traducir «en ocho días» lo que suele traducirse como «durante ocho días»: la revelación podría tener lugar en un lapso particular (tres días) dentro de un marco más amplio de ocho días.

6. Las indicaciones temporales proporcionadas por el texto (cf. 33, 23-24; 36, 11; 37, 20-21) permiten dividir los acontecimientos en tres días distintos, aunque esto supone asignar al último día casi todo el texto.

7. Se ha propuesto (Gathercole, King-Pagels) que el autor querría decir que la revelación termina tres días antes de la Pascua, pero la preposición podría referirse más bien al punto de partida, por lo que la revelación habría empezado tres días antes de la Pascua (Grosso) –algo que ocurre en otro escrito del códice: cf. *Santiago* 11, 9-10 («Ellos me [prenderán] dentro de tres días»)–. Lo que es claro es que el sujeto de los diálogos siguientes no es el Cristo resucitado, sino el Jesús prepascual.

8. La expresión griega correspondiente al copto ⲡⲓⲁⲪⲈⲌⲛ es *poiéin tò páskha*, que se halla en la Septuaginta y el Nuevo Testamento (cf. Mt 26, 18; Heb 11, 28). Un problema de la traducción «celebrar la Pascua» es que en el EvJud Jesús no celebra la Pascua (cf. 58, 10ss); Jesús no aparece como un judío, y resultaría extraño que se le presentase celebrando una fiesta típicamente judía. La propuesta de Schenke Robinson

8 ΒΟΛ ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ ΑΦΕΙΡΕ ΝΖΝ  
 ΜΑΙΝ ΜΝ ΖΝΝΟΒ ΝΨ[Π]ΗΡΕ  
 ΕΠΕΥΧΑΙ ΝΤΜΝΤΡΩ[Μ]Ε :  
 10 ΑΥΩ ΖΟΙΝΕ ΜΕΝ ΕΥ[ΜΟΟ]ΨΕ  
 ΖΝ ΤΕΖΗΗ ΝΤΔΙΚΑΙΟΣ[Υ]ΝΗ :  
 12 ΖΝΚΟΟΥΕ ΕΥΜΟΟΨΕ [Ζ]Ν ΤΕΥ  
 ΠΑΡΑΒΑΣΙΣ : ΑΥΜΟΥ[ΤΕ] ΔΕ :  
 14 ΕΠΜΝΤΣΝΟΟΥΣ Μ[ΜΑ]ΘΗ  
 ΤΗΣ ΑΦΑΡΧ[ΕΙ] ΝΨΑ[Χ]Ε ΝΜ  
 16 ΜΑΥ ΕΜΜΥΣΤΗΡΙ[Ο]Ν ΕΤΖΙ  
 ΧΝ ΠΚΟΣΜΟΣ ΑΥΩ ΝΕΤΝΑ  
 18 ΨΩΠΤΕ ΨΑΒΟΛ ΟΥΗΠΤΕ ΔΕ

y de los editores, de entenderlo como una versión del verbo *páskhein* (sufrir), no parece tan plausible, dada la variación en la vocal temática y también el carácter de un texto en que Jesús no es descrito como sufriente (a menos que el autor sobreentendiese que los lectores sabrían que ese sufrimiento sería algo aparente; cf. 56, 7-8). No puede descartarse, sin embargo, que el autor pretendiera cierta ambigüedad, dada la relación de la Pascua y la muerte de Jesús en los Evangelios canónicos. Dado que el verbo copto también puede significar «llegar a ser», cabría la traducción «hacer (de) Pascua» o «convertirse en pascua», es decir, servir como víctima pascual (cf. 1 Cor 5, 7; Jn 1, 29; 19, 36).

9. El nacimiento de Jesús no es narrado, sino solo el hecho de que «aparece». Este silencio es tanto más elocuente si el autor del texto conoce – como parece – el Evangelio de Mateo.

10. La expresión aparece en un contexto similar en PensGP (NHC VI 4) 45, 14-24; IntCon (NHC XI 1) 1, 14s; ApAd (NHC V 5) 77, 1ss. La expresión griega equivalente (*sēmeia kai térata*) aparece en Mc 13, 22; Mt 24, 24; Jn 4, 48; Hch 2, 22.43; 4, 30; 5, 12; 6, 8, etc. La actividad tautomática del Jesús terreno es reconocida en diversos textos «gnósticos»; cf. Basílides en Ireneo, *Adv Haer* I 24, 4; 2TrSet (NHC VII 2) 52, 14-16. Esa actividad también es reconocida, como parte de la «economía psíquica», por los valentinianos: cf. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 24; Orígenes, *In Iohannem* XIII 60.

11. Dado que en 43, 16-23 y 53, 22-54, 12 el texto se refiere más a la condenación de muchos que a la salvación, suele minimizarse el contenido soteriológico del texto. Sin embargo, en 33, 7-9 (cf. 42, 5) el ministerio terreno de Jesús es presentado como salvífico. Además, en 57, 10ss Jesús parece predecir la salvación de «la gran generación de Adán».

12. Resulta llamativa esta afirmación, pues en el resto del escrito el ámbito humano es descrito en términos muy negativos; esto podría significar

- sobre la tierra<sup>9</sup>, realizó  
 8 milagros y grandes maravillas<sup>10</sup>  
 para la salvación<sup>11</sup> de la humanidad<sup>12</sup>.  
 10 Y mientras que algunos [caminaban]  
 por el sendero de la justicia<sup>13</sup>  
 12 y otros caminaban por su  
 transgresión,<sup>14</sup> los doce  
 14 discípulos<sup>15</sup> fueron llamados<sup>16</sup>.  
 Empezó a hablar<sup>17</sup> con  
 16 ellos de los misterios que hay en<sup>18</sup>  
 el mundo y de lo que sucederá al  
 18 final<sup>19</sup>. En ocasiones

que el abstracto  $\mu\eta\tau\rho\omega\mu\epsilon$  y la expresión  $\tau\rho\epsilon\mu\epsilon\lambda\ \eta\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\epsilon$  no son sinónimos (v. gr., la última expresión podría ser una subcategoría de la primera).

13. El término «sendero de la justicia» aparece en los escritos del Nuevo Testamento solo en Mt 21, 32, referida a Juan el Bautista. Esto resulta significativo, pues un rasgo distintivo de los Evangelios canónicos, además de la narración de la pasión, es la importancia que dan al Bautista.

14. La referencia a dos senderos de moralidad abunda en la literatura antigua, v. gr. en los textos de Qumrán, como en la Regla de la Comunidad (1QS III, 18-21); cf. 1 Hen 91, 18; 94, 1; *Didakhé* 1; *Epistola de Bernabé* 21. Tenemos aquí el primer par de opuestos que articulan el EvJud.

15. A diferencia de lo que ocurre en los Evangelios canónicos, en el EvJud los discípulos nunca son llamados «apóstoles». Obsérvese que «los Doce» es, para el autor y los lectores del EvJud, una magnitud ya conocida. Esta referencia genérica a la llamada de los discípulos parece depender de la noticia recogida en los Sinópticos (Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-4 y Lc 6, 12-16).

16. En los Evangelios canónicos (cf. Mc 1, 16-20) se afirma que es Jesús quien llama a los discípulos. Aunque aquí la construcción pasiva no especifica al autor de la llamada, en las líneas 19-20 se habla de «sus discípulos». Peter Nagel lee  $\lambda\epsilon\kappa\lambda\omicron\upsilon\gamma\epsilon$  («él llamó»).

17. Jesús. Algunos autores han afirmado que la locución «empezó a hablar» podría sugerir que la enseñanza a los discípulos es solo incoativa e incompleta, pero este uso es semítico y se halla a menudo en el Nuevo Testamento (v. gr. en Mc); cf. Hch 1, 1.

18. Aunque la *editio princeps* traduce «más allá del mundo», la preposición aquí utilizada (cf. EvJud 41, 4) significa «sobre», «en». Se refiere, pues, a misterios mundanos, no ultramundanos.

19. Las enseñanzas referentes a la escatología tienen una presencia conspicua en el texto.