

Eliseo Ferrer

Desvela las Claves de
“El Mito Cristiano,
Según los Textos”

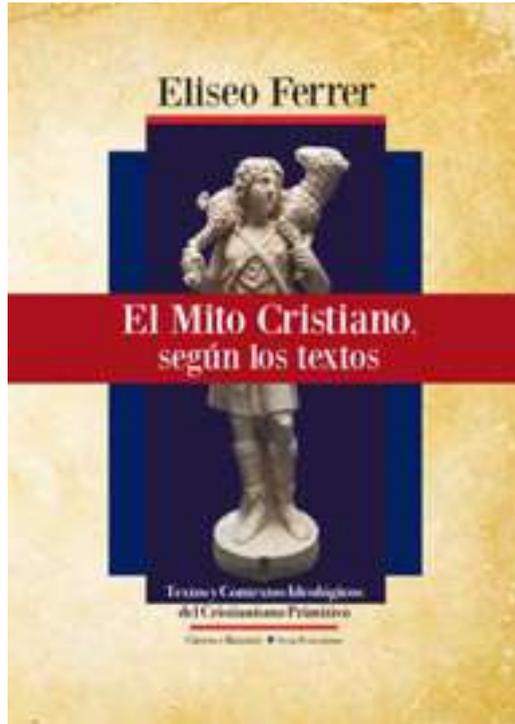


Una Entrevista de Celia Erdozáin

Comprar el Libro en Ebay. Más barato.



Comprar el Libro en La casa del Libro.



★
MESSIDOR COMUNICACIÓN - STAR PUBLISHERS
MADRID - MIAMI

Comprar «Sacrificio y drama del Rey Sagrado».



Comprar «Sacrificios Humanos, Canibalismo y Sexualidad Ritual en el Mundo Antiguo».

Eliseo Ferrer

Desvela las Claves de
“El Mito Cristiano,
Según los Textos”



Una Entrevista de Celia Erdozain
Para Messidor Comunicación

CIENCIA Y RELIGIÓN ★ STAR PUBLISHERS

Índice de Materias:

**EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL MITO ÓRFICO DE DIONISO
Y LOS PRIMEROS CRISTIANISMOS. 14.**

**LOS HETEROGÉNEOS TEXTOS PREPAULINOS
DE UN AMPLIO MOVIMIENTO HEBREO HELENIZADO. 26.**

**EL RITO DE LA UNCIÓN Y EL UNGIDO MÍSTICO
DE LOS CRISTIANISMOS PRIMITIVOS. 33.**

**EL CRISTO. ¿UNA PROPIEDAD DE LA CONCIENCIA
O UN REY UNGIDO DE LA ESTIRPE DE DAVID? 41.**

**LA POLISEMIA E INDETERMINACIÓN DEL NOMBRE SACRO ΧΣ.
SOBRE LA ENIGMÁTICA FIGURA DEL *CHRESTÓS* (EL BUENO). 46.**

**EL EVANGELIO DE JUAN Y LA PRIMITIVA FIGURA GNÓSTICA
DEL JOSUÉ-JESÚS SAMARITANO-GALILEO. 50.**

**LA IMPOSIBILIDAD METODOLÓGICA
Y DOCUMENTAL DEL “JESÚS HISTÓRICO”. 54.**

**LAS CARTAS PAULINAS, BAJO LA PERSPECTIVA
IDEOLÓGICA DE MARCIÓN. 64.**

**EL ALEGORISMO EVANGÉLICO, ANTERIOR
A SU TRANSFORMACIÓN ECLESIAÍSTICA. 70.**

**FUNDAMENTOS DE LA IGLESIA:
JUDAIZACIÓN, CARNALIZACIÓN E HISTORIZACIÓN
DEL MITO CRISTIANO PRIMITIVO. 79.**

**A MODO DE EPÍLOGO.
AUTORES Y PERSPECTIVAS. 91.**

Prefacio / En torno al libro de Eliseo Ferrer

Una Entrevista que Desbordó los Cauces y Dimensiones Iniciales para Convertirse en una Obra de Divulgación

Debo aclarar al lector que lo que contiene este documento no es un ensayo o un tratado sobre los orígenes del cristianismo, sino una entrevista a Eliseo Ferrer, autor del libro *El Mito Cristiano, Según los Textos*; libro que lleva fecha de edición e impresión de diciembre de 2024, y que vio la luz en enero de 2025. Y para que no se dude de la cordura de esta entrevistadora y piense alguien que voy haciendo por ahí entrevistas de cien páginas, tengo que explicar el origen de este proyecto; que no fue algo premeditado desde el principio, ni yo tengo entre mis ocupaciones realizar entrevistas de estas características, ni grandes ni pequeñas. Esta entrevista es fruto de un proceso, dentro del cual fueron cambiando los planes, y lo que pretendía ser una entrevista de unas diez páginas se convirtió en una entrevista que multiplicó por diez las dimensiones de esos planes iniciales.

Las cosas ocurrieron más o menos como las voy a contar. El libro *El Mito Cristiano, Según los Textos* (Textos y contextos ideológicos del cristianismo primitivo) apareció en circulación en enero de 2025, como digo. Y, en marzo o abril, la agencia de comunicación que trabaja para su editorial buscaba un periodista para que hiciese una entrevista a su autor Eliseo Ferrer, como parte del plan de promoción y difusión de la obra. Pero ocurrió que Ferrer rechazó las propuestas de la agencia de comunicación y propuso a esta humilde servidora, que no había realizado una entrevista en su vida. Debo decir que el autor del libro y yo nos habíamos conocido en uno de los foros de Academia a finales de 2022; he leído sus libros más importantes, y desde entonces hemos mantenido una esporádica comunicación en esos mismos foros de los que hablo y en otras redes sociales de internet. Por lo que quedé muy sorprendida cuando, desde esta agencia, se pusieron en contacto conmigo para hacerme la propuesta de la entrevista al autor de la obra.

He de decir que lo pensé dos veces y finalmente acepté. Con lo que quedamos un día de principios de julio en un hotel de Madrid con dos personas del equipo de la empresa y con el autor de la obra. Y la verdad es que, aunque no había terminado de leer el libro, lo que previamente, y para evitar sonrojos, declaré, me preocupé de llevar un cuestionario muy bien armado, y a partir del mismo derivar de él hacia las cuestiones particulares que pudieran ir surgiendo; que incluso preví con antelación. Pero todas estas previsiones, como es evidente, eran para realizar una entrevista dos horas o dos horas y media que, al final, se quedaría reducida a las ocho o diez páginas que habíamos previsto.

Pero he aquí que, en mitad de la entrevista, los planes cambiaron a causa de una observación mía; que hizo que todo esto derivara hacia la edición final de una entrevista de cien páginas, cuyo resultado presentamos en este documento. Sucedió que, en mitad de nuestra conversación, a mí se me ocurrió comentarle a Eliseo Ferrer la conveniencia e interés de escribir una obrita de carácter divulgativo y popular, donde el propio autor presentase sus puntos de vista de forma sencilla, resumida y al alcance de todo el mundo. Es decir, una pequeña obra de carácter divulgativo que sirviese para difundir, conjuntamente, las tesis del libro *Sacrificio y drama del Rey Sagrado* y del libro *El Mito Cristiano, Según los Textos*. Se trató de una propuesta que, si he de ser sincera, he de decir que, lejos de estimular y animar al autor, creo que agrió su cara de tal forma que casi llego a intimidarme. Vamos, que lejos de obtener una respuesta satisfactoria basada en una sonrisa de aceptación, lo que provocó fue un silencioso rechazo, casi airado, a juzgar por la expresión del entrevistado. Pero... He aquí que de ese rechazo y de esa respuesta claramente negativa a mi propuesta, surgió esta entrevista, tan alejada de todos los cánones periodísticos; de esta entrevista desproporcionada y descomunal, que es casi el libro que yo había sugerido.

En definitiva, Eliseo Ferrer me respondió que escribir ese libro iba a ser un trabajo ingente para él, y que, además, ese trabajo le iba a “aburrir soberanamente”; porque me recalcó que él no tenía ninguna vocación de divulgador. “Le voy a comentar un secreto a voces, Celia —me dijo textualmente— le propone usted un plan aburridísimo a alguien cuya única vocación es la de ser autor; un autor que cuida obsesivamente,

hasta extremos enfermizos, la narrativa de sus composiciones literarias. Me propone usted un plan que me aburre soberanamente, la verdad, y que no puedo aceptar”. Y en medio de este paréntesis dentro de la entrevista, fue Ferrer, quien, arrebatado por una chispa de inspiración, me preguntó con una gran sonrisa: “¿Y por qué ese libro de carácter divulgador no lo escribe usted, que tan bien conoce mi *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*? Usted podría hacerlo perfectamente; se lo aseguro”.

Evidentemente, yo me sentí muy halagada por su respuesta interrogativa, le di las gracias y le dije que ese trabajo excedía no tanto mis capacidades como la falta de tiempo y de medios para llevarlo a cabo. Por lo que el mismo Eliseo Ferrer me sugirió:

—No se preocupe... ¡Convirtamos esta entrevista en ese libro de carácter divulgador que me propone! Bajo esta fórmula no va a tener posibles excusas.

Y así fue como, siempre de acuerdo con la empresa que me contrataba, celebramos tres encuentros en el mes de agosto, en los que grabamos catorce horas de conversaciones, previamente organizadas por guiones temáticos y secciones. Interminables grabaciones que se acabaron convirtiendo en un castigo bíblico para las dos personas que, en medio del insoportable calor del agosto madrileño, llevaron a cabo sus transcripciones. Más tarde, yo realicé dos correcciones y recortes de los textos surgidos de esas transcripciones; y aunque él no lo ha contado, me consta que el entrevistado realizó otros tres niveles de correcciones, eliminando incluso algunos párrafos espurios y redundantes. Por lo que, muy probablemente, la entrevista ha perdido espontaneidad periodística, pero ha ganado mucho en facilidad de lectura y en potencial divulgador.

Los lectores juzgarán los resultados.

Celia Erdozain

8 de septiembre de 2025

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



Messidor Comunicación no se hace responsable de las opiniones y puntos de vista vertidos en esta obra, cuya autoría queda reconocida a través de los derechos y obligaciones que establece el Copyright ©.

Otros libros de Eliseo Ferrer en Star Publishers:

1 *Sacrificio y drama del Rey Sagrado. Genealogía, antropología e historia del mito de Cristo* (2021).
1 *Sacrificios humanos, canibalismo y sexualidad ritual en el mundo antiguo* (2023).

Datos editoriales de
EL MITO CRISTIANO, SEGÚN LOS TEXTOS
Diciembre de 2024



© 2024, Eliseo Ferrer Latre
© 2024, Star Publishers, S.L.
C/ Orense, 18 - 28020 Madrid
(España)

infomessidor@internet-link.com

Star Publishers
8345 NW 66 ST #C8747
Miami, FL. 33166-7896 / USA



Diseño de Portada: © Maya Garrett
Composición gráfica sobre la estatuilla del Buen Pastor (Museos Vaticanos).



ISBN: 978-84-121487-2-5
Depósito Legal: M-28376-2024
Impreso en: Imprymo Ivelsa, S.L.
Córdoba, 15 - 28100 Madrid



Printed in Spain - Impreso en España

Entrevista a Eliseo Ferrer

Por Celia Erdozain

—Nos situamos ante el nuevo libro de Eliseo Ferrer, que lleva fecha de impresión de 2024 y apareció a principios de este año 2025, “*El Mito Cristiano, Según los Textos*”. ¿Estamos ante una continuación de su obra de 2021, “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*” o se trata de un libro independiente?

—Es una continuación de mis trabajos de investigación, por supuesto; pero no explícitamente una continuación del libro de 2021. Aunque he de decir que ha habido algunos lectores hispanoamericanos que lo han interpretado así. Incluso, un lector muy fiel de los Estados Unidos me dijo que se alegraba del “cierre de la trilogía con esta obra”. Claro, este lector incluía aquí un trabajo que él leyó el año pasado, — “*Sacrificios Humanos, Canibalismo y Sexualidad Ritual en el Mundo Antiguo*”, con evocaciones sacrificiales que él asoció al redentorismo eclesiástico —, y le pareció oportuno incluirlo como intermedio entre “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*” y “*El Mito Cristiano*”. Pero no... Yo no considero que el libro de este año sea una continuación de “*Sacrificio y drama...*”, de 2021, y menos aún de “*Sacrificios Humanos...*”, de 2023. Abordan un mismo y extenso campo de investigación, cierto; pero son libros diferentes.

—¿Cuáles son esas diferencias, Eliseo?

—“*Sacrificios Humanos...*”, fue un trabajo sobre cierta ritualidad primitiva, de carácter puramente antropológico. Por su parte, en “*Sacrificio y drama...*”, de 2021, llevé a cabo un desarrollo de los orígenes mitológicos cristianos a través de una larga perspectiva de diez milenios. Fue un trabajo situado en el campo de la antropología, basado en planteamientos dialécticos, sobre el

mito de la muerte y la resurrección del hijo de la diosa neolítica o del dios antiguo. Un trabajo que, al relacionarlo con el cristianismo, me exigía y me llevaba de manera obligada a unos planteamientos interdisciplinares, que incluían la historia antigua y la historia precristiana, así como el estudio de ciertos textos de la mística del helenismo. Es decir, fue un trabajo muy amplio y de muchas páginas, casi ochocientas, que partía del mito neolítico de la muerte y la resurrección de un ser divino o semidivino, y concluía con la muerte y resurrección del Jesucristo judío creado por la Iglesia.

— **¿Y su nuevo libro, “El Mito Cristiano, Según los Textos”?**

— Ahora, en este nuevo libro voy al grano en lo relativo a los orígenes míticos cristianos, y sin rodeos; por lo que la perspectiva que presenta es muy diferente de “*Sacrificio y drama...*”. Abordo la raíz y la esencia del mito cristiano desde una perspectiva analítica, aunque no radicalmente formalista, puesto que someto la analítica del mito, o mitos, como prefiera, a la línea temporal que transcurre entre las guerras judías de los Macabeos —dos décadas antes de la caída de Cartago— y la teología de Ireneo de Lyon plasmada en su “*Adversus haereses*” —los años comprendidos entre los emperadores Cómodo y Septimio Severo, entre 180 y 200. En “*Sacrificio y drama...*” había un planteamiento interdisciplinar que partía de bases antropológicas para continuar con la historia antigua y helenística, y el estudio de los primeros textos cristianos. En “*El Mito Cristiano...*”, sin embargo, he prescindido de la historia en favor de la primacía de la antropología —del mito— y de los textos, ordenados cronológicamente; porque entiendo que el protocristianismo, desde el punto de vista de la historia, no es más que una burbuja de vacío que no conduce a ninguna parte. Es decir, llevo a cabo un estudio del mito sobre una base interdisciplinar, representada esta por la antropología, más concretamente por la mitología, y, por supuesto, por la historia de las ideas, por la crítica textual y por la crítica literaria de los textos.

— **¿No hay, en consecuencia, historia del naciente cristianismo en el sentido que nos han enseñado en la escuela o en la universidad?**

— No... Por supuesto que no. Y esto por una sencilla razón. Porque hacer historia con pretensiones científicas de una fabulación ideológica es un fraude y una tarea propia de ingenuos o de dementes. Ese inútil ejercicio, como digo, conduce a una vía muerta que no nos lleva a ninguna parte. Es algo parecido a lo que ocurre con eso que llaman por ahí “el Jesús histórico”, que yo considero una absurda e incoherente proposición, carente de fundamento alguno, y que, veritativamente hablando, no nos conduce a ninguna parte. Otro asunto, por supuesto, es la fe de la gente devota, que yo respeto; o las creencias y supersticiones transmitidas en el seno del clan familiar; y todas esas subjetivi-

dades entrelazadas con los lazos tribales de los afectos y de la sangre. Ese psicologismo no es mi asunto.

—**Eliseo, si le parece me gustaría dejar esto del «Jesús histórico» para más adelante, como hemos convenido, ya que antes creo que debemos hablar de otras muchas cosas, quizás más serias e importantes.**

—Perfecto, Celia, pero tenga en cuenta que la historia de los orígenes de los cristianismos, en mi libro, es un punto de llegada. Y en ese punto terminante hacemos balance y evaluamos las existencias y las ausencias. Se trata de algo así como el final de un viaje, y nunca un punto de partida basado en prejuicios e ideas preconcebidas provenientes de la Iglesia.

—**Sin embargo, todos los estudios profanos y no confesionales sobre la materia, no eclesiásticos, en suma, se presentan siempre como investigaciones históricas.**

—Sí, tiene razón, es lo que generalmente ocurre... Y quizás por eso han avanzado tan poco los estudios sobre los orígenes cristianos. Y no es que no hayan avanzado; es que yo encuentro en la segunda mitad del siglo veinte un considerable retroceso frente a las investigaciones anteriores de los grandes sabios de finales del diecinueve y de la primera mitad del siglo veinte. Los Reitzensstein, los Loisy, los Bousset, los Bultmann, los Bauer (por Walter)... Por fortuna, en este siglo parece que las cosas están cambiando.

—**¿En qué sentido están cambiando?**

—Yo creo que me expreso con claridad si le digo que han surgido en Europa y en Estados Unidos una serie de investigadores, en cuya línea crítica me encuentro, que están poniendo patas arriba los estereotipos del consenso académico de la segunda mitad del siglo pasado. Le repito, para que usted y sus lectores lo entiendan perfectamente. Difícilmente se puede hacer Historia, con mayúscula, con los materiales de la fábula apostólica creada por la iglesia a finales del siglo segundo y sustentada en “*Hechos de los apóstoles*”. Todos esos trabajos pretendidamente históricos y que no pasan de ser refritos de otros refritos (glosas de glosas), basados en lo que yo llamo “la autorreferencialidad textual eclesiástica”, en rigor y desde una metodología medianamente exigente, conducen invariablemente a ese callejón oscuro y sin salida del que hablo. Y ojo, mucho cuidado también con el otro extremo... Porque, por contra, no podemos abandonar los prejuicios axiomáticos de las iglesias para sustituirlos por los prejuicios del ateísmo militante. La historia de los orígenes cristianos debe ser el balance de un fin de viaje y nunca un punto de partida.

—**Usted se ha declarado ateo en innumerables ocasiones.**

—Sí, es cierto, tiene usted razón; pero no me considero un ateo militante en sentido estricto. Mi ateísmo es más bien del orden “esencial” o “esencialista”,

en la línea del Materialismo Filosófico de la escuela creada por Gustavo Bueno.

—Se ha dicho por ahí que usted forma parte de la masonería. ¿Es eso verdad?

—Eso es absurdo, y le voy a explicar por qué... O usted ha oído o ha leído mal, o quien ha dicho esto se equivoca o miente como un bellaco. Yo tengo amigos y conocidos en la masonería, es cierto, y conozco lo que se cuece en los niveles inferiores. Es más, tengo muchos, muchísimos seguidores y lectores de mis libros que son masones. Pero yo no puedo pertenecer a la masonería por una razón muy sencilla. Porque yo me declaro ateo esencialista, y lo ateos tenemos vedado el acceso a la gran mayoría de los ritos masónicos. Una de las primeras condiciones para pertenecer a la mayoría de sus ritos es la creencia en Dios como arquitecto del universo. Por lo demás, a pesar de la sugestiva promesa de una gnosis o un conocimiento secreto en los grados superiores, yo creo que no me pierdo gran cosa. La masonería londinense surgió contra la Iglesia y sigue batallando contra ella; ha vivido y sigue viviendo de esa némesis, a pesar de que su campo semántico es el de la propia doctrina de la Iglesia, el de las Escrituras hebreas y el de cuatro tópicos del antiguo Egipto cogidos por los pelos. Mi universo simbólico, Celia, se encuentra a años luz del universo simbólico y del lenguaje de la Iglesia y de la masonería.

EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL MITO ÓRFICO DE DIONISO Y LOS PRIMEROS CRISTIANISMOS.

—Subrayo y reitero, para que anoten nuestros lectores: antropología-mitología, crítica literaria y crítica textual. He aquí las disciplinas sobre las que trabaja “El Mito Cristiano”. Y los textos precristianos y cristianos, por supuesto, como base de cualquier posible interpretación. ¿No es así?

—Correcto. Lo ha resumido usted perfectamente. Pero no ha citado uno de los elementos quizás más importantes y que engloba a todos los demás: la historia de las ideas.

—Anotado... ¿Puede hacernos un sucinto resumen de la obra, antes de entrar a fondo en sus contenidos? Así vamos tomando posiciones.

—Bien, pues lo primero que hay que tener en cuenta es que considero incorrecto hablar de “los orígenes del cristianismo” porque hubo muchos cristianismos. Otra cosa es que hablemos de “los orígenes del cristianismo católico”... Eso de “el cristianismo” por antonomasia es un invento de la Iglesia y de su fábula apostólica. Como dejé ya claro en “*Sacrificio y drama del*

Rey Sagrado”, no hubo jamás un “punto cero del cristianismo”, sino muchos cristianismos y muy diferentes, todos ellos surgidos de bases textuales y míticas helenísticas. Corrientes independientes que se fueron amalgamando hasta adquirir una forma más evolucionada y precisa; primero, en dos corrientes ideológicas contrapuestas —la gnosis y la escatología apocalíptica— y, finalmente, en las cartas paulinas y en la síntesis textual de esas dos grandes corrientes, a las que se añadió el mito de la muerte y la resurrección de la divinidad de las religiones místicas. Y esto, evidentemente, no tuvo nada que ver con el judaísmo; entre otras cosas porque en el siglo primero no hubo un “judaísmo” más allá de la normativa legalista mosaica, sino muchos y muy variados judaísmos. Diferentes corrientes y manifestaciones del judaísmo muchas de las cuales se eclipsaron tras la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén el año setenta de nuestra era. En consecuencia, quede bien sentado que, según exponen con claridad meridiana los textos primitivos, los diferentes cristianismos originarios tuvieron un origen helenístico, derivados de mitos griegos, persas y mesopotámicos, organizados en torno a la centralidad del mito de la encarnación divina en el alma humana, tal y como determinaba la antropología del mito órfico de Dioniso. Y lo curioso de todo esto es que la mayoría de los textos de esos cristianismos primitivos se manifestaron en contra del judaísmo normativo.

—Bueno, pues, tras estas consideraciones de carácter general, estamos en condiciones de emprender el viaje. Alejados de la historia, pero ubicados en esa “línea diacrónica” que establece usted entre los Macabeos e Ireneo de Lyon y los múltiples cristianismos el siglo segundo, entre la derrota de Cartago y los Severos, cuéntenos cuáles son los puntos de partida de esta obra. La razón del título.

—En primer lugar, el mito órfico de Dioniso Zagreo como indudable punto de partida, y en menor medida el mito zoroastriano de la escatología apocalíptica, y la evolución por separado de uno y otro hasta su fusión, en las cartas paulinas, con la misteriosofía del mito de la muerte y la resurrección divina. En paralelo, y, en primera línea también, incluyo la historia de las ideas derivadas del clasicismo griego, y, principalmente, las interpretaciones religiosas del platonismo a lo largo del período helenístico. En segundo lugar, la filosofía de Filón de Alejandría y las primeas manifestaciones de la gnosis alejandrina; luego, la sorprendente ambivalencia ideológica y el mestizaje cultural de las cartas paulinas; y, finalmente, la polémica construcción de la primera teología apostólica, plasmada por Ireneo de Lyon en su obra “*Contra los herejes*”. Todo ello aparece concretado, claro está, a través de la estructura de sentido que nos ofrecen los textos.

—¿Hablamos de tres mitos en uno, o de tres mitos sucesivos que se fueron complementando en el tiempo?

—En esencia, se trató de un proceso de fusión y adaptación cultural de diferentes corrientes helenísticas. Sobre la base del mito de la encarnación órfica de Dioniso, se añadió el mito zoroastriano del descenso a la tierra del juez-salvador, y a esta fusión se incorporó, a finales del siglo primero, el mito de la muerte-resurrección de la divinidad. De tal manera que, una vez procesado todo esto, nos encontraremos con tres mitos fundacionales de los diferentes “cristianismos” originarios. El primero —por orden de aparición en los textos— y el más importante, fue el que definía la esencia y el genuino origen de los cristianismos germinales. Se trataba del mito órfico-platónico, de origen helenístico y procedencia griega, de la encarnación de la divinidad en el alma humana. Un asunto este de la encarnación divina en el alma que recogía de forma explícita la teología de Filón de Alejandría. Luego, sorprendentemente, encontramos un mito que se encontraba en las antípodas ideológicas del anterior: el mito de la presencia en el mundo del juez-salvador, de procedencia también helenística y origen persa. Y finalmente, en las cartas paulinas encontramos, junto a la fusión de los dos anteriores, el mito de la muerte y la resurrección de la divinidad, de procedencia helenística también y de origen mesopotámico y oriental; y que yo desarrollé en “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*”. He aquí, por seguir usando la metáfora, la auténtica guía de nuestro viaje.

—Ciertamente, creo que estará de acuerdo conmigo en que todo lo que cuenta resulta muy inusual en los estudios sobre los orígenes cristianos.

—Entiendo perfectamente su sorpresa, porque lo que encontramos generalmente en este tipo de estudios son ideas derivadas de la teología o ideas preconcebidas, heredadas acríticamente del acervo cultural eclesiástico. Da igual que hablemos de clérigos o de seculares... Esto es algo evidente sobre lo que no voy a hacer el más mínimo comentario. Y, en el mejor de los casos, lo que encontramos son investigaciones de carácter analítico que, al margen de todo contexto, como ocurre con los filólogos, encuentran soluciones a problemas parciales; soluciones puntuales que generalmente terminan elevando a la categoría de un maximalismo reduccionista que no conduce a ninguna parte. Cuando hablo de filólogos me estoy refiriendo a lingüistas en general, expertos en griego, copto y lenguas semíticas; a expertos en crítica textual, etc. Yo estoy convencido de que todos ellos hacen un trabajo encomiable, pero sus investigaciones no conducen a nada, si no se funden sus resultados dentro de planes holísticos que comprendan otras disciplinas: historia de las ideas, antropología, mitología, etc. Es decir, muy raramente encontramos en este tipo de trabajos,

que se presentan muchas veces como el descubrimiento del siglo o la solución definitiva a todos los problemas, una historia o una microhistoria de las ideas soportada en los propios textos. Digamos que, en líneas generales, y más allá del trabajo de los filólogos, este campo de investigación de los cristianismos primitivos está siempre atezado por una inevitable inflación de ideas teológicas y por una vergonzosa inflación de prejuicios e ideas preconcebidas heredadas de la Iglesia; al tiempo que se echa de menos una cultura y una formación en mitología y en historia de las ideas.

—Sí... Me ha sorprendido y me sigue sorprendiendo con su propuesta, la verdad. Viendo la portada y el título del libro, todos pensamos que se refería a la falsedad o irrealidad del cristianismo; que aludía a esa “fabulación eclesiástica” de la que habla en ocasiones.

—No, nada de eso... El cristianismo fue y sigue siendo algo muy verídico y muy real, históricamente evidente y constatable. Algo que aparece ahí de frente, con una fuerza presencial abrumadora, que nadie puede negar. Y lo mismo ocurre con la figura de Jesucristo. Esto es algo de lo que nadie puede dudar, ya que el papel cultural de uno y otro en la historia medieval y moderna de Occidente ha sido esencial, omniabarcante, determinante y fundamental. Tenga en cuenta que si Dioniso Zagreo prefiguró el destino espiritual y la antropología de la Hélade; si Buda determinó el destino del lejano Oriente, Jesucristo prefiguró el porvenir de toda la cultura occidental sin ninguna otra figura que le hiciera competencia, ni siquiera la figura del Padre.

—¿Entonces, cómo entender la palabra “mito” que antecede al término “cristiano” en el título de su obra?

—Esto es algo muy importante y me parece muy oportuno que incida e insista en ello antes de adentrarnos en otras materias, de cara a que los potenciales lectores sepan a qué me refiero cuando hablo de “mito cristiano”. Y esto lo explico con claridad en la introducción del libro... Me refiero a la visión que la antropología, desde Tylor y Malinowski a Lévi-Strauss, tiene de los mitos y de la mitología. Una perspectiva que no se refiere a la falso o irreal, que, para no confundir a los lectores, yo llamo “fábula”, “fabulación” o “leyenda”. El sentido del mito al que yo me refiero es el que se funda en la perspectiva propia de la antropología y de la mitología como ciencia. Es decir, una narración o discurso oral o escrito que, en su lectura literal, aparenta ser una mera ficción, pero que en una lectura más profunda expresa proposiciones determinantes y verdaderas. Es decir, se trata de un discurso prelógico, pero muy posterior al pensamiento mágico, que conduce, en el mundo antiguo, a una fundamentación de la realidad y que, en muchas ocasiones, se convierte en base del comportamiento societario. Son historietas aparentemente intrans-

cententes y ficticias con un guion intemporal protagonizado por héroes, dioses o semidioses; algo así como cuentos para niños y viejas que, sin embargo, expresan “verdades” muy profundas. En este sentido, y respondiendo a su pregunta le diré el mito cristiano es el mito de Dioniso Zagreo de la religión de Orfeo, cuya historieta, aparentemente infantil, de sus peripecias y muerte a manos de los Titanes expresaba la profundidad del dualismo antropológico griego: el alma y el cuerpo como entidades separadas, y la encarnación del propio niño dios en el alma humana.

— **¿Podría ser más preciso, Eliseo?**

— Mire, por una parte, el relato de la muerte, a manos de los Titanes, del niño dios Dioniso se presentaba, a primera vista, como un discurso infantil, superficial e intrascendente. Pero, sin embargo, a través de una lectura en profundidad, esa sencilla narración terminaba fundamentando la antropología de los griegos y la antropología del helenismo. Ya sabe... todo aquello de la dualidad de la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y alma. Es decir, y para que me entiendan sus lectores: frente a la fragmentariedad y permanente desconexión del pensamiento mágico, esta intrascendente narración mítica del niño Dioniso, basada en una estructura mítica de sentido eterno y permanente, ofreció fundamento a la *physis* antropológica del mundo griego a lo largo de más de mil años.

— **¿Y qué dice la historieta del mito de Dioniso?**

— La historieta dice, muy resumidamente, que el niño dios era fruto de un adulterio de Zeus; asunto este que encolerizó a su esposa, Hera, quien pidió a los Titanes que se deshicieran de la criatura. Y, en efecto, los Titanes siguieron las órdenes de Hera y asesinaron a Dioniso; tras lo cual descuartizaron su cuerpo, hirvieron los restos en un caldero y se los comieron. Pero he aquí que, tras la comilona y el festín, enterado Zeus de aquel enorme despropósito, encolerizado, fulminó a los Titanes con su rayo mortífero y los convirtió en cenizas. Bien... De este intrascendente discurso se derivan varias interpretaciones míticas en las que no vamos a entrar; pero la más importante, y esta si nos interesa, es aquella relativa a la antropogonía de los antiguos griegos, quienes creían que los hombres habían sido creados del barro de la tierra y de las cenizas de los Titanes, tras ser aniquilados por Zeus. Hasta aquí la ingenua base de la antropogonía de los antiguos griegos.

— **¿Y eso es todo?**

— En resumen, los seres humanos, según esta perspectiva, estaban compuestos de cuerpo y alma por lo que vamos a ver a continuación. Según esta idea griega del nacimiento humano, el cuerpo estaba hecho de materia conformada por la tierra arcillosa; y el alma, *psyché*, era espiritual y aparecía conformada

por las cenizas de los Titanes fulminados por el rayo de Zeus, tras haber devorado a Dioniso; y, por lo tanto, por la misma chispa de luz divina de los restos de Dioniso, esparcidos entre las cenizas. Es decir, de las cenizas, que ya contenían las chispas de luz divina absorbidas al haber comido la carne de la divinidad, surgía el alma humana; que poseía una doble naturaleza, titánica y dionisiaca. Por lo que nos encontramos con un elemento material, el cuerpo; y un doble elemento espiritual, el alma, integrada por las cenizas de los Titanes y por los restos luminosos del niño dios. Y esta doble presencia espiritual en el alma, ajena a la materia, representaba la doble tendencia del alma humana: una tendencia negativa, representada por las cenizas de los Titanes, y una tendencia positiva, representada por la presencia de la luz divina de Dioniso.

—**Pero tengo entendido que no hubo creacionismo entre los griegos.**

—No, por supuesto... Hubo conformaciones, si me permite la expresión... Platón habló de dioses creadores, pero no en sentido bíblico, porque la materia para los griegos era eterna. En sentido *emic*, el problema para los griegos era explicar el alma, y lo hicieron con las herramientas míticas que tenían a su disposición. De tal manera que en el orfismo no hubo un dios creador que modelase al hombre, sino un proceso cósmico, de carácter mítico, derivado del crimen de los Titanes, que explicaba la doble naturaleza de *psyché*.

—**Usted se lamentaba recientemente de que el público, en general, que se ha acercado a su obra, no ha entendido, o ha encontrado muchas dificultades para entender, su propuesta de las exégesis realizadas por la mística helenística y por la gnosis cristiana primitiva sobre la base del mito órfico de Dioniso. En concreto, ese aspecto del mito que, para usted, resulta fundamental en la significación del Dioniso órfico: la encarnación divina en el alma humana. Una idea esta que, bien de forma directa, bien a través de la mediación de Filón de Alejandría, habría determinado las bases de la gnosis cristiana primitiva.**

—Esto es muy cierto... Me estoy encontrando con un nivel deleznable y muy pobre, y no solo del público en general, sino también de los ámbitos universitarios. Dese cuenta de que hemos sido educados en la simpleza de la fábula eclesiástica. Y tenga en cuenta también que los universitarios españoles, lo mismo que la mayoría de los universitarios europeos, ignoran por completo lo que fueron los mitos y la mitología. La mayoría de la gente cree que la mitología es todo aquello que se refiere a las infidelidades y los adulterios de Zeus, junto a su rayo mortífero, los ataques de cuernos de su esposa y hermana Hera, y todas esas tonterías... Y todo esto es irrisorio... Muy poca gente estudia los mitos y la mitología como una especialidad rigurosa de la antropología; y de ahí que todo esto sorprenda incluso al público universitario y no termine

de entenderse bien. Por el contrario, a modo de introducción a todo esto, yo le diría que el mito fue el fundamento discursivo de la realidad de las sociedades primitivas, anterior a los filósofos presocráticos y al pensamiento racional de la Grecia clásica.

—Insisto en que la encarnación de la divinidad en el ser humano, como parte del relato mítico del Dioniso órfico, es fundamental en “El Mito Cristiano”. ¿Usted cree que el lector medio tiene también dificultades a la hora de entender este fenómeno como desarrollo procesual y concatenado? ¿A la hora de entender cómo se manifestaba esta idea en el cristianismo primitivo, y a la hora de entender la solución ofrecida a este asunto por los obispos de la Iglesia?

—Imagínese... Si hay gente que no entiende la definición formal del problema, cómo va a entender el proceso evolutivo, funcional y operativo de estas ideas... Sí, yo estoy detectando grandes dificultades y unos niveles de formación muy bajos y elementales. Usted es consciente de que se han organizado dos foros en Academia.edu para informar de la salida del libro —uno en español y otro en inglés—; y, por lo que he visto entre los más de doscientos participantes, he podido detectar que, tanto en uno como en otro, han intervenido eminentes filólogos que no se han enterado de por dónde van los tiros de esta exégesis órfico-platónica desarrollada por ciertos cristianismos primitivos. Le repito, falta formación en este campo... Tengo incluso amigos y conocidos cultos e instruidos, que han leído supuestamente todos mis libros, y en estos foros seguían hablando de “un Jesús inventado”, sin entender absolutamente nada de la evidente relación que vincula la alegoría de la encarnación dionisiaca con la carnalización del salvador manifestada en los evangelios eclesiásticos de Mateo y Lucas.

—Yo diría que este es uno de los hilos conductores de su libro.

—Por supuesto, este fenómeno de la encarnación es el asunto clave, que ofrece un nexo de unión a todos los cristianismos, incluido el cristianismo de la Iglesia. La diferencia entre este último y los cristianismos primitivos estriba en que los obispos no entendieron jamás el sentido mítico, alegórico y simbólico de la encarnación de la divinidad en el alma humana. De tal manera que convirtieron la encarnación mítica en una carnalización real y efectiva del salvador cristiano judaizado. Por eso hablo yo con frecuencia de la fábula eclesiástica, para referirme al descenso en carne de Jesucristo, el “Dios y hombre verdadero” nacido en Belén; una aberrante ficción que provocaba hilaridad entre los griegos cultivados.

—Entiendo que usted ha descubierto una relación ideológica indudable; una evolución de ideas entre el orfismo helenístico y los primitivos cris-

tianismos, pero yo le pregunto: ¿Dispone de pruebas documentales? ¿Hay epigrafía? ¿Maneja documentos? ¿Dispone de textos que prueben esa relación?

—Lamentablemente, Celia, no puedo ofrecerle la URL de un vídeo de YouTube que nos demuestre esa relación, pero disponemos de muchas más evidencias de las que puedan imaginar sus lectores. Tenemos, en primer lugar, la obra de Filón de Alejandría, donde la encarnación divina en el alma humana aparecía como una de las bases de su filosofía y de su teología. Por otra parte, en el plano de la iconografía tenemos la figura del Buen Pastor, la imagen por excelencia de los cristianismos primitivos, y que ofrece imagen a la portada del libro del que estamos hablando. Digamos que el Buen Pastor fue uno de los iconos emblemáticos de un cristianismo muy antiguo en el que no hubo cruz ni crucifixión, ni ninguna otra de las fabulaciones legendarias, derivadas de una pésima, interesada y tardía interpretación de la exégesis evangélica y del mito de la muerte-resurrección. Porque nadie puede discutir que el símbolo por antonomasia del cristianismo primitivo fue esta imagen, que algunos identificaron con Orfeo o con Apolo y el cordero —o cabrito— sobre los hombros. En este sentido, William K. C. Guthrie nos recordaba la pervivencia de Orfeo en el cristianismo primitivo, bien como imagen del Buen Pastor, que gobernaba el dócil rebaño con su música encantadora, bien como imagen del rey David, músico también que amansaba igualmente a las fieras al son de sus melodías. Sobre todo esto hablé en el libro de 2021 y he vuelto de nuevo en este último libro que comentamos. Para W.K.C. Guthrie, era evidente que la adopción de Orfeo por parte del cristianismo habría sido una continuación de la previa adopción de esta figura por determinadas sectas hebreas helenizadas. Si bien, la iconografía que explica esa relación entre el orfismo helenístico tardío y el primitivo cristianismo no termina aquí.

—¿Dispone de más material documental?

—Por supuesto... Dígame... ¿Qué me puede comentar de esos crucifijos en forma de “Y” griega con los brazos levantados? Se trata de creaciones alemanas medievales repartidas por el norte de España a través del Camino de Santiago. Una de estas piezas inigualables se encuentra muy cerca de su tierra.

—He oído hablar de ellos, pero ahora no ato cabos...

—Me refiero al crucifijo “tenedor”, como se les llama vulgarmente, o “doloroso” como lo llama la Iglesia, de Puente la Reina, en el cruce del Camino aragonés y el Camino navarro. Pues bien, ¿sabe usted cuál fue el significado original de esa representación? Esta cruz en forma de “Y” griega, en origen, no fue ni más ni menos que la cruz de los dos caminos de la religión de Orfeo. Una imagen que debió pervivir a lo largo de los siglos dentro del orbe católico

y que se manifestó en el arte sacro medieval en ciertos puntos de Alemania. Además, tenemos esa imagen del famoso amuleto, conocido como “sello de Berlín”, probablemente del siglo tercero, y del que se habla mucho en estos tiempos en las redes sociales. El amuleto representa a Orfeo crucificado al estilo cristiano-católico posterior, y bajo la cruz y el crucificado aparece la leyenda: “Orfeo báquico”.

—He leído en algún foro que, según usted, hay incluso textos antiguos de los que puede derivarse esa relación orfismo-cristianismo; pero no he encontrado nada en este sentido dentro de lo que llevo leído de su libro.

—Se refiere probablemente al *“Testamento de Orfeo”*, del que hablé ampliamente en *“Sacrificio y drama del Rey Sagrado”*. En *“El Mito”* abordé este asunto de pasada dentro del apartado dedicado a la *“Didaché”*, o *“Doctrina de los doce apóstoles”*, ya que atribuyo orígenes órficos a la primitiva redacción de este texto supuestamente cristiano. Por lo demás, como bien dice, yo encuentro, incluso, una tradición muy anterior al cristianismo que explicaría la temprana presencia órfica en textos hebreos y judíos muy helenizados. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el *“Testamento de Orfeo”*, fechado en el siglo tercero antes de nuestra era.

—Esto lo encuentro realmente interesante y muy poco divulgado entre el mundo universitario y el público culto en general.

—Como ya expliqué en el libro de 2021, *“El Testamento de Orfeo”* fue un texto de escaso valor documental, por haber sido redactado por hebreos sobre plantillas de ciertos poemas órficos muy antiguos; pero poseía, sin embargo, un gran valor testimonial, cultural y religioso, ya que suponía un claro antecedente del sincretismo que determinadas sectas hebreas manifestaron sin disimulo durante los dos siglos anteriores a la segunda destrucción del Templo de Jerusalén, el año 70. El *“Testamento”* no hacía ninguna mención a la Ley y participaba de una concepción filosófica basada en la pureza espiritual del alma. Digamos que el objetivo era comprender y conocer —gnosis primitiva o protognosis— la unicidad de Dios; lo que, a todas luces, resultaba enormemente complicado tanto para la religión de la Polis como para la pura externalidad de la legalidad mosaica. No obstante, según una de las alternativas del texto, existía una excepción respecto de la incapacidad humana para ver y conocer a Dios; y esta no era otra que la manifestada por un hombre de la raza de los caldeos en funciones de revelador del conocimiento de Dios: una figura que la tradición identificaba con Abraham. Es decir, lo que encontramos en este texto del siglo tercero antes de nuestra era, es la presencia del orfismo en determinadas sectas hebreas que, en ese tiempo, hacían ya planteamientos gnósticos; que indudablemente derivaron en la gnosis cristiana del siglo primero.

— **Aunque solo sea para situar al lector, he de decir que usted es radicalmente contrario a esas interpretaciones tradicionales que dicen que el gnosticismo del siglo segundo fue una derivación filosófica y griega, una deformación, del cristianismo de la Iglesia. Una herejía del “cristianismo” en suma.**

— El “gnosticismo griego” del siglo segundo no fue una derivación ni una herejía del “cristianismo” de la Iglesia. Estas rancias ideas, basadas en el apuntalamiento de la imposible “tradicón apostólica,” se superaron hace ya más de cien años... El gnosticismo cristiano del siglo segundo, de carácter helenístico, fue una derivación de la gnosis cristiana y helenística del siglo primero. Desde mi punto de vista, fue más bien al revés lo sucedido; pues, si hubo alguna deformación de los cristianismos primitivos, esa fue la de la Iglesia. Independientemente del origen que unos y otros autores adjudicaron a la gnosis cristiana del siglo primero, esto lo dejaron claro hace muchísimos años Reitzenstein, Bousset y Bultmann; y más recientemente Jonas, Widengren, Quispel y Pagels. Pero ahí tiene usted a las estructuras de poder económico, social y cultural trabajando en la sombra para que nadie conozca la verdad y se sigan repitiendo los estereotipos de la Iglesia.

— **Por lo que he leído en el libro, el orfismo constituyó la base de la alegoría mítica de la encarnación divina en el alma humana, que se exhibía en la fachada del templo de Apolo en Delfos bajo la fórmula del “conócete a ti mismo”.**

— ... Y fue también, no lo olvide, uno de los elementos más importantes de la filosofía-teología de Filón de Alejandría, como he dicho, de donde muy probablemente surgió una buena parte de la inspiración de la primitiva gnosis cristiana. Es decir, el mito de Dioniso Zagreo, reformulado por el orfismo, lo mismo que el mito del salvador de la primitiva gnosis cristiana, subrayaba la evidencia de un complejo antropológico que expresaba la natural superioridad de los hombres sobre los animales, los demonios, los ángeles y otros seres animados. Y la clave de esa superioridad no era otra que la presencia de un fragmento o chispa de la luz divina de Dioniso o del revelador-salvador de la gnosis en el interior del alma humana. Una alegoría mítica que fueron incapaces de entender los obispos de la Iglesia y que reinterpretaron en sentido literal y materialista, no bajo el significado griego de la encarnación, sino bajo el significado judío de la carnalización material y ontológicamente real de Dioniso y del mismo revelador. Esta es la base... Esta es la piedra angular de los cristianismos primitivos y de la transformación radical y la judaización de su doctrina griega por la Iglesia de finales del siglo segundo a través de la Biblia Septuaginta.

— **¿Esto, según usted, resume la complejidad de los orígenes cristianos?**

— No, por supuesto... Se trata de un primer e importante paso, ya que es todo mucho más complicado y enrevesado. Junto a este pensamiento místico del orfismo tardío, del que participaron hebreos helenizados de Samaria, judíos helenistas de la Decápolis y Alejandría, y griegos de Antioquía, Alejandría, Éfeso, etc. —y que dio lugar a la primitiva gnosis cristiana, a una autorrevelación individual que vino protagonizada por un Josué-Jesús que anidaba, como Logos, en el alma o en los corazones de los seres humanos—, se desarrolló, dentro de la literatura apócrifa intertestamentaria de ciertos judaísmos helenizados, eso que podemos resumir como la ideología, la mitología y la literatura apocalíptica. En esos textos apocalípticos de hebreos helenizados, y al estilo de los cánones persas difundidos por todo el Medio Oriente tras las conquistas de Alejandro, el juez-salvador —el Hijo del Hombre, el Último Adán, Cristo— debía descender a la tierra para juzgar y salvar al colectivo de los justos, los elegidos y los benditos. Es decir, mitología también en el más puro sentido de la expresión.

Por lo que hablo ya de dos mitos no solo diferentes, en efecto, sino también independientes... Pues hay que tener en cuenta que uno y otro, la autorrevelación de la gnosis del “conócete a ti mismo” y la resurrección persa al final de los tiempos, aunque basados ambos en algún tipo de revelación, fueron dos movimientos separados y que aportaron dos soteriologías radicalmente contrapuestas. Dos soteriologías inopinadamente amalgamadas en las cartas paulinas... En ellas, el Josué-Jesús interior de la gnosis primitiva y el Cristo cósmico de los apócrifos apocalípticos intertestamentarios se convirtieron en la exclusiva figura de Jesús-Cristo —o Cristo-Jesús—, definido su poder soteriológico a través del mito místico de la muerte y la resurrección de la divinidad.

— **¿Tuvo una presencia tardía el mito de la muerte y la resurrección de la divinidad?**

— Si juzgamos por los documentos de que disponemos, sí... Porque en ninguno de los textos que yo manejo de los cristianismos primitivos había muerte y resurrección del salvador. Si bien, llegado este punto, debemos preguntarnos: ¿en qué consistía la muerte y la resurrección de la divinidad dentro de este contexto? Y le respondo... Pues era algo así como una experiencia subjetiva de los elegidos, proveniente de los cultos místicos y manifestada en la conciencia a través de la muerte ritual del iniciado y en el despertar a una nueva realidad espiritual. Una transformación interior expresada a través de una alegoría mítica que exigía ser leída y comprendida en profundidad.

— **Efectivamente, usted desarrolló en su libro de 2021 la transformación**

en el tiempo del arcaico mito de la muerte expiatoria y la resurrección del hijo de la diosa neolítica, de tintes marcadamente realistas, en una alegoría misteriosa, de carácter simbólico, de la transformación interior. Algo así como la muerte a la ignorancia y el despertar a la revelación salvadora en la vida del *mystes*. Una experiencia directa y transformadora de la divinidad en el interior del iniciado, que prometía la salvación y una existencia feliz en el más allá.

—En “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*” presenté, incluso, la tercera y última etapa de ese itinerario del que habla. Me refiero al olvido por parte de la Iglesia del alegorismo misterioso y el retorno de los obispos al mito de la pascua salvaje del Neolítico. Pero bueno, volviendo a las cartas paulinas, lo que encontramos a primera vista es una síntesis mística que confirma el doble origen de sus antecedentes textuales e ideológicos, la gnosis y la apocalíptica; pero que ofrece un inexplicable y extraño sentido a su fusión, por el carácter contrapuesto de esas dos mitologías, a las que añadió la mitología de la muerte y resurrección del salvador. Algo que yo solo puedo entender en términos de sociología de poder, o motivada quizás esta fusión por una ideología ajena al misticismo resultante. ¿La restauración del primitivo Israel como meta paulina, de la que hablaron el siglo pasado Johannes Munck y Krister Stendahl? Vaya usted a saber, Celia. Pero observe que hablamos de Israel y no de Judea. Esa ideología de la restauración de Israel tuvo un marcado carácter hebreo, genérico y extensivo, y no solamente judío.

—En efecto, usted matiza e insiste mucho en este libro en la diferencia de conceptos como “hebreo”, de carácter extensivo, y el concepto “judío”, comprendido dentro del anterior.

—Claro, cuando hablo de “hebreo” estoy proponiendo un referente que no nos remite a lo judío, sino a algo mucho más amplio y generalmente asociado a la cultura del helenismo; un campo dentro del cual el exclusivismo judaico ocuparía una parte muy pequeña. En este sentido, creo que el orden lógico es fundamental para no incurrir en las ambigüedades en las que caen todas las investigaciones de estas características. Lo “judío” es algo referido a los habitantes de Judea, así como a aquellos que abandonaron el territorio de la nación y se trasladaron al exterior, formando parte de lo que se conoce como “la diáspora”. Se trata de un concepto con un campo semántico contenido dentro de la extensión del concepto “hebreo”, mucho más amplio, y que, si hacemos caso a Eusebio de Cesarea, en el primer siglo comprendía a “samaritanos, galileos, esenios, hemerobautistas, masboteos, saduceos y fariseos”.

LOS HETEROGÉNEOS TEXTOS PREPAULINOS DE UN AMPLIO MOVIMIENTO HEBREO HELENIZADO.

—Bueno, Eliseo, ha llegado el momento de que nos diga cuáles son esos textos anteriores a las cartas paulinas que usted maneja. Creo que este es uno de los aspectos más importantes de su libro.

—Me parece muy oportuno que me haya preguntado por los textos antes de profundizar en esa mitología tricéfala que desarrollo sobre la base del mito órfico-platónico del que hablamos. Si de los textos deducimos las ideologías contenidas en ellos y los mitos que transmiten, tendremos mucho terreno ganado. Ello nos prevendrá frente al riesgo de una excesiva formalización de las ideas. Si bien, no he de dejar de comentar que lo que encontramos entre los cristianismos primitivos es un caos muy difícil de formalizar, al que solo le encontramos un sentido evidente *a posteriori*, a través de la sorprendente y antinatural fusión llevada a cabo en las cartas paulinas. Y voy a ello... Pero, si le parece oportuno, y me lo permite, puedo ofrecerle una “chuleta” con un resumen detallado de la clasificación de los textos, que, aunque ciertamente no son muchos, hay que referenciar y ordenar con un variado etiquetado, para entender las ideas que contienen. Por ejemplo, en el plano particular, debemos conocer qué textos hablaron de Jesús, qué textos hablaron de Cristo de forma exclusiva y qué textos no hablaron ni del uno ni del otro. Y en un plano general, dentro de los dos troncos ideológicos básicos, debemos conocer la separación que acotaba los textos referidos a la gnosis primitiva y los textos referidos a la escatología apocalíptica.

—Me parece perfecto, Eliseo. Comencemos.

—Pues, si le parece bien, vamos a hacer un esquemático resumen de esos dos grandes bloques ideológicos anteriores a las cartas paulinas y que nutrieron su doctrina espiritual. Señalemos, en primer lugar, que los textos de la primitiva gnosis, en los que no hubo muerte ni resurrección del revelador, aparecían dominados por la figura de Josué-Jesús. Y, de manera muy diferente, los textos apócrifos de la apocalíptica intertestamentaria, en los que tampoco hubo muerte ni resurrección, aparecían hegemonizados por la figura del ungido de Dios, el cristo. Los primeros textos de la gnosis primitiva se manifestaron en ámbitos samaritano-galileos, ajenos al judaísmo; y los textos apocalípticos de la literatura apócrifa intertestamentaria se manifestaron en lo que yo considero escritos hebreos muy helenizados y solo en parte judíos; pues, en contra de la nomenclatura tradicional académica que nos habla de textos “judíos”, yo no encuentro motivos ni referentes judaicos en los contenidos de esa literatura

apócrifa. Siendo precisos, yo entiendo que la mayoría de los textos apócrifos intertestamentarios —dominados por la figura del ungido celestial de carácter cósmico— son hebreos, frente a una reducida minoría, casi meramente testimonial, de escritos judíos. Y en esta literatura intertestamentaria encontramos también una pequeña representación de la gnosis primitiva, pero fundamentalmente una amplia gama de textos apocalípticos.

—¿En que se basa para calificar estos escritos de la literatura intertestamentaria como “literatura hebrea” y solo muy excepcional y marginalmente “literatura judía”?

—Todas estas manifestaciones literarias, comprendidas entre el siglo tercero antes de nuestra era y el siglo segundo de la nuestra, y desarrolladas en contextos sumamente helenizados, fueron rotundamente desechadas por el judaísmo rabínico posterior y excluidas del canon judío. Y todo ello nos da claros indicios de sus contenidos... Desde mi punto de vista, hubo dos razones fundamentales para situar estos textos en un amplio movimiento hebreo helenizado: una, basada en sus planteamientos apocalípticos de carácter mítico, místico y espiritual; y otra, basada en que sus creaciones estuvieron fundadas en esperanzas hebreas que nos hablaban de sabiduría, de revelaciones y de visiones, así como de radicales reinterpretaciones de la Ley. Por lo demás, la inmensa mayoría de los protagonistas y agentes de salvación de estos textos venían representados por figuras hebreas antiguas como Abraham, Henoc, Baruc, Moisés, etc., ligadas al Israel patriarcal y arcaico, y no a elementos estrictamente judíos. Por eso, yo entiendo que los apócrifos intertestamentarios deben entenderse, en líneas generales, como textos hebreos helenizados. No se trata de meros documentos “periféricos” del judaísmo de Jerusalén, como generalmente se pretende, sino de documentos que pusieron de relieve y fueron testigos de la amplitud del hebraísmo helenizado. Esta lectura hebraica que yo hago de estos textos permite descubrir, por ejemplo, que el judaísmo rabínico no fue más que una rama nacida de un tronco infinitamente mayor. Y, por supuesto, abre también la importante posibilidad de entender los cristianismos primitivos como sectas o corrientes de un amplio movimiento israelita helenizado, paralelo e independiente de Qumrán, de los zelotes, de los fariseos, de los saduceos y del judaísmo rabínico del siglo segundo. Es decir, mi punto de vista tira por tierra la equivocada e infundada idea de que “el cristianismo” fue una secta judía... No hubo un cristianismo ni hubo una secta judía; hubo muchos cristianismos, y uno de los más significativos fue el surgido de la espiritualidad y de la mística samaritano-galilea, como pruebo en el libro.

—Todo esto es muy interesante, la verdad; pero esta digresión, que daría para otro trabajo de investigación, nos ha alejado del asunto que comen-

tábamos, relativo a los textos primitivos. ¿Podemos profundizar en los escritos cristianos anteriores a las cartas paulinas?

—Por supuesto... Hemos hablado de dos troncos ideológicos básicos: el de los textos de la gnosis y el de los textos apocalípticos. Entre los textos de la primitiva gnosis yo encuentro el precristiano Evangelio de Tomás; el primitivo texto samaritano del Evangelio de Juan, una obra cerrada con broche final en el capítulo doce, relativo a la entrada triunfal en Jerusalén; el primitivo texto del canto segundo de la “*Carta a los Filipenses*”; las “*Odas de Salomón*”, y el primitivo texto alejandrino de la “*Epístola a Diogneto*”. Con la salvedad de que, en estos dos últimos escritos, aparecían variantes llamativas. En las “*Odas*”, por ejemplo, y a diferencia de los evangelios citados, no aparecía ni el sintagma ni la figura de Jesús, sino el sintagma y la figura del Ungido-Cristo; concretamente el mesías de los manuscritos siríacos más antiguos. Y en “*Diogneto*”, un texto filoniano de carácter platónico y muy antiguo, reescrito por la Iglesia posteriormente, no aparecían ni los referentes de Jesús ni tampoco el referente de Cristo. El agente de salvación era aquí el Hijo, presentado a modo de Logos Unigénito.

—¿Y los escritos apocalípticos?

—Sí... Por otro lado, entre los textos de la literatura apocalíptica intertestamentaria, yo destaco “*1 Henoc*”, “*4 Esdras*”, “*2 Baruc*” y “*Salmos de Salomón*”, como los más importantes, entre otros muchos títulos apócrifos. La mayoría de ellos contenía la presencia del Ungido-Cristo como agente de salvación; incluso, alguno de esos textos ofrecía la presencia del Hijo del Hombre como *Protoanthropos* salvador. Y lo realmente sorprendente de todo esto es que hubo apócrifos intertestamentarios, gnósticos y apocalípticos, dominados por la figura de un ungido espiritual y que ya aludían al papel simbólico de la cruz como elemento de salvación. La cruz aparecía como representación de la luz solar, imagen del Logos, o bien como esquemática representación del árbol sagrado; asuntos estos que yo desarrollé extensamente en mi libro de 2021.

—¿Habla usted de la presencia de la cruz en los textos de esos cristianismos primitivos, en los que no hubo muerte ni resurrección del Salvador? ¿Habla de la presencia de la cruz en textos anteriores a los evangelios?

—Por supuesto, y no hay que sorprenderse lo más mínimo... Como escribí hace ya varios años en “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*”, la cruz fue un símbolo de todas las culturas arcaicas, que estuvo presente, incluso, en el “*Timeo*” platónico. Fue una representación primitiva asociada al sol o al árbol sagrado del mundo, y encontramos cruces de todo tipo; las más familiares para mí, la cruz “griega” de Knossos (Creta) del año 1600 antes de nuestra era, y la cruz “griega” de Larisa, del año 600 antes de nuestra era, junto, por

supuesto, a las formas cruciformes hebreas del “*Éxodo*”. Tras publicar el libro citado en 2021, consideré interesante divulgar todas estas consideraciones y publiqué un serial de siete capítulos sobre los símbolos cristianos primitivos en varias plataformas de internet, que tuvo y sigue teniendo una gran afluencia de público. En definitiva... Las “*Odas de Salomón*” y los “*Oráculos Sibilinos*” nos presentan su propia versión de la cruz asociada a la salvación. Las “*Odas*”, por ejemplo, presentan “el madero extendido” como signo de su Ungido protognóstico —oda 27—, que fue levantado para reunir a los pueblos; o como “camino de la vida” —oda 42—, exaltándola como “la puerta de la luz”. Lejos de todo sufrimiento, el madero —*staurós*— expresaba el lenguaje del triunfo y la glorificación del iniciado, asociado a la luz, como vemos, e interpretado también como el árbol viviente del simbolismo de la salvación y la unión con la divinidad. Por su parte, los “*Oráculos sibilinos*” presentaban también a la cruz como el madero “de abundante fruto” o el árbol de la liberación —oráculo V—, aquel símbolo sobre el que el Josué veterotestamentario, hijo de Nun, extendía sus brazos de la misma manera que los rayos del sol extienden su luz.

—Lo cierto es que aquel rechazo de “la fábula apostólica” y del “punto cero del cristianismo”, de los que habló en ese libro de 2021, se hace evidente con todo lo que está contando.

—Celia, produce vértigo sumergirse en la compleja oscuridad de los orígenes cristianos. En ese oscuro contexto, la heterogeneidad y la diferencia fueron la norma; hablo de la multilateralidad y multiplicidad de las que debe partir cualquier investigación seria que pretenda convertir ese caos en una estructura de sentido. Y todo ello puede descubrirse y abordarse no solo partiendo desde el esquema antropológico-textual que yo he aplicado. Ese caos, a excepción de la historia prejuiciosa, está abierto a infinidad de expectativas y propuestas disciplinares. Multiperspectiva mitológica, ideológica, textual, soteriológica; incluso, perspectiva sociológica, que sería aquella que, más allá de los contextos culturales, encontraría diferentes cristianismos adscritos a grupos sociales diferentes; incluso, como tantas veces se ha dicho, a diferentes ciudades del helenismo.

—A mí, hay algo no me queda del todo claro, la verdad. Si a principios del siglo primero no hubo eso que usted llama “punto cero del cristianismo”, que es lo que cuenta la Iglesia en base a los evangelios, ¿cuál fue entonces el impulso o la palanca que activó la religión de los cristianos?

—A excepción de una minoritaria gnosis samaritana, siria y alejandrina, “la primera de las herejías”, según Ireneo; y a pesar de la evidente presencia de una mística apocalíptica del hebraísmo helenístico, también marginal y mi-

noritaria, no hubo nada más en el siglo primero, si exceptuamos el posible inicio del proceso de formación de las cartas paulinas. Hay que decirlo claro... No hubo cristianismo apostólico en el primer siglo y medio de nuestra era. Ni hubo tampoco ningún suceso histórico relevante, ni en Judea ni en la posterior Palestina. Toda esa literatura de “*Hechos de los apóstoles*” forma parte de la construcción de la fábula del cristianismo apostólico, creada por la Iglesia de manera retrospectiva a finales del siglo segundo. Una fábula que viene confirmada por el silencio del historiador galileo Justo de Tiberíades, de esa misma época, y por toda la historiografía romana del siglo primero.

— **¿Pero cómo y cuáles fueron las primeras manifestaciones?**

— ¿Cómo nació el cristianismo anterior a la Iglesia?, en caso de que podamos hablar de “cristianismo” frente a los cristianismos de la época. ¿Cuál fue, en pocas palabras, el mecanismo que activó el resorte, que permitió criterios unificados intercristianos? Pues mire... No hubo resorte, no hubo un pistoletazo de salida, porque lo que se produjo fue un proceso de evolución y confluencia de ideas y mitos helenísticos. Si bien, por los datos y materiales de que disponemos, podemos responder a esas preguntas afirmando que fueron las cartas paulinas, a través de un largo y tortuoso proceso de redacción y edición, los elementos que ofrecieron una relativa y forzada uniformidad a través de la fusión de los elementos ideológicos de esas dos principales corrientes que conformaron los minoritarios cristianismos del siglo primero: la gnosis y la escatología apocalíptica, repito.

Pero observen usted y sus lectores que, de la misma forma que las cartas paulinas unificaron relativamente la heterogeneidad de los cristianismos primitivos, su compleja y antinatural fusión de elementos doctrinales excluyentes propiciaron una nueva ruptura y continua disgregación entre otros muchos cristianismos, más elaborados, que a lo largo del siglo segundo se autoproclamaron seguidores de la figura de Pablo.

— **¿Jugó esta figura de Pablo algún papel fuera del cristianismo de la Iglesia?**

— Por supuesto, y muy importante. Su papel, en ese sentido que me sugiere, fue total y casi absoluto. De una manera u otra, todos los cristianismos del siglo segundo fueron paulinos o estuvieron inspirados en doctrinas derivadas de esa mitología tricéfala —gnóstica, apocalíptica y mística— que yo encuentro en las cartas paulinas. Si bien, y en contra del criterio literalista de la Iglesia, he de hacer hincapié en que todos esos cristianismos del siglo segundo leyeron este epistolario en sentido alegórico y simbólico. No hay que olvidar que las cartas paulinas no llegaron a la Iglesia, de manera oficial, hasta después del año 160, fecha de la muerte del heresiarca Marción. Y no hay que olvidar

tampoco que antes de que Pablo fuera etiquetado por los obispos de la Iglesia como “apóstol de los gentiles”, había sido conocido como “el apóstol de la resurrección” y “el apóstol de los herejes”. Tertuliano de Cartago, sin ir más lejos, a principios del siglo tercero, seguía llamando a Pablo en su obra “*Contra Marción*” de esta misma manera: “el apóstol de los herejes”.

—Sigo sin entender muy bien cómo pudo surgir la figura del profeta apocalíptico de los evangelios, Jesús, a través de textos tan dispares y heterogéneos.

—Su pregunta es clave, Celia, aunque a usted no se lo parezca. Porque para entender lo que ocurrió con los cristianismos primitivos y con sus textos hemos de pensar en términos procesuales y diacrónicos, en términos evolutivos, en definitiva, y no en términos analíticos. Los cristianismos primitivos, en síntesis, pusieron en marcha un vertiginoso proceso de transformaciones, cambios y fusiones ideológicas que no cesaron, en una primera etapa, hasta la obra de Ireneo de Lyon; que continuaron hasta el concilio de Nicea, en 325, y que incluso se perpetuaron más moderadamente a lo largo de los siglos. Esas diferentes corrientes se fueron amalgamando, ofreciendo y aceptando prestamos doctrinales, y solapando aquellos aspectos secundarios e innecesarios. Sin ir más lejos, ahí tiene usted ese capítulo de mi libro, que a usted tanto le ha interesado, y que habla del proceso temporal de elaboración del Evangelio de Juan y sus cuatro o cinco estratos redaccionales. Un evangelio que, en un principio, tenía como protagonista de la salvación a un Josué-Jesús de carácter samaritano-galileo y concluía, en su redacción definitiva, tras un largo proceso de judaización, con un Jesús que moría y resucitaba carnalmente en calidad de rey de los judíos.

—Entonces, desde su punto de vista, y según los textos primitivos, asociar a Jesús con un profeta apocalíptico sería una proposición absurda e imposible; un oxímoron, podríamos decir.

—A la luz de los textos primitivos, caracterizar abstractamente a Jesús como un profeta apocalíptico, sí; qué duda cabe... Es una proposición completamente absurda... Y ello, porque, si exceptuamos los “*Oráculos sibilinos*”, que hablaban de Josué-Jesús, ni un solo texto de la literatura apocalíptica del hebraísmo helenizado habló de su figura. Quienes hablaron de Josué-Jesús fueron los textos de la gnosis primitiva. Pero mucho cuidado, porque, si nos atenemos a los textos acabados de la Iglesia, no podemos decir que sea absurdo identificar a Jesús con un profeta apocalíptico, porque eso es lo que parece mostrar el discurso final de los evangelios sinópticos. No es absurdo si partimos de los textos definitivos y si aplicamos una metodología dialéctica fundada en el carácter procesual y evolutivo de los fenómenos estudiados.

Sería absurdo, si yo aplicara una metodología analítica y de carácter formal, que es lo que hacen todos esos profesores de acrítico criterio, que definen esencialmente a Jesús como “un profeta apocalíptico”; cuando en esencia, en origen y por definición Jesús fue un fenómeno místico y una propiedad de la conciencia de las doctrinas de la gnosis. Pero es necesario entender que todo fue resultado de un proceso; y lo que nos indica ese proceso de carácter dialéctico es que ese “Jesús-profeta-apocalíptico” fue el resultado de una construcción textual muy tardía de la Iglesia, que nada tuvo que ver, por cierto, con una realidad histórica acaecida en Judea. Esto lo que explica es tan solo un elemento tardío, un punto en una línea continua de puntos en evolución.

— Está muy clara su explicación. En este sentido, lo que decían los textos anteriores a la Iglesia era algo muy diferente.

— Por supuesto. Y lo primero que salta a la vista, como digo en la introducción, es el hecho de que los manuscritos más antiguos, de los siglos tercero y cuarto, no hablaban de Jesús; y, si lo hacían con el nombre completo algunas veces (y no con el signo de los *nomina sacra*), era para referirse al Josué-Jesús veterotestamentario, el hijo de Nun y continuador de la obra de Moisés en la tierra de Canaán. Y si los manuscritos más antiguos no hablaban de Jesús ni de Cristo, ni nos ofrecían la clave, comparable y objetivamente constatable de la interpretación de los *nomina sacra* (ΙΣ y ΧΣ) realizada con posterioridad, no menos esperanzadores resultan hoy los textos propiamente dichos de los primeros escritos en el tiempo: el precristiano Evangelio de Tomás; el texto cristiano de las “*Odas de Salomón*”; el primitivo texto samaritano del Evangelio de Juan, y la primerísima composición textual del Evangelio de Marcos. Salvo en las “*Odas de Salomón*”, que hablaban de un unguido celestial y no de Jesús, en todos esos textos gnósticos citados se hablaba supuestamente de un Josué-Jesús espiritual y no de un unguido-*christós*. Un Jesús a modo de figura central de una gnosis primitiva que era la representación mística de un proceso transformador de la conciencia interior, base de la salvación del iniciado, convertido ya en hijo de Dios. Por otra parte, en esa literatura intertestamentaria, de carácter apocalíptico, sus textos nos ofrecían un cristianismo en el que no había Jesús, ni historia terrenal por ninguna parte más allá de la historia mítica del fin de los tiempos y de la llegada del nuevo eón bajo la presencia del unguido de Dios en funciones de juez-salvador. En estos textos, el cristo era una figura cósmica de carácter exterior, quien, como el salvador zoroastriano Saoshyant, descendía del cielo a la tierra para juzgar a los vivos y a los muertos, salvar al colectivo de los justos, decretar el fin de la historia sagrada, transfigurar el mundo e iniciar una nueva era espiritual. Todo lo demás fue evolución, integración y acomodación de las figuras de Josué-Jesús y del *Christós*:

una dificultosa acomodación de la soteriología apocalíptica y de la soteriología de la gnosis, que apareció plasmada en las cartas paulinas.

— **¿Y por qué habla tanto de Josué-Jesús? ¿Lo hace a modo de provocación?**

— No, no hay provocación. Es una forma machacona de llamar la atención del lector. Josué-Jesús son dos nombres que tienen un mismo referente; es decir, y para que se me entienda bien, significan lo mismo, al igual que sucede con Pepe y José o con Paco y Francisco. Sin embargo, Josué y Jesús presentan dos variantes lingüísticas modernas del mismo nombre — Yeshúa o Yehoshúa, Jesús o Josué —, que, desde el *Textus receptus*, todas las biblias cristianas se han obstinado fraudulentamente en ocultar, presentando la apariencia de dos nombres correspondientes a dos figuras personales diferentes: la del Josué-Jesús veterotestamentario y la del Jesús-Josué neotestamentario. Pero lo cierto es que la primera vez que apareció en los textos la referencia a Josué-Jesús fue, como explico en el libro, en el primitivo texto samaritano de Juan. Aclaro que, tal y como venía anunciado en el “*Deuteronomio*”, los samaritanos esperaban la reaparición de Josué o la aparición de alguien como él, como agente de la salvación de Dios; que asociaban con el mítico Taheb... Todo lo demás se puede encontrar en el libro, donde se detallan las primeras manifestaciones textuales de la gnosis cristiana primitiva.

EL RITO DE LA UNCIÓN Y EL UNGIDO MÍSTICO DE LOS CRISTIANISMOS PRIMITIVOS.

— **Con todo lo que estamos viendo en esta entrevista, me pregunto dónde queda el “Cristo judío” del que usted habló en “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*”.**

— Tranquila, Celia, no se precipite... Este asunto que me sugiere forma parte del tercer y último acto de esta larga obra de la construcción cultural cristiana. Pero, para dejarlo claro desde este mismo momento, le diré que dediqué un libro de muchas páginas al mito de la muerte sangrienta y la resurrección expiatoria del hijo de la diosa neolítica o del dios antiguo, como germen de la fábula eclesiástica y eje central del libro; que, tras pasar por el segundo acto de su espiritualización mística en las religiones de misterio y ser incorporado a esa ideología ambivalente de las cartas paulinas, terminó siendo judaizado y carnalizado por la Iglesia. Una prueba evidente de lo que digo fue la “*Satisfactio Vicaria*” propuesta por Ireneo de Lyon y desarrollada siglos después por San Anselmo; también conocida como “Sustitución penal” o “Teoría de la satisfacción de la expiación”. Ahí lo tiene usted... He aquí, entre evocadoras imágenes sufrientes y sangrientas, entre el pecado y el perdón por la carne

magullada, el inopinado destino trágico, cristiano-católico, de la mística espiritual del mito griego de Dioniso. He aquí cómo un mito antropológico de carácter iluminador terminó convirtiéndose, lejos de todo simbolismo, en el guion de esa fábula oscurantista operado sobre la realidad ontológica de la carne y de la sangre derramada. Pues, para la Iglesia, el Verbo, el Logos, se hizo carne no solo en el sentido alegórico griego del primitivo texto de Juan; el Verbo de Dios, en manos de la Iglesia, fue convertido en un hombre ontológicamente real, que era a la vez el Hijo de Dios, y que vino realmente al mundo para ofrecer con su muerte a los hombres el perdón de los pecados. Este fue el “Cristo judío”, convertido finalmente en rey de Judá, del que yo hablé en mi libro de 2021: el Jesucristo resultante del proceso de judaización, carnalización e historización desarrollado por la Iglesia a partir de los años finales del siglo segundo sobre la plantilla del cristianismo místico primitivo.

— **Un Cristo que ofrecía el perdón de los pecados con su muerte real y no simbólica. ¿No es así?**

— Esta formulación eclesiástica, en flagrante contradicción con la racionalidad mítica de los cristianismos primitivos, y que llegaría a presentarse como un epitafio grabado en piedra por el dogma, no fue más que el paradigma del pensamiento mágico sobre el que se cimentó la Iglesia. Es decir, la pascua salvaje neolítica y su rito expiatorio por excelencia, el “Sacrificio del Rey Sagrado”, fue retomado finalmente, siglos y hasta milenios más tarde, por la pascua salvaje de la doctrina eclesiástica, judaizada la literalidad de los textos y borrado de un plumazo todo el alegorismo, el simbolismo y los significados de sus discursos espirituales y míticos. Para que me entienda... En origen, el mito cristiano por excelencia fue el mito griego del orfismo, el mito de Dioniso Zagreo; al que se agregó el mito persa del juez-salvador y el mito místico de la muerte y la resurrección de la divinidad, cuyos significados la Iglesia erradicó a través de la lectura literal de la alegoría de los textos. De tal manera que lo que descubrió en esa lectura literal y plana de los textos que aludían al mito de la muerte-resurrección fue la pascua salvaje y sangrienta del Neolítico, en la que el hijo de la diosa era asesinado a través de un rito de carácter expiatorio. Digamos que la Iglesia erradicó la alegoría y los símbolos del relato cristiano helenístico y transformó radicalmente el objeto de la salvación. O lo que venía a ser lo mismo: en los dos extremos temporales —el del nacimiento del mito neolítico y el de la erradicación y sustitución final de la alegoría del mito griego por una falsa historia, por una fábula— lo que encontramos es la muerte sangrienta y expiatoria del hijo de la diosa o la muerte sangrienta y expiatoria del hijo del dios arcaico: pura materialidad carnal y sanguinolenta que vinculan al Rey Sagrado neolítico con el Jesucristo judío de la Iglesia.

Pero tenga usted en cuenta que los cristianismos primitivos fueron otra cosa muy diferente. Y de ahí que haya escrito este libro.

— **Entonces, siempre según los textos, como usted recalca y subraya, ¿Jesús, Cristo y Jesucristo no fueron judíos en origen?**

— En realidad, esta es una forma superficial de abordar el problema; pero, bueno, tiene usted razón con su pregunta; por algún lado debemos abordar esta cuestión. Y le aseguro con rotundidad que ni Jesús ni Cristo ni Jesucristo fueron figuras judías antes de los años finales del siglo segundo, si exceptuamos ciertas alusiones de Justino Mártir. Estas figuras no pertenecieron ni al judaísmo normativo ni a ninguno de los judaísmos de Qumrán ni a ninguno de los judaísmos sectarios conocidos. No hay en los cristianismos anteriores a la irrupción de la Iglesia, a finales del siglo segundo, un Jesús o un Cristo que pueda identificarse ni por asomo con el rey de los judíos anunciado en el oráculo de Natán. Ni un Jesús que muriese de manera expiatoria y sangrienta por el perdón de los pecados.

— **¿Qué rasgos culturales y étnicos encontramos, desde su punto de vista?**

— Los rasgos culturales fueron los del helenismo, y los rasgos étnicos los de la universalidad y la negación de las etnias del propio helenismo. Josué-Jesús fue una figura salvadora que se correspondió con un determinado tipo de textos “cristianos” primigenios, de carácter gnóstico, y, casualmente, ninguno de ellos fue judío. Por su parte, el Ungido del Señor, es decir Cristo, formó parte de textos de un hebraísmo en sentido amplio, o de un judaísmo radicalmente helenizado, dentro de lo que se conoce como textos intertestamentarios; y este ungido no tuvo nada que ver tampoco con el estereotipo mesiánico del rey de los judíos. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, solo manejo un texto de esta corriente de apócrifos intertestamentarios que identificase al ungido, al Ungido de Dios, con la descendencia davídica; pero ello dentro de una asociación de ideas que no aludía, por supuesto, a un libertador nacional, sino a un símbolo meramente místico y espiritual. Se trataba del texto de carácter apocalíptico de los “*Salmos de Salomón*”, el contrapunto del texto gnóstico de las “*Odas de Salomón*”, que también hablaron del salvador como de un ungido espiritual. Por lo que no hubo ninguna relación de los cristianismos primitivos con el judaísmo, una abstracción vacía e inexistente en aquel tiempo; es decir, no hubo ninguna relación identificable de los cristianismos primitivos con ninguno de los judaísmos anteriores a la destrucción del Templo de Jerusalén. Tan solo encontramos algunos textos muy pobres e indefinidos que, a finales del siglo primero y principios del segundo, obtuvieron una inspiración fragmentaria y no sistemática, muy confusa y parcial, de la Biblia griega de Alejandría. Me refiero a esa mal llamada “literatura apostólica” de la Iglesia.

—En efecto, usted cuenta en su libro que Justino mártir fue el primero en hablar del cristianismo, en abstracto, como una herejía del judaísmo, también en abstracto.

—Así es, y agradezco su subrayado del carácter “abstracto” de estas afirmaciones; lo cual suponía no decir absolutamente nada o responder a flagrantes interpolaciones de los años finales del siglo segundo o del siglo tercero. El comentario de Justino, de tintes retóricos, aparecía en el “*Diálogo con Trifón*”; pero lo que decía era tan abstracto, en efecto, tan eclesiástico y tan cercano a la ideología “antiherética” posterior, que el lenguaje utilizado induce a pensar hoy, como yo creo, que se trató de una interpolación de la Iglesia ya consolidada. También fue el primero en hablar de Jesucristo como un hombre; cosa que no hizo ningún texto anterior a él. Y, sospechosamente, siguió hablando de la humanidad de Jesús “*Hechos de los apóstoles*”. Fuera de estas dos referencias, nadie habló de estas cosas hasta la llegada de los adopcionistas judaizantes de finales del siglo segundo y del siglo tercero.

—Quería ser fiel al guion, Eliseo; pero, tras su comentario anterior sobre los ungidos apocalípticos intertestamentarios, me veo obligada a consultarle sobre su insistencia en “la complejidad y confusión semántica en torno al rito de la unción”. Yo considero que esta es una de las claves del libro. ¿A qué se refiere con ello?

—Esta es una cuestión muy importante, cierto, y hay que entenderla bien. Dese cuenta de que “ungido”, “*christós*” en griego, en hebreo era “*mashiaj*” —el “mesías”—, y ninguno de estos términos era un sustantivo ni un nombre propio, sino una cualidad ofrecida por un adjetivo. Las lenguas modernas distinguen entre “mesías” y “ungido”, pero no así el hebreo y el arameo, que disponían de un único significante, “*mashiaj*” y “*meshijá*”. El ungido —el mesías, el cristo—, el untado con aceite y sacralizado, era un miembro eminente del clan o de la nación; un rey o un sacerdote cuya cabeza era frotada con aceite dentro de un ritual de entronización o de asunción de unos poderes extraordinarios. Y, en este sentido, ciertos judíos de Judá esperaban a un mesías-ungido que, según antiguas profecías, como la de Natán, debía ser de la estirpe del rey David. Es decir, se ungía con aceite a los reyes y a los grandes sacerdotes... El ritual judío venía prescrito en la Torá, en relación a la unción de Aarón, y allí se especificaba incluso el tipo de aceite y los aderezos a usar en la composición del crisma o del unguento.

—Pero, según usted, en ningún caso ocurre esto en los evangelios. En el Nuevo Testamento no hay rito judío de la unción.

—Cierto... En los textos evangélicos no hay rito de la unción del héroe por ninguna parte. Los únicos ritos tienen carácter bautismal, funerario u hospi-

talario; y, más allá del bautismo en el Jordán, corresponden a las fórmulas del perfumado de la cabeza de Jesús en Betania —rito funerario— y del lavado y perfumado de los pies en la casa del fariseo —rito hospitalario. Además, como vemos, ninguno de los textos hebreos o judíos helenizados de la literatura apocalíptica intertestamentaria que hablaron del “ungido”, salvo esa pequeña alusión simbólica de los “*Salmos de Salomón*”, que yo sepa, se refirieron al ungido de la tradición mesiánica judía. El ungido-cristo-mesías de esos textos apocalípticos, lo mismo que el ungido-cristo del texto gnóstico de las “*Odas de Salomón*”, lo fueron por derivación y analogía mística y simbólica con el rito de la unción, que estaba presente en el complejo mundo judío; pero también en la ritualidad de todas las culturas del mundo antiguo.

Quede claro, por lo tanto, que la unción era un ritual, y el ungido era un individuo de carne y hueso “ritualizado”, consagrado o sacralizado, elevado a la categoría del sumo sacerdocio o de la realeza. Y debe quedar también claro que los textos de la mística intertestamentaria de los hebraísmos helenizados no hablaron jamás de este tipo de unción. No hablaron jamás de un mesías de la estirpe de David, ungido por los hombres con el aceite del Templo; hablaron de un ungido designado y predestinado por Dios dentro de un rito espiritual ajeno y muy superior al rito material humano prescrito en la Torá. Es decir, resumiendo, ninguno de esos cristos-ungidos helenizados de los textos intertestamentarios hebreos se corresponde con el arquetipo del ungido-rey mesiánico, descendiente de David, de la tradición judía.

— **¿Hay evidencia textual de lo que cuenta?**

—El texto de “*1 Henoc*”, por ejemplo, fue muy explícito y hablaba en varias ocasiones del ungido del Señor de los Espíritus. Y algo parecido ocurría en “*4 Esdras*” y “*2 Baruc*”. Y si el *Kyrios-Christós* de los “*Salmos de Salomón*” aludía muy vagamente, y en un plano puramente espiritual y simbólico, a una descendencia davídica, encontramos textos apocalípticos del hebraísmo helenizado en los que ni siquiera aparecía la figura del ungido, como ocurría en el “*Apocalipsis de Abraham*” y su juez-salvador de carácter celeste, envuelto entre los típicos estereotipos apocalípticos.

— **Bueno, pero en estos casos de la literatura apocalíptica, y dentro de su heterogeneidad textual, no hablamos de cristianismo.**

—Sí, Celia; hablamos con toda legitimidad y rotundidad del “cristianismo” contenido en la literatura intertestamentaria helenizada. Hablamos de aquellos textos en los que el salvador, bien como iluminador de la luz divina o bien como juez del fin de los tiempos, aparecía identificado bajo la etiqueta “ungido-*christós*”. Hablamos de cristianismo apocalíptico, y en algunos casos excepcionales de cristianismo místico, antes del cristianismo paulino y del

cristiano eclesiástico; todos ellos muy diferentes, como vemos. Hablamos también del cristianismo gnóstico de las “*Odas de Salomón*”, anterior a Pablo, anterior a Marción y anterior a los evangelios. Por el contrario, creo que supone un relativo anacronismo hablar de “cristianismo” en relación al Evangelio de Tomás y al primitivo texto del Evangelio de Juan, porque en ellos no hubo unción ni ungido —no hubo cristificado— por ninguna parte.

—**Rectifico mi observación, Eliseo. Está claro que hubo cristianismo allí donde hubo ungido-*christós*... Y está claro también que este cristo no tuvo nada que ver con el rito judío de la unción prescrito en la Torá. Como dice uno de los reclamos editoriales de su libro, “el cristianismo no nació en Belén ni en una carpintería de Nazaret”.**

—¿Quiere más?... La prueba de lo que afirmo, la prueba de mi negación del mesías judío dentro de unos cristianismos primitivos en franca evolución, fue la definición del ungido que hicieron dos figuras nada sospechosas de coincidencias ideológicas como fueron el autor del Evangelio de Felipe e Ireneo de Lyon. Ambos, a pesar de sus enormes diferencias, coincidieron en términos casi absolutos en su concepción del Ungido espiritual cristiano. Si me lo permite, voy a sacar unos apuntes y voy a leerle lo que dicen uno y otro.

En su “*Adversus haereses*” —Libro III.3.8.3. (18,3). «Testimonios de Pablo y de Cristo»—, Ireneo afirmaba: «En el mismo nombre de Cristo se suponen varios agentes: uno, que ungió, el que fue ungido, y la unción misma con la que fue ungido. Ungió el Padre, y fue ungido el Hijo, en el Espíritu Santo, que es la unción. [...] Con estas palabras señaló [Pablo] al Padre como “el que unge”, al Hijo como “el ungido”, y a “la unción” como el Espíritu».

Y he aquí lo que decía en el logión 95, de *The Gnostic Society Library*, NHL, el autor gnóstico del Evangelio de Felipe sobre el ungido y la unción: «El crisma se ha hecho amo sobre bautismo; porque debido al crisma (la unción) nos llamaron cristianos, no por el bautismo. Y el cristo fue llamado así a causa del crisma, tal y como el Padre ungió al Hijo, el Hijo a los apóstoles y estos nos ungieron a nosotros. El que ha recibido la unción está en posesión del todo: de la resurrección, de la luz y del Espíritu puro». Aquí tiene usted el verdadero sentido místico de la unción en unos cristianismos que, por lo demás, nacieron enfrentados, en origen, al judaísmo normativo de la época.

—**¿Qué sería y en qué consistiría el rito de la unción en estos dos casos de Ireneo y del Evangelio de Felipe que nos ofrece a modo de ejemplo?**

—La propuesta de Ireneo da la sensación de hablar de una unción supuesta y ya acaecida en su Cristo exterior, de carácter teológico, divino, que se extendía sobre los cristianos a modo de espíritu. Da la sensación de que nos hablaba de un fenómeno espiritual que, por analogía, utilizaba el lenguaje mundano

para expresarlo con claridad; pero que, evidentemente, no tenía nada que ver con la realeza del mesías davídico. El texto de Felipe, sin embargo, era mucho más complejo y nos presentaba una ritualidad diferente; pues el Espíritu aquí venía asociado al rito del bautismo, superado por el rito supremo de la unción. Pero, en cuanto al procedimiento, el significado del ungido era el mismo en Felipe y en Ireneo... Felipe nos hablaba también de teología, pero principalmente de ritualidad cristiana, derivada del significado místico de la unción. De tal manera que podemos entender el rito de la unción de Felipe como una posible manifestación externa, con aceite o sin aceite, de su Cristo interior; pero asociada simbólicamente a la experiencia subjetiva interior de la propia muerte y resurrección del iniciado; es decir, asociada simbólicamente a la revelación del conocimiento de Dios. Debe observarse, en este sentido, que en las cartas paulinas no hubo rito de la unción, ya que la experiencia de la propia muerte-resurrección venía asociada al rito del bautismo. Es una particularidad que hay que destacar.

— **¿Entonces, según usted, no hubo unción mesiánica judía en ninguno de los cristianismos del primer siglo y medio de nuestra era?**

— No... No hubo un ungido-mesías davídico, ni en las cartas de Pablo, si eliminamos las interpolaciones eclesiásticas, ni en el cristianismo místico y espiritual de los orígenes; ni siquiera en el cristianismo apostólico de mediados del siglo segundo, antes de la definitiva judaización, carnalización e historización de los textos cristianos. Me atrevería a decir que la ideologizada figura eclesiástica del mesías davídico, el rey de los judíos, no estuvo presente ni siquiera en la obra de Ireneo de Lyon, en la que, como tal, no aparecía por ningún lado. Y sobre lo que me pregunta, he de decirle que el rito judío de la unción fue algo completamente ajeno a todos los cristianismos, incluido el cristianismo eclesiástico.

Ni tampoco hubo, por supuesto, una extemporánea conversión o extrapolación del mesías davídico a un supuesto «mesías celestial» paulino, como tantas veces se afirma erróneamente. La ritualidad de la unción, en líneas generales, fue mucho más extensa que la ritualidad de entronización de la realeza o el sacerdocio manifestados y delimitados en los textos de la Torá y en las tradiciones judías.

— **¿Y tampoco se dio la unción de un mesías judío en el resto de los textos del Nuevo Testamento?**

— No, ya le he dicho y le repito que en los evangelios canónicos los únicos ritos tienen carácter bautismal, funerario y hospitalario. Se corresponden con el bautismo en el Jordán, con la fórmula del perfumado de la cabeza de Jesús —rito funerario— y con la fórmula del lavado y perfumado los pies en la casa

del fariseo —rito hospitalario. La unción-confirmación de la Iglesia fue algo posterior a Tertuliano... Por lo demás, el ungido-*christós* del que hablaron el autor del Evangelio de Felipe e Ireneo de Lyon había sido destinado y predestinado por Dios en un rito intemporal y eterno, mítico, muy superior a la ritualidad de los hombres. Esto queda muy claro, como acabamos de ver, en los textos de la gnosis, en el Evangelio de Felipe y en los propios textos de Ireneo de Lyon, quien ni siquiera propuso explícitamente, a finales del siglo segundo, la identificación del héroe evangélico con el mesías-rey de los judíos. Para el obispo de Lyon, Jesucristo era el Logos carnalizado y nacido de vientre de mujer; pero también el nuevo Adán, un ungido divino de carácter cósmico y universal que se presentaba en la tierra como hombre e hijo de Dios. Además, Ireneo, cuya teología creó sobre la base de la teología gnóstica, en este aspecto que comentamos repetía, como hemos visto, un discurso muy similar al del gnosticismo. Y para los gnósticos, como vemos en Felipe, y esto es muy importante, no se trataba de la unción de un rey o de un sumo sacerdote, sino de un ritual intrasectario, a través del cual el rito de la unción, como signo de la autorrevelación, venía a ser algo así como la certificación del alto grado y la plena iniciación de un prosélito; un rango superior que desbordaba y colmaba la dimensión mística del bautismo espiritual.

—...**Lo que parece complicaba la perspectiva de Pablo de un bautismo místico, como alegoría de la muerte y la resurrección, y desasistido del rito de la unción. Con esto vuelvo a lo que ha comentado usted antes: que la doble ritualidad del Evangelio de Felipe aparecía resumida en el bautismo místico y espiritual de las cartas paulinas.**

—Bueno, las cartas paulinas hablaron muy de pasada y sin un objeto específico de la unción. En estas cartas aparecía muy probablemente una perspectiva ritual incompleta, que, si hacemos caso al Evangelio de Felipe, pudo ser desarrollada por el gnosticismo posterior. Porque para el autor de Felipe había dos ritos fundamentales, como estamos viendo. De tal manera que, según este autor, a quienes poseían la experiencia del crisma, de la revelación, se les llamaba “cristianos”, mientras al resto de aquellos que solo habían sido bautizados se les llamaba probablemente “crestianos”. Y esto no lo digo yo... Esto lo dicen las buenas traducciones del copto de la Biblioteca de Nag Hammadi.

—**Es decir, hablamos de un universo ideológico completamente ajeno a la ritualidad judía del mesías davídico.**

—Ha quedado muy claro... Y lo repito: en los evangelios hubo bautismo y fórmulas rituales lavatorias, que no hay que confundir con el rito judío de la unción de un rey o un sacerdote; tal y como aparecía en la Torá, en “1 y 2 Samuel” o en “1 Reyes”.

EL CRISTO. ¿UNA PROPIEDAD DE LA CONCIENCIA O UN REY UNGIDO DE LA ESTIRPE DE DAVID?

—**Todo esto complica enormemente las cosas, Eliseo. ¿Es consciente de ello?**

—Así es... Pero no sé muy bien a qué se refiere... Como decía Gilles Quispel hace ya décadas, no hay atajos ni fórmulas simplificadas para adentrarse en las profundidades de los cristianismos primitivos.

—**Se lo diré de forma directa, sin atajos. ¿Quién fue para usted ese *Christós*, en griego, del que habla tan menudo?**

—Me permitirá que le responda con otra pregunta: ¿Cuál de ellos? ¿Se refiere a los varios *Christós* del Nuevo testamento? ¿Me pregunta por el *Christós* como significante separado del término *Iessus* o habla del *Christós* como fórmula abreviada del *Iessus-Christós* paulino? ¿O quizás me pregunta por los ungidos de la literatura intertestamentaria de finales del Segundo Templo? Vamos a ver si concretamos, si le parece... Desde mi teoría del cristianismo, de carácter procesual y dialéctico, el Cristo, tal y como usted lo presenta es una abstracción verbal, un significante vacío, una palabra hueca que carece de todo referente real al margen de determinados contextos específicos. En mis trabajos yo no hago razonamientos hipostasiados ni definiciones idealistas y metafísicas. Ahora bien, de lo que puede estar segura es de aquello de lo que no vamos a hablar; pues no vamos a entrar en esas bobadas de si Jesucristo fue un carpintero galileo o un profeta apocalíptico judío nacido en Belén o Nazaret.

—**La verdad es que no esperaba una respuesta como esta. Pero, dada la precisión de su corrosivo análisis, podemos adentrarnos en todos aquellos aspectos contextuales del *Christós* que considere oportunos y necesarios.**

—Perfecto, pero antes quiero ofrecerle una base metodológica para hablar con propiedad de todo esto. Los manuscritos más antiguos, papiros y rollos de finales del siglo tercero y unciales de los siglos cuarto y quinto, no hablan ni de Jesús ni de Cristo... Hablan en clave de *nomina sacra* de XΣ e IΣ... Y, si bien el término IΣ podemos interpretarlo como un nombre, Josué-Jesús, estos manuscritos no nos ofrecen ninguna clave interna a la hora de interpretar el sintagma XΣ como nombre propio, como sustantivo o como adjetivo. Lo que digamos de XΣ será siempre resultado de una interpretación ideológica posterior. Es decir, y hablando con claridad, en la base de los manuscritos cristianos, griegos, coptos o siríacos, podemos suponer el referente más o menos claro de IΣ, pero desconocemos siempre y en todo momento la especificidad

gramatical a la que alude el sintagma XΣ. Que aluda a un nombre propio, Ungido-Cristo, a un sustantivo el ungido-cristo, o a una cualidad o atributo, un adjetivo, esto dependerá de la interpretación ideológica, exterior al texto, en la que nos situemos.

— **¡Bueno, Eliseo!... Creo que está usted tocando hueso y que todo esto va a llevarnos muy lejos. Esto no lo habíamos planificado, y yo no sé si en una entrevista...**

— Seré breve, no se preocupe. Pero esto debía decirlo claramente porque es fundamental para alguien que quiera entender los orígenes del cristianismo al margen de los estereotipos y las simplificaciones piadosas de la Iglesia. En los manuscritos más antiguos no hay Jesús ni Cristo, y la fórmula XΣ es de una ambigüedad abrumadora. Tanto, como usted muy bien ha adivinado con su exclamación, que, en función de los textos coptos de Nag Hammadi, no sabemos siquiera si los textos griegos hablan en realidad y se refieren al *Christós* o hablan del *Chrestós* precristiano. Pero no se preocupe, no voy a entrar en estas consideraciones técnicas. Todo esto puede encontrarse desarrollado en mi libro y en la obra de Linssen, de la que he hablado en los últimos tiempos. Por lo que espero entienda este comentario como un pequeño apunte, una píldora que ilumina la complejidad del asunto hasta casi cegarnos; y sirve, a la vez, de antídoto frente al dogmatismo y las ideas preconcebidas. Si le parece, cambiamos de registro y hacemos un abordaje de la compleja figura del cristificado.

— **Me parece muy oportuno. Podemos empezar por el Nuevo Testamento y retroceder en el tiempo. Comencemos, si le parece, por el Cristo de los evangelios.**

— Pero aquí seguimos estando en las mismas, Celia. La complejidad tampoco desaparece en este campo concreto. En los evangelios no hay un Cristo con mayúscula, sino varios cristos con naturalezas teológicas diferentes. En el Nuevo Testamento yo conté en mi libro de 2021 cinco cristos distintos, y el año 2024 encontré otro más, muy importante, por cierto, al que no había prestado atención en “*Sacrificio y drama del Rey Sagrado*” por formar parte de un texto al que no le ofrezco ninguna garantía. Me refiero al cristo adoptado por Dios de “*Hechos de los apóstoles*”. Pero es que, previamente, yo tenía en nómina el cristo de Pablo, el de Juan, el de Marcos, el de Mateo y Lucas, y el cristo del “*Apocalipsis*”. Por lo demás, y espero no ponga en duda mi cordura si le digo que, recientemente, he descubierto dos cristos diferentes en las cartas paulinas: el cristo interior derivado de la primitiva gnosis y el cristo cósmico y exterior de la escatología apocalíptica. Todo lo cual nos arroja una suma total de siete cristos diferentes en las páginas del Nuevo Testamento... Ade-

más, junto a estos siete cristos neotestamentarios, todos diferentes, hemos de situar en escena, y extramuros de la Iglesia, al cristo místico de las “*Odas de Salomón*”, y a los cristos de la literatura intertestamentaria. Y, finalmente, encontramos la ideologizada figura del Cristo-Rey de los judíos. a modo de broche de la construcción eclesiástica. Todo ello, por supuesto, sin olvidar al *Chrestós*, del que hablan ciertos manuscritos griegos antiguos y los manuscritos coptos de Nag Hammadi.

—Si Cristo no fue el rey de los judíos, si no nos sirven las definiciones abstractas, si la fórmula XΣ no puede traducirse correctamente... ¿cómo afrontar entonces, dentro de esta complejidad contextual, qué o quién fue el Cristo? Habrá alguna manera de que nos aproximemos a las formas concretas de esa figura genérica.

—Sí, por supuesto, podemos y debemos hacerlo; pero por caminos mucho más sinuosos y alejados de las simplificaciones eclesiásticas y de las complejas construcciones teológicas, a través del proceso diacrónico que determinan los textos. Y podemos hacerlo a través de la búsqueda de referentes ideológicos o doctrinales, o a través de la evolución y relaciones de ese significante con el término Josué-Jesús. Resumiendo, y sin enrollarme, los siete cristos del Nuevo Testamento tienen una naturaleza teológica y cristológica diferente, cierto; pero todos ellos pretenden aludir, dentro del contexto eclesiástico, a un mismo referente semántico: el “Dios y hombre verdadero” de la teología de Ireneo. No se refieren jamás a un hombre... Pretenden referirse al Hijo de Dios o al Hijo del Hombre como *Prothoantropos* u hombre primordial venido a la tierra. Cuando hablamos de Cristo en el Nuevo Testamento, hablamos de Jesús-Cristo, que es lo mismo —no lo olvidemos—, independientemente de la frecuencia con que uno y otro término del binomio aparezcan en los textos. Digamos que, en este plano ideológico y teológico, y en sentido *emic*, el Cristo del Nuevo Testamento es una figura salvadora que es Dios y es a la vez hombre carnal y verdadero. Un sujeto salvador exterior a la conciencia de los cristianos y exterior al mundo, que viene desde el cielo a la tierra para salvar a los hombres. Es decir, una extraña figura personal ajena a la conciencia mística de los cristianismos primitivos. Una figura que por debajo de la teología es, al mismo tiempo, el residuo de una figura gnóstica antigua, que terminó siendo presentada con hechuras de profeta apocalíptico de Galilea. Claro... Comprenda que otra cosa muy diferente es que, bajo toda esta complejidad argumental, de todo punto ilógica y absurda, los textos puedan convencer a sus lectores del empeño teológico de la Iglesia. Eso es más difícil.

—¿Y cómo acercarnos a esa figura del cristo del cristianismo primitivo?

—Frente al Cristo exterior que venía del cielo a la tierra y se hacía hombre

carnal y verdadero, que era la concepción literalista del Cristo de la Iglesia; frente a esa burda interpretación carnalista eclesiástica de la encarnación alegórica griega, el cristo del cristianismo primitivo presentaba una doble dimensión, según hablemos de escatología apocalíptica o hablemos de gnosis cristiana primitiva. Este último, representado por el revelador-ungido de las “*Odas de Salomón*” no fue ni siquiera una figura con perfiles definidos. Fue más bien un fenómeno, o la idea que se tuvo de él... En realidad, nos encontramos ante la aproximación a un fenómeno que explicaba míticamente la presencia de la divinidad en el alma, en el corazón o en la conciencia humana; es decir, un fenómeno que explicaba la superioridad del hombre sobre el resto de los seres animados. Y esta era la esencia del mito de Dioniso... De tal manera que el cristo, tal y como atestigua este texto hebreo de las “*Odas*”, era por definición una cualidad o una propiedad de la conciencia; es decir, un adjetivo, sustantivado a veces, pero nunca un nombre propio. Porque el cristo no era algo externo al sujeto y del que pudiera hablarse de él en tercera persona, como llegó a ocurrir en la teología de la Iglesia. El cristo primitivo estaba dentro del sujeto y era el mismo sujeto que experimentaba la revelación divina a través de su propia transformación interior, a través de la experiencia de su propia muerte y resurrección. Por eso, Tomás identificaba esa idea, a la que no llamaba cristo, sino IC —iota y sigma coptas—, con el hermano gemelo; y las mismas “*Odas*” decían que el unguido-cristo se manifestaba en el espejo. O lo que venía a ser lo mismo, el cristo era el propio elegido tras haber recorrido un largo camino y haberse autorrevelado la superioridad de su divinidad intrínseca. He aquí el misticismo que desarrolló la primitiva gnosis cristiana.

—¿Y el cristo de la escatología apocalíptica?

—El cristo apocalíptico era el unguido de Dios... Una figura exterior al hombre y de origen persa, de carácter cósmico, que venía del cielo a la tierra, y estaba encargada de anunciar el fin de los tiempos, hacer balance ante la nueva era y juzgar a los vivos y a los muertos. Hablamos de una figura exterior más en sintonía con el Cristo de la Iglesia; aunque realmente diferente, por su carácter mítico, de la fábula del “Dios y hombre verdadero” creada en la teología de Ireneo.

—**Según usted, fueron las cartas paulinas quienes fusionaron las figuras salvadoras de Josué-Jesús y de ese doble cristo primitivo del que habla, pertenecientes a corrientes o tradiciones espirituales independientes.**

—Sí, ya lo hemos dicho; en las cartas paulinas esto fue algo evidente y manifiesto. Todo indica que el doble sintagma “Jesucristo”, “Jesús-Cristo” o “Cristo-Jesús” fue una construcción paulina; o de algún grupo que influyó en esas cartas y en los procesos intermedios de redacción de los evangelios. En

los evangelios era algo que se producía también, pero no de forma tan clara y evidente; pues se hablaba mucho más de “Jesús” que del “Cristo” o de “Jesucristo”. Obsérvese que, por lo demás, en los dos grupos de textos, cartas paulinas y sinópticos, se producía esa extravagante e incomprensible fusión de la gnosis primitiva y la escatología apocalíptica, y de ahí que se presentasen juntos o se supusiesen unidos ambos referentes: el Jesús gnóstico y el cristo gnóstico y apocalíptico.

— **El cristo paulino ofrece, según usted, una naturaleza teológica diferente en relación a los tres cristos diferentes que encuentra en los evangelios.**

— Sí, así es; pero en este caso yo prefiero llamarlo Jesucristo para evitar ambigüedades. Son las contradicciones e incoherencias típicas del Nuevo Testamento... El Jesucristo de Pablo no solo presentaba una naturaleza teológica diferente del Jesucristo de los evangelios o del Jesucristo de “*Hechos de los apóstoles*”. El Cristo, Jesucristo o Cristo-Jesús de Pablo, que expresan el mismo referente semántico, supone, desde mi punto de vista, una fórmula de transición entre el cristo interior de la mística de los cristianismos primitivos y el Cristo exterior de la fabulación eclesiástica. Pues hay que tener en cuenta que estas cartas, repito, fundieron la tradición de la gnosis cristiana primitiva con la tradición apocalíptica; dos ideologías, en definitiva, diferentes, refractarias y hasta excluyentes. Por eso, una vez evaluadas las interpolaciones y el gran destrozo de estos textos por parte de la Iglesia, podemos decir que el Jesucristo de Pablo, que no fue hombre ni había venido todavía al mundo ni nada parecido, fue el Hijo de Dios y el Último Adán... De tal manera que, en el plano puramente ideológico, la figura de Jesucristo presentaba esa ambivalencia soteriológica que yo encuentro en las cartas paulinas. Por una parte, este Jesucristo aparecía conformado por los rasgos de la gnosis cristiana primitiva, como cualidad de la conciencia, como *metabolé* puramente interior; y, por otra parte, en cuanto Último Adán aparecía conformado, como Jesucristo exterior, por los patrones de la escatología apocalíptica del fin de los tiempos. Digamos que, con mucha paciencia y con la reiterada lectura de estas cartas, he llegado al convencimiento de que en Pablo hubo dos salvadores o dos “cristos” diferentes, el gnóstico y el apocalíptico. De cualquier forma, el Jesucristo de Pablo ni había sido un hombre ni había llegado todavía; vivía en el interior de los hombres y debía aparecer entre las nubes bajo el signo y la señal del sonido de la trompeta que debía anunciar el final de los tiempos.

— **Entonces, he de deducir de sus palabras que los estratos de redacción más profundos de los textos evangélicos no solo no hablaron de un hombre; es que ni siquiera hablaron del “dios y hombre verdadero” de la Iglesia ni tampoco de Jesucristo.**

—Los textos de los evangelios fueron en primer lugar, y antes que nada, guías de iniciación mística que utilizaron la tradición exegética helenística, en sentido amplio, para ofrecer un fondo contextual verosímil a sus relatos. Y de ahí que nos encontremos con textos tan dispares como Tomás y su revelador IC; el primitivo texto de Juan y su salvador Josué-Jesús como Logos-solar, o las “*Odas de Salomón*” y su revelador como ungido de Dios. Luego, y a imitación de sus exégesis primitivas, estas guías de iniciación mística fueron readaptados con elementos de la tradición midrásica por sectas de judíos helenizados de la diáspora. Y, finalmente, fueron transformados, readaptados y normalizados por la Iglesia. El ejemplo más patente de lo que digo, y lo repito por enésima vez, fue el caso del Evangelio de Juan, con cuatro o cinco niveles de redacción. Algo parecido a lo que ocurría en Mateo, y en mucha menor medida en Marcos. No hablo de Lucas, porque hoy está ya muy claro que fue una reconstrucción literaria muy tardía realizada sobre la plantilla de evangelio de Marción. Y, efectivamente, tiene usted razón en su comentario. Los primitivos textos de los evangelios no hablaron del Salvador como un hombre; hablaron del salvador interior como un fenómeno o propiedad de la conciencia. Tenga en cuenta que ni siquiera los evangelios sinópticos acabados hablaron de un hombre; pretendieron hablar, muy a duras penas, y sin conseguirlo, de esa ficción teológica que fue el “Dios y hombre verdadero”. Pero nada más.

LA POLISEMIA E INDETERMINACIÓN DEL NOMBRE SACRO XΣ. SOBRE LA ENIGMÁTICA FIGURA DEL CHRESTÓS (EL BUENO).

—Visto todo esto, Eliseo, debemos volver a esas inquietantes consideraciones que me ha hecho sobre la indeterminación lingüística de los *nomina sacra*, concretamente las fórmulas XΣ e IΣ. ¿Cómo circunscribir y relacionar estos signos de los manuscritos con los elementos del complicado proceso de transformación transcurrido entre la mística primitiva y el cristianismo apostólico de la Iglesia?

—Como le he dicho, los nombres de “Josué-Jesús” y “Cristo” no aparecen en ninguno de los manuscritos antiguos, y solo caben interpretaciones *a posteriori* sobre sus referentes, porque los textos de los manuscritos no ofrecen claves axiomáticas sobre los sintagmas XΣ e IΣ, o XPΣ e IHΣ. Pero es precisamente por esa indeterminación por lo que estos significantes pudieron convertirse, desde mi punto de vista, en un saco sin fondo en el que nunca terminó de rebosar la acumulación de significados. En realidad, todo cupo dentro del sintagma XΣ... Quizás estoy exagerando, pero a todo este asunto le dedico en el libro un capítulo de dieciséis páginas; y es algo que me resulta muy difícil resumir en

dos palabras. ¿XΣ se refiere al *Chrestós* primitivo y no al *Christós* de la Iglesia? ¿Se refiere al *Chrestós* como el Bueno, el Útil, que yo asocio al Vástago del Bien platónico, y que no tiene nada que ver con el rito de la unción? Es muy probable que haya algo de cierto en la respuesta afirmativa a esta pregunta, porque hay testimonios textuales y epigráficos que apuntan indiscutiblemente en esta dirección. De hecho, en los textos coptos de Nag Hammadi, que no fueron jamás intervenidos por la iglesia, se reitera en varias ocasiones que “Jesús es el *Chrestós*”: “ΙΗΣ ΠΕ ΧΡΗΣΤΟΣ” (Jesús el Cresto). Jamás se dice en la biblioteca de Nag Hammadi que Jesús sea el *Christós*. Y las raras excepciones en las que se habla de “Cristo” y de “cristianos” aparecen en el Evangelio de Felipe con el objeto de determinar un antes y un después; el “antes” expresado por el rito del bautismo espiritual (de los probables crestianos), y el “después” expresado por el rito de la unción-revelación, que, según su autor, dio nombre a los “cristianos”. Este es un tema realmente complejo, como vemos... ¿Pero se puede deducir de esta complejidad y de lo que digo que XΣ sea el Bueno, en términos absolutos, y no el Ungido? Por supuesto, en términos absolutos, no... Ya he dicho que yo no hago proposiciones y definiciones idealistas y metafísicas. Desde mi punto de vista, desde un punto de vista operativo, procesual, dialéctico y funcionalista, no metafísico, en suma, XΣ expresa todos los significados del largo proceso de construcción del cretiano-cristianismo, hasta la llegada de la versión apostólica y la degradación de su unguido divino a través de la imagen del rey de los judíos. Por supuesto, no hay duda de que XΣ fue el *Chrestós* (el Bueno), del que hablaron los manuscritos de Nag Hammadi, ΧΡΗΣΤΟΣ; pero también el Cristo, ΧΡΙΣΤΟΣ, del manuscrito copto de Felipe, y también el Cristo, Χριστός, de Ireneo de Lyon; y, aunque les duela en el alma a alguno de mis colegas, XΣ referenció también al unguido-rey de los judíos de la deriva eclesiástica. Por eso, al margen de definiciones abstractas y reduccionistas, metafísicas, desde mi punto de vista el sintagma XΣ representó a lo largo de los tres primeros siglos de nuestra era, y quizás desde mucho antes, un conjunto de ideas muy diferentes, extrañamente amalgamadas a través del carácter parónimo —Cresto y Cristo— de los dos términos, y rematado todo ello con significados escriturarios judíos. Un saco en el que, como vemos, cabía casi todo desde un punto de vista procesual y evolutivo.

—Vamos a profundizar un poco, si le parece, en ese espinoso asunto del *Chrestós* y del cretiano-cristianismo, al que acaba de aludir. En la línea del largo proceso evolutivo que usted propone, y en la línea de las múltiples y diferentes corrientes que fueron convergiendo en el tiempo, usted sugiere incluso la posibilidad, siempre según los textos, de un hipotético cretiano-cristianismo -con “e”- anterior al cristianismo paulino.

—Bueno, es una hipótesis bastante verosímil. En el siglo diecinueve hablaron de ello Helena Blavatsky, una erudita que, sin embargo, no fue un modelo en el uso de metodologías científicas; pero también James Barr Mitchell, Harnack y otros. Y en este siglo veintiuno, por otros derroteros más rigurosos, los de la crítica textual y las traducciones del griego y el copto, ha retomado estas investigaciones el autor holandés Martijn Linssen. A Linssen lo conocí hace un par de años y sus propuestas me parecieron sumamente interesantes; tanto que el pasado invierno presenté en Academia.edu a los lectores hispano-hablantes su libro “*Gospels, Epistles, Old Testament*”, donde condensaba sus investigaciones. Se trataba de un trabajo bastante serio al que no era fácil acceder... Si bien, en este sentido, he de decir que mis primeras impresiones no fueron muy favorables a este tipo de propuestas del “*Chrestós*”; incluso, hablaría de una actitud refractaria por mi parte. Pero, con mucha paciencia, llegué a considerar la verosimilitud de las propuestas de Linssen bajo la evidencia de los manuscritos y bajo dos experiencias para mí muy importantes.

—¿A qué experiencias se refiere?

—Por una parte, yo preparaba por esas fechas un trabajo sobre la “*Epístola a Diogneto*” que no me encajaba en ninguna de las corrientes cristianas que yo manejaba en esos momentos. A pesar del carácter muy tardío de su manuscrito, del siglo quince, yo situaba el primitivo texto de Diogneto, netamente platónico, en los años 50-65 del siglo primero, en Alejandría. Se trataba de un texto con dos niveles muy diferentes de redacción, que hablaba de “cristianos”, pero que no hablaba ni de Jesús ni de Cristo; por lo que el término “cristianos” se presentaba como algo gratuito y muy sospechoso, ya que no había ungido ni unción por ninguna parte en este texto. Por lo demás, y descartado que hubiese sido una falsificación medieval, se me presentaban mil sospechas por todos lados. El salvador era el Hijo Unigénito, el Logos, al más puro estilo del platonismo procesado por la filosofía de Filón de Alejandría. Y yo siempre he tenido claro que el Logos helenístico —el Logos solar— estuvo muy probablemente condicionado por una interpretación tardía del Vástago del Bien platónico; el hijo de dios de las interpretaciones religiosas del platonismo. Bueno, lo cierto es que todo esto me resulta muy largo de exponer en una entrevista... Por lo que resumo diciendo que llegué a la conclusión de que este texto desvelaba muy probablemente ese cretiano, del *Chrestós*, el Bueno, que, al modo platónico del hijo del Bien, transmitía la iluminación de la sabiduría y de la luz solar a los hombres y a la tierra. De hecho, el Logos del helenismo fue el Logos-solar, de manera similar a como el Vástago del Bien era identificado con el sol en la “*República*”. Y luego, por otra parte, estaba todo aquello de los cretianos alejandrinos de Serapis... ¡Algo realmente apasionante,

la verdad! Si bien, aunque resulta realmente seductor, he de reconocer que todo esto puede ser muy matizado y discutido... Por lo que estoy abierto a la confrontación y al debate de ideas.

— **¿Y su segunda experiencia?**

— Sí, voy a ello... Por el contrario, y en segundo lugar, lo que no admite discusión fue la experiencia que tuve frente a la evidencia textual de los manuscritos coptos, según las investigaciones y las traducciones de Linszen, a la hora de presentar a Josué-Jesús (ΙΗC - ΙΗΣ) como ΧΡΗCΤΟC (*Chrestós*, el Bueno). He de dejar claro, en este sentido, que el término completo Χριστός (Ungido) no existe como tal en los manuscritos griegos, que hablan tan solo de ΧΣ. Y tampoco existe *Christós* en la biblioteca de Nag Hammadi... En estos manuscritos coptos se habla tan solo de «ΧΡΗCΤΟC» (“*Chrestós*”, el Bueno), mencionado varias veces con el nombre completo y en una veintena de ocasiones a través de los nomina sacra χpc y xc. Como ya he dicho antes, solo Felipe hablaba de cristo, χριCΤΟC, y de cristianos; y era para situar el cristianismo como un término derivado del rito de la unción de los prosélitos; un rito que, según este evangelio, suponía la superación de una mera ritualidad bautismal, previa a la verdadera iniciación.

— **Es decir, hablamos de complejidad y confusión semántica, es evidente; pero también de un complejo y largo proceso de acumulación de significados y símbolos que no concluye hasta el siglo cuarto.**

— En realidad esa metamorfosis procesual no ha concluido nunca en el cristianismo creado por la Iglesia. Pero, sí, en una fase de desarrollo inicial... Hablamos de algo que no se sabe exactamente cómo y cuándo comenzó, y que finalizó su segunda etapa en el siglo cuarto; ya que, la primera fase, desde mi punto de vista, habría concluido con Ireneo de Lyon a finales del siglo segundo.

— **Según usted, está claro que ese largo proceso de evolución ideológica de los cristianismos originarios discurrió en paralelo a una constante evolución, reescritura, readaptación y desarrollo de los escritos.**

— ... Y eso es precisamente lo que convierte en una ingenuidad contemporánea todos esos esfuerzos por ofrecer fechas fijas a los textos, ya sea fechas muy tempranas o muy tardías, dependiendo de unas posiciones ideológicas u otras. La gran mayoría de las obras, salvo algunos casos excepcionales y concretos, presentan en el propio texto el código y el ADN de su desarrollo y evolución en el tiempo. El paradigma de lo que comento, ya lo he dicho, viene representado por el Evangelio de Juan y sus cuatro o cinco estratos redacciones, y que comprenden desde los años de mediados del siglo primero a los años finales del siglo segundo. En el texto último y definitivo de Juan, tanto del texto

crítico como del *Textus receptus* erasmiano, lo que encontramos es al salvador samaritano-galileo Josué-Jesús, de sus doce primeros y primitivos capítulos, convertido en el Jesucristo rey de los judíos, presentado entre el capítulo trece y el veintiuno. Encontramos en el texto definitivo de Juan la soteriología gnóstica de la resurrección ya realizada de los doce primeros y primitivos capítulos, burdamente entremezclada con la soteriología apocalíptica de la resurrección de los muertos. Encontramos, como digo, una idea gnóstica de la resurrección ya realizada; pero, por contra, encontramos también una muerte y resurrección de Jesucristo de carácter material y carnal, judaizada, que se exhibía a modo de intertextualidad polémica frente a los seguidores místicos del Evangelio de Tomás, etc., etc., etc. El Evangelio de Juan concluido por la iglesia y sus cuatro o cinco estratos redaccionales conforma la genuina historia de los cristianismos primitivos, transformados por etapas y deglutidos por la Iglesia a finales del siglo segundo. Se trata de la genuina radiografía de un proceso que ilustra a la perfección mi tesis de “*El Mito Cristiano*”; es decir, ilustra y pone a prueba mi propia teoría del cristianismo.

EL EVANGELIO DE JUAN Y LA PRIMITIVA FIGURA GNÓSTICA DEL JOSUÉ-JESÚS SAMARITANO-GALILEO.

— ¿Y quién fue Josué-Jesús dentro de todo este dilatado contexto de más de tres siglos que nos presenta su libro?

— Josué-Jesús, el Ungido-*Christós*, con mayúscula, referenció, en los evangelios acabados de la Iglesia, o pretendió referenciar, esa figura final y definitiva, esa entidad teológica, doctrinal e ideológica de la que hablamos. Fue el “Dios y hombre verdadero”, lo repito por enésima vez, plasmado por primera vez en la obra de Ireneo. Una entidad que, en términos ideológicos y populares, terminó asociándose al Mesías-Rey de los judíos. Pero todo esto, como digo, fue obra de la Iglesia y de su proceso de judaización, carnalización e historización de todo el misticismo cristiano anterior.

— ¿Y en las cartas paulinas quién fue Josué-Jesús?

— En las cartas paulinas, como acabamos de ver, Jesús fue una entidad inseparable del Cristo, que yo prefiero referir como Jesucristo. Como digo en mi libro, estoy convencido de que las cartas paulinas respondieron a un proceso integrador de diferentes corrientes, cuyas razones de fondo, a pesar de que ciertos obispos luteranos explicaron hace unas décadas sin demasiada fortuna, seguimos sin entender hoy; tal y como reconocía Alfred Loisy hace más de un siglo. Decía Loisy que sabemos lo que ocurrió con esa fusión paulina de la gnosis y de la apocalíptica futurista, pero no sabemos, ni probablemente

sepamos nunca, ni cómo ni por qué se produjo este extraño fenómeno.

— **¿Hay un Jesús apocalíptico anterior a esas cartas?**

— En las fantasías de algunos teólogos y profesores, puede que sí exista... No lo dudo. Pero yo le aseguro, y créame, que, en los textos anteriores a las cartas paulinas, y si exceptuamos las ligeras pinceladas que en los “*Oráculos Sibílicos*” aluden al Josué veterotestamentario, no hay una figura de un Jesús apocalíptico en ningún texto. Jesús fue, en origen, una figura de la gnosis samaritano-galilea.

— **Bueno... Pues hemos llegado al Josué-Jesús de la gnosis cristiana primitiva. ¿Quién fue esa figura y de dónde surgió?**

— Si situamos los textos primitivos en orden cronológico, según cuento en el libro, la primera referencia del nombre “Jesús” que tenemos por escrito aparece en el Evangelio de Tomás. Pero hay que tener mucho cuidado y ser muy cautelosos, porque la asociación del sintagma IC —iota copta y sigma copta— a la figura gnóstica de Jesús es una interpretación *a posteriori*, y cuyas claves no se explican en el texto. Lo cual se presenta como un argumento de una debilidad extraordinaria. No obstante, yo estoy convencido de que la primera manifestación textual de la figura de Josué-Jesús apareció en el primitivo texto samaritano del Evangelio de Juan, que concluía en el capítulo doce con la entrada triunfal del salvador samaritano-galileo en Jerusalén y su triunfo sobre el etnocentrismo judío. Jesús, en ese texto primitivo, era una representación mística: un fenómeno interior identificado con el Logos y figurado a través de la exégesis mosaica y de la mitología del Taheb samaritano. Era el salvador anunciado por Moisés en el “*Deuteronomio*”: el Taheb, el profeta samaritano que, asociado a la figura de Josué, debía regresar, debía atravesar nuevamente el Jordán y debía llevar al pueblo hebreo a una genuina conquista de la salvación a través de la universalidad, la espiritualidad y la mística del helenismo. He aquí, hablando muy resumidamente, los materiales escriturarios hebreos, junto al Logos griego, sobre los que se construyó la narración exegética samaritano-galilea del regreso espiritual del Josué-Jesús veterotestamentario; dentro de la cual el río Jordán se convertía, nuevamente, en la línea que separaba la antigua travesía del desierto de la nueva tierra prometida, ahora de carácter espiritual.

— **¿Cómo definir, en este contexto, la figura gnóstica de ese Jesús samaritano-galileo, indiscutible base, según usted, de todo el desarrollo posterior de las ideas sobre el Jesús gnóstico, el Jesús helenístico judío y el Jesús eclesiástico?**

— En líneas muy generales, podríamos decir que la figura del Josué-Jesús samaritano-galileo tuvo funciones y significados parecidos al unguento-cristo de

las “*Odas de Salomón*”. De tal manera que, si el IC de Tomás era una voz interior manifestada como el gemelo; y si el ungido de las “*Odas*” era algo así como una cualidad interior de la conciencia que se manifestaba en el espejo, el Josué-Jesús del primitivo texto Juan, que sentaba las bases de cierta gnosis cristiana a mediados del siglo primero, se presentaba como la idea germinal de esa cualidad de la conciencia subjetiva no separada del cosmos. Es decir, Jesús era el Logos-solar, manifestado subjetivamente como luz de la conciencia, y manifestado objetivamente en la perspectiva cósmica del sol. Puro e iluminado misticismo que, dentro del radical helenismo de Samaria, nos devolvía al mito órfico de Dioniso y a la encarnación de sus fragmentos de luz divina en el alma humana.

—No hay duda que, a través del Logos, la filosofía del helenismo se manifestaba aquí en toda su dimensión.

—Por supuesto, y este es el rasgo específico más característico e importante de este texto. Esa chispa de luz divina que anidaba en la conciencia, en el corazón o en el alma de aquellos visionarios iluminados, aparecía representada, a escala cósmica, por el Logos, que ciertas interpretaciones helenísticas asociaron con el sol. De tal manera que Jesús, como Logos-solar que había heredado esta propiedad del carácter solar del Josué veterotestamentario, hijo de Nun, se presentaba como una deidad muy por encima y con poderes superiores a los de Dioniso y Asclepio. Por eso convertía el agua en vino y manifestaba su poder sobre la muerte a través de la resurrección de Lázaro. Por eso paseaba diariamente su reflejo sobre las aguas del mar de Galilea, y por eso contaban las leyendas que Jesús —el Logos solar— se paseaba sobre las aguas sin hundirse.

—¿Y la figura de el Taheb? Ni las iglesias ni las universidades occidentales, salvo muy singulares especialidades académicas, nos han hablado jamás de este salvador samaritano.

—Es obvio y natural, Celia. Hay muchos intereses y mucho dinero en juego... Como digo en el libro, los samaritanos esperaban la reaparición de Josué-Jesús o la aparición de alguien como él, como agente de la salvación de Dios; y la opinión de que el Taheb era Josué, hijo de Nun, fue muy antigua. Por eso, en el Nuevo Testamento no se dice nada del significado del nombre “Jesús”. Porque Josué-Jesús —dos nombres de un mismo referente personal—, con toda seguridad fue patrimonio de los hebreos samaritano-galileos, en función de lo profetizado por Moisés.

El Taheb samaritano era el profeta anunciado por Moisés en el “*Deuteronomio*”: una figura espiritual asociada al Mesías hijo de José de la tribu de Efraín: el manso y bondadoso mesías samaritano —ubicado en Galilea— que

no regresaba a juzgar ni a castigar a las naciones, sino a devolver la espiritualidad helenística a todos los hebreos de Israel. Porque El Taheb alude muy explícitamente y sin ninguna duda al regreso del Salvador, al retorno de un antiguo salvador, portador de la verdad; dejando muy claro que se trataba de una figura veterotestamentaria que debía repetir la historia sagrada de Israel en el plano místico y espiritual. Algo que, por cierto, no fue privativo ni exclusivo de los hebreos samaritanos, sino también de toda la literatura intertestamentaria, poblada y protagonizados todos sus salvadores por figuras escriturarias convertidas en sujetos de revelación divina —apocalíptica— o en portadores del espíritu y la sabiduría de Dios —protognosticismo—: Henoc, Esdras, Baruc, Adán y Eva, Abraham, los Doce Patriarcas, Caín, Moisés, Salomón, Job, Elías, Isaías, Manasés, Sofonías, Ezequiel, etc., etc. Una larga lista, ciertamente... ¿Y no se ha parado usted a pensar por qué en esta extensa nómina de personajes de la literatura intertestamentaria no aparecía Josué-Jesús, apenas camuflado su simbolismo cruciforme solar dentro del texto de los “*Oráculos Sibílicos*”?

—Según usted, este primitivo texto del evangelio de Juan, de mediados del siglo primero, concluía en el capítulo doce, y presentaba una obra cerrada en sí misma, sin muerte ni resurrección de Jesús. ¿Es así?

—Eso es... Ocurría algo parecido a lo que ocurría con el IC de Tomás o con el unguento de las “*Odas de Salomón*”. La muerte y la resurrección del salvador fue algo que aparecería con posterioridad, probablemente en las cartas paulinas, como influencia de las religiones de misterio helenísticas. Y esos doce primeros capítulos del primitivo texto de Juan, efectivamente, presentaban una obra claramente antijudía y perfectamente cerrada; lo que quedaba evidenciado, según los cánones de la narrativa del contexto, en su indiscutible final feliz. Josué-Jesús entraba triunfal en Jerusalén y los judíos se rendían a sus pies en señal de aceptación de una nueva espiritualidad, de carácter universal, patrocinada por los samaritanos frente al exclusivismo y al etnocentrismo de los judíos.

—Y en este contexto mítico y espiritual Jesús no fue un hombre, está claro.

—No... Fue un trasunto del Josué-Jesús veterotestamentario e hijo de Nun... Fue una divinidad solar regresada del pasado; y, al mismo tiempo, un fenómeno de la conciencia, figurado y perfilado a través de la mitología samaritana de El Taheb, de la mitología cósmica del Logos solar y de la mitología del Mesías ben Joseph de la tribu de Efraín. El Josué-Jesús inspirado por los samaritanos y figurado a través de estos mitos fue, en última instancia, una divinidad helenística de carácter místico, que superaba con creces, como digo,

los poderes de Dioniso y Asclepio. Era como ellos, una divinidad en el corazón o en el alma de los hombres, pero muy superior a ellos... Y este es otro de los aspectos que evidencia la atractiva relación entre el orfismo y el cristianismo: la superación por parte de Jesús de los poderes de Dioniso. En estos momentos, estamos todavía en el orden y el contexto del mito griego, no contaminado aún por la carnalidad ni por la antropología de los diferentes judaísmos. Hablamos de la reaparición del Josué-Jesús veterotestamentario, cuyo destino como salvador espiritual del mundo, no solo de los hebreos, estaba escrito en el “*Deuteronomio*”.

LA IMPOSIBILIDAD METODOLÓGICA Y DOCUMENTAL DEL “JESÚS HISTÓRICO”.

—Bueno, Eliseo, yo creo que, con todo esto último que ha contado, estamos llegando al punto álgido de esta entrevista; y le recuerdo que, aunque a usted no le gusta demasiado, se ha comprometido a hablar del “Jesús histórico”, más concretamente, por lo que vemos, de la inexistencia del “Jesús de la historia”.

—Mire, este asunto ofrece muy pocas expectativas... Hablar de un “Jesús-hombre” en la Judea o la Galilea del siglo primero es presuponer la historia en función de ciertos textos judaizantes y adopcionistas de finales del siglo segundo; en función de la teología de Ireneo expuesta en su “*Adversus haereses*”, y en función de los prejuicios seculares de la cultura y el folclore eclesiástico. Ya sabe... Jesucristo “como hombre divinizado”; Jesucristo “como dios y hombre verdadero”, y Jesucristo como el niño nacido en Belén y asesinado en el Gólgota. O lo que viene a ser lo mismo: algo así como enganchar el carro delante de las caballerías... Una aberración metodológica, se mire por donde se mire. Como le he dicho al comienzo de esta entrevista, la historia del cristianismo primitivo debe ser un punto de llegada, y jamás un punto de partida basado en presuposiciones y prejuicios ideológicos. Hasta que Justino, entre 150 y 160, habló de un hombre o de un maestro crucificado, nadie antes de él dijo tales cosas. Luego, muy... muy a finales del siglo segundo, llegó ese texto propagandístico de la Iglesia que fue “*Hechos de los Apóstoles*”, hablando también de esas mismas cosas: hablando, en pleno proceso de judaización de uno de los muchos cristianismos —el de la Iglesia— de un adopcionismo completamente ajeno a los textos de la gnosis cristiana primitiva y de la escatología apocalíptica. Por su parte, los textos cristianos judaizados de finales del siglo segundo que propusieron posiciones adopcionistas y evemeristas —es decir,

que presentaron a Jesucristo como un hombre divinizado— no se difundieron popularmente hasta la época de Teódoto el Curtidor, hasta los primeros años del siglo tercero. Tenga la seguridad plena de que antes de Justino Mártir nadie propuso semejante desvarío de las doctrinas cristianas originales.

—¿Y los textos de los evangelios?

—Ninguno de los textos del primer siglo y medio hablaron jamás del salvador de los cristianos como de un hombre; ni siquiera las cartas paulinas. Y los primitivos evangelios fueron expeditivos en este sentido. En el evangelio precristiano de Tomás el salvador era una voz interior impulsada por un Padre bueno de carácter inmanente. En el primitivo texto del Evangelio de Juan, el salvador era el Logos-solar, de carácter trascendente e inmanente a la vez: el Taheb samaritano, Josué-Jesús, al que algunos manuscritos muy antiguos calificaban como “Dios”. Y, en el evangelio de Marción, Jesús era —sorpréndanse sus lectores— la manifestación radical (o su fenómeno perceptible) del mismo Padre en la tierra. Tenga la certeza también de que ni siquiera los evangelios sinópticos hablaron de un hombre... Los evangelios no fueron ni una crónica histórica ni una crónica de sociedad; fueron composiciones exegéticas y midrásicas: antiguas guías de iniciación, en suma, reelaboradas permanentemente a lo largo de más de cien años. Hablo de narraciones que expresaban realidades espirituales mucho más profundas y superiores a aquello que denotaba la propia superficialidad del texto. Es lo que conocemos como el alegorismo helenístico.

—Su crítica y su rechazo al “Jesús histórico” vienen respaldados por los textos, como vemos, pero también por su feroz y minucioso alegato contra una metodología que, según ha afirmado en alguna ocasión, no tiene ni pies ni cabeza.

—[Risas] Dígame si no es algo desternillante encontrarse, como todos nos hemos encontrado por ahí alguna vez, títulos como el siguiente: “Jesús-Cristo no existió, pero Jesús de Nazaret sí existió en realidad”. Celia, yo me llevo las manos a la cabeza... ¡Habrased visto majadería mayor!... ¿Es usted consciente de la barbaridad y analfabetismo funcional que encierra semejante proposición? Y lo grave de todo esto es que estas afirmaciones no las hacen los *hooligans* del Camp Nou o del estadio Bernabéu; esto es algo que afirman catedráticos de la universidad española.

—Si me lo permite, voy a hacer de abogado del diablo para recordarle que no hay que descartar la posibilidad de un Jesús hombre en ese contexto temporal y local de Judea y Galilea. ¿Por qué negarlo?

—¿Un carpintero de Galilea, profeta a ratos y zelote en sus desplazamientos a Judea? Por supuesto, claro que sí... Tiene usted razón... [risas] De igual manera que yo no descarto que pudiese haber existido un Quijano histórico

en un lugar la Mancha, por Alonso Quijano; o un morisco Ricote histórico, exiliado en las costas de Berbería y deseoso de volver a Almería. Espero que sus lectores hayan leído “*El Quijote*”... Y, si me apura, hasta una Ana Ozores histórica, por “*La Regenta*”, comidilla de aquella heroica ciudad, Vetusta, que dormía la siesta... No será un materialista gnoseológico, como yo, quien niegue la inspiración fenoménica y material de un místico, de un exégeta, de un novelista o de un poeta [risas]. Pero seamos serios, y no perdamos el tiempo en esas inútiles divagaciones que no conducen a ninguna parte.

— ¿Y qué me dice de ese lenguaje belicoso de los evangelios, que convierte en algo verosímil interpretar a Jesús como un nacionalista judío asesinado como sedicioso en la cruz por los romanos?

— Se lo repito, Celia... Seamos serios... Todo esto es de una ingenuidad y de una falta de formación apabullantes. La gente no sabe que todo esto fueron cosas surgidas del marxismo clásico de finales del diecinueve, que criticó las posiciones de la izquierda hegeliana, de Bruno Bauer, por ejemplo, más próximas a mis planteamientos. Hace unas semanas le respondía esta misma pregunta a uno de mis lectores. No... No hay zelotismo, no hay crucifixión frente a un delito de sedición, no hay historia por ninguna parte... Si se refiere a esos pasajes de Lucas y Mateo que se interpretan en este sentido erróneo, voy a hacerle algunas precisiones. Lo que Lucas afirmaba en 22.36 invitando a comprar una espada, lo explicaba en el versículo 37: se trataba del “forzado” cumplimiento de una profecía inspirada en el Siervo de Isaías; algo, en fin, muy cogido por los pelos... Pues eso es lo que prueban los manuscritos más antiguos, cuya problemática textual y diferencias convierten este fragmento en una interpolación muy tardía. Y si se refiere a aquello de Mateo, donde el héroe evangélico anunciaba “haber venido no a traer la paz sino la espada”, pues ocurre algo parecido a lo que ocurría en Lucas; pero con un fondo apocalíptico mucho más evidente y explícito. Ese pasaje de Mateo 10.34-36, dentro de la inflación profética de este evangelio, conectaba con Miqueas, concretamente con aquella parte en que el profeta describía la desintegración de los lazos familiares en tiempos de crisis espiritual. Y no olvidemos que el Jesús de Mateo se encontraba, en pleno *esjaton*, ante la expectativa de la llegada del reino. Por lo que, más allá de esa obsesión profética del texto, lo que anunciaba también este fragmento era que, al igual que el Saoshyant zoroastriano, el Hijo del Hombre debía venir a la tierra a librar la última y definitiva batalla contra el mal, previa al juicio y al fin de los tiempos. ¡Absolutamente nada que ver, como se observa, con el posible zelote de los desnortados Eisler, Brandon, Montserrat o Puente Ojea!

— Espero que no se haya tomado a mal esta pequeña provocación [risas].

Y volvamos a su crítica del Jesús hombre. Más concretamente, a la crítica de esas formulaciones.

—No, nada de eso... Me ha resultado simpática su digresión, que la verdad no esperaba. Como comenté en ese foro del que hablo, esa idealista y abstracta escolástica que separa el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe” no es que, pasado el tiempo, haya dejado de interesarme; que, como dije, ha dejado de interesarme. Es mucho peor; es que me aburre soberanamente... Claro, comprenderá usted que mi aburrimiento no es un argumento ni muy científico ni muy convincente. Pero tenga en cuenta que, si me aburre tan atrocemente, es precisamente por sus falaces e ignaros argumentos. Se trata de una vía fallida desde su absurdo e infundado planteamiento, que no conduce a ninguna parte, por presentar un falso y desnortado problema que atenta contra la más elemental metodología histórica y textual. Un problema sin sentido alguno, artificial y ficticiamente creado, atrapado en su propia circularidad hermenéutica y que pide a gritos “el principio”. Es decir, un barrunto sin pies ni cabeza, propio de gente de muy escasa formación, si he de ser sincero.

—¿Podría ser un poco más claro, Eliseo?

—Insisto... No es que la ideología y el folclore eclesiástico —no hablo la teología— divinizaran a un supuesto hombre, Jesús de Nazaret, que de alguna manera errónea y ficticia lo hicieron. Ojo, hablo de ideología y folclore, no de teología, mucho cuidado... ¡Pero eso de la divinización de un hombre no ocurrió jamás en los textos! Más allá de la teología del “Dios y hombre verdadero”, lo que sucedió en realidad fue que el cristianismo judaizado y popularizado, posterior a Ireneo, convirtió el mito helenístico en una ficticia e imposible historia herodiana, absolutamente indocumentada en los textos romanos. Es decir, a través de una lectura pedestre de los evangelios, hicieron de un mito, de una divinidad, un hombre mortal que paseaba sus sandalias por los caminos de Judea y Galilea. En este contexto, esa separación del “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe” se presenta como un extravagante barrunto sin sentido; como una caprichosa ocurrencia inventada en el siglo diecinueve por pastores protestantes rebotados y funcionarios académicos alemanes. Un lastre y un supersticioso prejuicio, en definitiva, que impide que se desarrollen con normalidad las investigaciones sobre los orígenes cristianos.

—Para usted, ¿esa separación no es correcta?

—Se lo voy a explicar de forma gráfica, para que me entienda. ¿Por qué separar el “Jesús de la historia” del “Cristo de la fe” y no separar, pongo por caso, el “Jesús extraterrestre” —*Libro de Urantia*— del “Cristo de la teología bíblica”? ¿O por qué no separar el “Cristo hinduista” (de Raimon Panikkar) del “Jesús apostólico y romano”? Son preguntas aparentemente

absurdas, lo sé; pero que, desde la seriedad del humor, nos sitúan frente al espejo de la incoherencia y de la tozuda mendacidad de muchos de los profesores de nuestro tiempo. Esa separación entre el “Jesús de la Historia” y el “Cristo de la fe” es tan gratuita y arbitraria que se puede asociar, como hago, a un millón de razonamientos paralelos, absurdos y sin sentido. Se trata de una separación que nos conduce a una apoteósica petición de principio, porque su proposición de partida no aparece fundada en nada que no sea la ideología y los prejuicios de sedicentes investigadores anclados —repito por enésima vez— en la autorreferencialidad textual eclesiástica. En base a los textos, indudables y claros en sus manifestaciones, estaríamos autorizados, eso sí, a separar legítimamente el Josué-Jesús de la gnosis cristiana primitiva del Cristo de la literatura apocalíptica. Pero nada más.

— Bueno, por lo que voy descubriendo en mis lecturas y en sus foros, parece ser, muy esquemáticamente, que quienes mantienen estas formulaciones lo hacen porque parten de la base acrítica de que Jesús fue primero un hombre, y, por lo tanto, un ente histórico, al que la Iglesia o sus seguidores divinizaron y convirtieron en Cristo. Esto, dicho muy resumidamente.

— Sí, más o menos, es así... Es lo que se conoce como evemerismo; pues Evémero de Mesina, un poco posterior a Aristóteles, había sostenido la teoría de que los dioses, en sus orígenes, habían sido hombres o héroes destacados de la antigüedad. Algo que tiene mucho que ver con el adopcionismo teológico y con la mitología de la apoteosis grecorromana. Pero no vamos a entrar ahora en esto; pues lo cierto fue que los cristianismos primitivos conformaron un movimiento espiritual, de carácter místico, que no respondía ni a la teoría evemerista ni al adopcionismo ni a la mitología de la apoteosis. Todo esto fueron cosas pertenecientes al cristianismo judaizado y carnalizado de la Iglesia; derivas ideológicas posteriores a Ireneo de Lyon, que no comenzaron a aceptarse hasta el siglo tercero. Y sí... Su esquema resume perfectamente la esencia de esa ideología académica, que no eclesiástica, del “Jesús histórico”. Una ideología desarrollada a partir del siglo diecinueve en Alemania, y que, como usted bien dice, sitúa acríticamente y en contra de lo que dicen los textos, a un hombre en eso que yo llamo el fabuloso “punto cero”, o punto germinal del cristianismo eclesiástico.

— ¿Nunca antes del siglo diecinueve se habló del “Jesús histórico”?

— Nunca... Jamás se habló del “Jesús histórico” ni fue nunca una preocupación de la Iglesia ni de la teología católica ni luterana, ni lo sigue siendo en la actualidad. Jesús, en estos ámbitos religiosos, fue, como he repetido varias veces, “Dios y hombre verdadero”. Ciertamente, el diecinueve fue el siglo de

la historia por definición; aunque, claro, una cosa fueron el historicismo y la historiografía, y otra muy diferente convertir en historia textos como los evangelios, que no fueron otra cosa que guías místicas de iniciación basadas en exégesis helenísticas o midrásicas.

— ¿Y por qué hace un momento separaba la teología católica de lo que usted denomina como “ideología y folclore” eclesiásticos? ¿Aportan ideas y cosas diferentes?

— Bueno... Quizás debamos aclarar las diferentes perspectivas de las que hablamos. Por eso su pregunta me parece muy oportuna. Vamos a diseccionar muy brevemente los diferentes planos con los que nos encontramos, por orden de aparición en escena. La teología de Ireneo, como explico en la tercera parte del libro, se nutrió y pretendió aglutinar de forma deliberada a todas las corrientes cristianas de finales del siglo segundo; de tal manera que bajo la etiqueta del “Dios y hombre verdadero” pretendió, en un principio, dar satisfacción a todo el mundo: tanto a los cristianos docetistas originarios como a los cristianos adopcionistas surgidos del proceso de judaización de los textos. Si bien, una vez transformada en ideología de poder, la teología de Ireneo se convirtió en un arma arrojada tanto contra los docetistas gnósticos y los marcionitas como contra los adopcionistas de nuevo cuño. Pero, claro, estas han sido cosas que hemos empezado a entender en los últimos tiempos... Pues lo cierto fue que en el siglo tercero nadie entendió racionalmente —al margen de la fe y el dogma— la incomprensible y absurda teología de Ireneo. De tal manera que se generó una ideología y un folclore popular que desembocó en la alta Edad Media en una serie de ideas preconcebidas que hablaban de un Jesús-hombre nacido en Belén; de un hombre bueno, milagrero y curandero, sometido a los criterios despóticos de los poderosos; de un ser entrañable que llenaba el corazón y paliaba el sufrimiento de los cristianos; de un hombre excelente, en suma, asesinado finalmente por los judíos. Es decir, un hombre que, según el clero, era Hijo de Dios, y que parece se había ido a los cielos, desde donde velaba por el desamparo y la garantía de vida futura de los mortales; pero que adoptaba un rostro humano, entrañable y familiar en la intimidad de la fe de los cristianos comunes.

Hasta aquí, muy resumidas, la perspectiva teológica y la ideológico-folclórica, que persisten todavía en la actualidad... Y, finalmente, encontramos la perspectiva contemporánea no religiosa del artificial invento del “Jesús histórico”: asunto este de esos profesores y funcionarios que, dentro de un confuso marco semántico de la Iglesia, invocan esas concepciones tardías —del siglo tercero— del evemerismo, de la mitología de la apoteosis y de la mitología del adopcionismo de un hombre por la divinidad.

— **La lectura literalista de los evangelios fue fundamental, entonces, para todo este problema del que estamos hablando. Fue determinante para esa ideología y ese folclore de los que habla.**

— Sí, y todo empezó por la pésima lectura e interpretación que la Iglesia hizo de los textos; luego, vino todo ese folclore católico sazornado a la largo de la Edad Media bajo la estricta perspectiva de una figura humana de Jesús. Ya sabe... Nacimiento del niño, muerte del adulto, etc. Todo lo cual reforzó, en términos culturales, las bases sobre las que se fundó en tiempos modernos el disparate del “Jesús histórico”. Y llegado a este punto he de hacerle una revelación que no encontrará por ningún sitio, ni siquiera en el libro que ofrece sentido y razón de ser a esta entrevista. Ocurre que eso del “Jesús histórico”, en contra de lo que pueda parecer y de lo que yo he afirmado en ocasiones, no surgió en origen de pastores protestantes ni de funcionarios universitarios del norte de Europa. Yo he manifestado en ocasiones que el “Jesús histórico” fue cosa de exseminaristas y de curas rebotados, y en cierta medida me reafirmo en ello. Hay una suerte de fascinación en la psicología en estos individuos que los lleva a aceptar esta fábula como un dogma de fe laico; como algo evidente que defienden con beligerancia y que no puede ser cuestionado. Algo digno de ser estudiado en las facultades de psicología... Pero este invento, en su estricto origen, no fue cosa de curas y pastores protestantes del siglo diecinueve en su tránsito hacia el infierno: hacia el agnosticismo o el ateísmo. El invento del “Jesús histórico”, sorpréndase usted, fue una afirmación del marxismo clásico — ahí tiene a Karl Kautsky — frente a los criterios anteriores de la izquierda hegeliana, mucho más crítica en este aspecto y representada por el maestro de Karl Marx, Bruno Bauer, quien negó de manera radical la viabilidad de un Jesús de la historia.

— **¿En qué se basó Karl Kautsky para llegar al falso convencimiento de la historicidad de Jesús?**

— Se basó en dos argumentos evidentemente erróneos; pero que todavía repiten como papagayos algunos estudiosos de nuestro tiempo. El libro de Kautsky “*Orígenes y fundamentos del cristianismo*”, que tuvo una influencia social y cultural extraordinaria en su tiempo, salió de la imprenta en 1908; pero recogía el espíritu de las últimas décadas del siglo diecinueve. Y en él, tras muchísimas dudas, su autor exponía dos peregrinos argumentos, excesivamente judíos, de un judaísmo sumamente abstracto e indefinido, a través de los cuales llegaba al falso convencimiento de la real existencia histórica de Jesús. Uno de esos argumentos apuntaba al carácter étnico del nacimiento, de origen Galileo, de Jesús; y el otro apuntaba a la imposibilidad de que el mesías judío hubiese muerto en una cruz. Es decir, según Kautsky, los judíos no podían haber creado la figura

literaria de un aspirante a mesías de orígenes galileos. Y, en la misma dirección, señalaba que los judíos tampoco podían haber creado literariamente un aspirante a mesías que hubiese sido asesinado en la cruz por los romanos. De tal manera que, según su punto de vista, estas ilógicas e incoherentes anomalías indicaban que los evangelios estaban contruidos sobre una base histórica y real, anterior a su construcción teológica. Claro, el materialismo monista de Kautsky no daba para más.

— **Es obvio, Eliseo, todo esto es muy actual.**

— Efectivamente. Dese cuenta que nos encontramos ante argumentos que se siguen utilizando en la actualidad, y que aluden y se incluyen dentro de ese dudoso criterio metodológico que denominan por ahí “criterio de dificultad”. Y lo que no saben muchos de los profesores y alumnos de las universidades pontificias que esgrimen a diario este tipo de argumentos es que presentan un indudable argumentario de origen marxista. En fin... Kautsky pudo engañarse a sí mismo, y engañar a varias generaciones durante más de un siglo con este tipo de errados razonamientos; pero no puede engañarnos a quienes practicamos un materialismo más complejo y hemos descubierto y somos plenamente conscientes del origen gnóstico, samaritano-galileo, de la figura espiritual de Josué-Jesús.

— **Entonces, si hablamos de la historicidad de Jesús, nos estamos refiriendo a una construcción ideológica contemporánea derivada de la lectura literal de los evangelios y de esa ideología y ese folclore medieval que interpretaron al Salvador de los cristianos como un hombre mortal. ¿No es así?**

— Sí, porque no hay otros asideros... Todo lo demás, toda esa patraña de “las fuentes” no es otra cosa que un avieso juego de manos de tramposos tahúres, o un truco de fraudulenta magia con el que las estructuras de poder se engañan a sí mismas y engañan a los ignorantes sacando del sombrero el conejo y el bastón. Por lo demás, queda bastante claro en mi libro que lo que se conoce como la “tradición apostólica” fue una fábula orquestada dentro de la taimada literatura de “*Hechos de los apóstoles*”. Sí, efectivamente, la idea del “Jesús histórico” es una construcción ideológica —de unos tiempos historicistas, como los del diecinueve— que no tiene ningún recorrido, y cuyo único objetivo es el de dar satisfacción a las telarañas mentales de un tribalismo social, cultural y académico que no ve nada fuera del ámbito de sus propias supersticiones y prejuicios. Más allá de un posible *Chrestós* netamente griego; de un Josué-Jesús de los primitivos textos gnósticos samaritanos, de inspiración órfico-platónica, y del Ungido celestial helenístico de la literatura apocalíptica hebrea, en los textos de los orígenes cristianos no hay absolutamente nada que nos permita hablar de un “Jesús histórico”.

— **¿Hablamos, en consecuencia, de que la figura de Jesús fue un invento literario propiciado por varios y diferentes factores?**

—No... No... Celia. No se confunda usted ni confunda a sus lectores, por favor... El que yo hable del “Jesús histórico” como un invento del siglo diecinueve no nos autoriza a trasladar esta idea, simple y elemental, a la figura del Salvador cristiano. No... No... Nada de eso... Es todo mucho más complejo, y para entenderlo se requiere formación, más allá de la simpleza que manifiestan todos esos estudiosos que se sienten amenazados por ideas como las mías; y para quienes Jesús “no pudo ser un personaje inventado porque...” Este es el estribillo... Evidentemente, no fue un invento ni fue un personaje literario inventado, está muy claro; y el hecho de que no fuese un hombre no quiere decir que no fuese una entidad enteramente real y verdadera, culturalmente hablando. Jesús, en el Evangelio de Tomás, fue el hijo de un Padre cósmico e inmanente. En algunos de los manuscritos antiguos del Evangelio de Juan, y dentro de sus doce primeros capítulos, Jesús aparecía como el mismo Dios. Y en el Evangelio de Marción Jesús era, ni más ni menos, que la radical manifestación de Dios en la tierra. Es decir, utilizando el lenguaje de la antropología, el Josué-Jesús de los primitivos textos cristianos fue una institución cultural y religiosa surgida de contextos culturales y religiosos anteriores: he-lenísticos; más concretamente, griegos, persas y mesopotámicos.

— **¿...?**

—Es más, fíjese con qué fuerza y radicalidad me revuelvo contra ese lenguaje soez que habla la figura primitiva de Jesús como un invento literario, que incluso le otorgo el título de institución cultural y religiosa a la idea tardía de ese Jesús-hombre derivada de la teología eclesiástica, de la ideología y del folclore de los que hablamos. En síntesis, y con similares criterios a los del Josué-Jesús samaritano, la idea del Jesús-hombre brotó espontánea y “naturalmente” de la judaización, la historización y la carnalización tardía del mito de Dioniso. Y, por supuesto, conformó también una institución cultural, en el sentido antropológico, que ha prevalecido durante dieciocho siglos. Así entiende la antropología cultural la mayoría de los nuevos fenómenos —e instituciones— que aparecen dentro de la acción cultural humana en la línea del tiempo. Los argumentos que hablan del “inventor” literario de Jesús son los razonamientos de esa gente que, como suelo decir, me provoca tanta compasión como misericordia; cuando no vergüenza ajena.

— **Su teoría del cristianismo, en consecuencia, es la de un cristianismo sin Jesús-hombre, pero con un Jesús místico, espiritual y divino.**

—En efecto, yo estoy contribuyendo a una teoría del cristianismo en la que el Jesús hombre no aparece por ninguna parte; y no porque yo lo diga, sino por-

que lo dicen los propios textos. Y de ahí la segunda parte del título de mi libro: “*El Mito Cristiano, Según los Textos*”. Lo que yo encuentro en esos documentos primitivos es esa institución divina, cultural y religiosa, de la que estamos hablando. Luego, a finales del siglo segundo, nos topamos con el Jesús-Cristo “dios y hombre verdadero” de la teología de Ireneo. Y, paralelamente al tiempo de Ireneo, nos encontramos con esas construcciones judaizantes de carácter adopcionista. Por lo que mi rechazo del “Jesús histórico”, inexistente tanto en los textos cristianos como en la historiografía romana, es radical y decidido.

— ¿Y por qué la teología de Ireneo de Lyon dijo de Cristo que era “Dios y hombre verdadero”? ¿Hay alguna explicación para ello? Antes lo ha insinuado, pero no he llegado a entenderlo bien.

— Por supuesto... Como le he dicho antes, la respuesta se encuentra en la tercera parte de mi libro; y que yo denomino “la polémica construcción del cristianismo eclesiástico”. La Iglesia de Ireneo, de Eleuterio y de otros obispos, judaizó, carnalizó e historizó el mito griego de la encarnación divina en el alma humana, porque, a partir de Justino, que entendió algunas cosas, en Roma nadie entendió absolutamente nada; ni comprendió tampoco el alegorismo helenístico y griego de los primeros textos cristianos. De tal manera que el mito de la encarnación divina en el alma humana, cuyo camino a la autorrevelación se anunciaba en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos —“conócete a ti mismo”— fue interpretado por el episcopado eclesiástico en el pedestre sentido de lo que yo llamo “carnalización del mito”. Es decir, no es que el hombre fuese divino por contener dentro de sí un fragmento de la luz divina del Dioniso órfico, que era la enseñanza última y concluyente del mito; es que, para los obispos, el hijo de Dios, exterior a la conciencia humana, había descendido a la tierra y se había hecho hombre real y verdadero; había nacido en Belén, según Lucas y Mateo, etc., etc. O para entenderlo con mayor claridad... Si el Logos Josué-Jesús del primitivo texto del evangelio de Juan, “se había hecho carne” en el sentido de la alegoría helenística, y habitaba en el corazón, en la conciencia o en el alma de los hombres, el Logos del último estrato redaccional del Evangelio de Juan “se hacía carne verdadera y habitaba entre nosotros” como un hombre más. Esto es lo que yo llamo “la carnalización e historización eclesiástica” de las enseñanzas espirituales del mito órfico de Dioniso.

— Creo que ha quedado muy bien explicado este aspecto. Tan solo añadir que usted, en su libro, otorga también a la fórmula “Dios y hombre verdadero” un significado político, sociológico y de estrategia de poder. Es lo que ha insinuado antes y no ha terminado de explicar.

—Cierto... Esta es otra vertiente, que no hay que olvidar para entender correctamente cómo fue creada la teología católica, sobre las bases de la teología del gnosticismo cristiano. Las bases de la teología de Ireneo, como descubrió hace ya unas décadas el jesuita Antonio Orbe, fue una construcción ideológica de base eminentemente gnóstica; a todo lo cual hay que añadir, desde mi punto de vista, el componente social, institucional, político y de poder, básico en la definición de los conceptos fundamentales. Me refiero al hecho de haber creado la fórmula teológica del “Dios y hombre verdadero” como una estrategia integradora y de poder, diseñada a base de tiralíneas y compás, contra los docetistas de uno de los extremos y contra los adopcionistas del otro extremo ideológico. Esto es algo que queda meridianamente claro en el “*Adversus haereses*” de Ireneo de Lyon. Una obra de estudio obligado en este campo y que nadie lee.

LAS CARTAS PAULINAS, BAJO LA PERSPECTIVA IDEOLÓGICA DE MARCIÓN.

— **¿Cómo afronta el papel de las cartas paulinas en este libro?**

— Yo analizo estas cartas a través de un arriesgado ejercicio de equilibrista, situándome en la perspectiva del heresiarca Marción. Evidentemente, esta posición implica muchos riesgos; pero es algo que no he visto que nadie hubiera hecho jamás, y me animé a emprender esta tarea. Digamos que llegué a la conclusión de que, para hacer refritos de otros refritos anteriores, están no solo los estudiantes de doctorado, sino también muchos de esos profesores que exudan literatura mostrenca para trepar a codazos en el escalafón.

— **Pero, según me consta, estos textos son de una enorme complejidad.**

— Son de una complejidad tan extraordinaria, como usted bien dice, que yo he llegado al convencimiento de que nadie sabe absolutamente nada sobre la realidad mística de estos escritos. ¿Lo de estas cartas fue un cristianismo con “e”, puesto que, desde el punto de vista de la ritualidad, en ellas hay bautismo, pero solo muy de pasada aparecía la unción divina? ¿Fue un cristianismo con “i” que atribuyó la eficacia del rito de la unción, en cuanto revelación gnóstica basada en la propia experiencia de la muerte-resurrección, a su bautismo místico y espiritual? ¿O fue un cristianismo con “i” construido sobre los estratos más profundos de un cristianismo con “e” que hizo del rito del bautismo la exclusividad ritual de su misticismo? A mí me resulta sugestivo pensar que esta última alternativa pudo ofrecer una respuesta verosímil a estas complicadas cuestiones, que yo asocio a la ritualidad de los primitivos cristianismos. Pero he de reconocer que carezco de elementos de juicio para responder a

estas preguntas. No en vano, decía Loisy que las cartas paulinas presentaron un misterio interno envuelto en el misterio exterior de sus propios orígenes. Por lo que todo esto hay que contemplarlo con mucha cautela y moderación. Dese cuenta de que el Evangelio de Felipe, que no fue jamás manipulado por la Iglesia, habló con mucha claridad, y reitero por enésima vez, de un doble ritual “cristiano”: el del bautismo, por el que los iniciados recibían el espíritu divino y el título de “hijo de dios”, como ocurría con el Jesús de Marcos del río Jordán, y el del crisma, el de la unción, a través del cual los elegidos recibían la completa revelación de la divinidad por medio de la experiencia mística de su propia muerte y resurrección. Es decir, la experiencia de la muerte-resurrección como punto final de un proceso místico en el que se producía el despertar de la conciencia, y que en Marcos venía representado por la experiencia subjetiva del relato de la pasión que mostraba el texto.

—Pero hablamos de las cartas paulinas.

—Sí... Según Felipe, fue por esta experiencia mística de orden superior, asociada al crisma, por lo que los antiguos cristianos bautizados se convertían en cristianos poseedores de la plena revelación: el conocimiento de Dios. Y lo cierto fue que, frente a esta indiscutible claridad de Felipe, en las cartas paulinas lo que encontramos son textos completamente manoseados y manipulados. En ellas, el autor atribuía la eficacia de la revelación al bautismo; y, aunque no aparecía en sus cartas el rito de la unción como práctica comunitaria, habló en una ocasión de la unción de los elegidos por Dios en relación al espíritu — “2. Corintios” 1.21,22. Es decir, parece ser que las cartas paulinas establecían algún tipo de identidad entre el ritual del bautismo y el de la unción mística procedente de Dios, reduciendo la duplicidad ritual del gnosticismo posterior en favor de la exclusividad del bautismo.

—Está reincidiendo usted, Eliseo, en el complejo asunto del *Chrestós*, que ya hemos abordado anteriormente. Por lo que, si le parece, vamos a centrarnos en ese asunto de la complejidad de las cartas paulinas.

—Cierto, me he ido un poco por las ramas de la ritualidad y he recuperado un tema que no entraba en este apartado. Hablábamos de la complejidad ideológica y doctrinal de estas cartas... Bien, fue precisamente esta complejidad lo que me animó a romper el nudo gordiano de la hermenéutica tradicional, dominada por las estructuras y los tentáculos de poder de las diferentes iglesias, que inundan todavía los ámbitos estatales y académicos, para hacer un planteamiento novedoso y situarme en el pellejo del obispo herético Marción. Evidentemente, el problema clave de mi enfoque era el hecho de que no tenemos las obras de este prominente personaje del siglo segundo. Todas sus obras, “*Evangelion*”, “*Apostolicon*” y “*Antítesis*”, fueron destruidas por la Iglesia

de los siglos tercero, cuarto, quinto y posteriores. Pero lo cierto, y sorpréndase usted, es que estos textos del obispo hereje Marción conformaron el primer canon escriturario del cristianismo católico, que sirvió de inspiración a la creación posterior del Nuevo Testamento, a finales del siglo segundo. Bueno... Hablaba de que no tenemos los textos de Marción, y lo más lamentable de todo esto es que hay que recurrir a los padres eclesiásticos para saber algo de su obra: a Tertuliano, a Ireneo y a Hipólito, fundamentalmente.

— ¿Y por qué dice usted en su libro que confluyen en las cartas paulinas dos ideologías excluyentes? Esto es algo que me interesa mucho, ya que nunca antes había oído hablar de este punto de vista.

— Se trata de una evidencia que está en los textos y que asalta al lector a primera vista, desde la más superficial de las lecturas. Sin embargo, casi nadie se toma la molestia de estudiar esa enorme brecha que separa la soteriología de la gnosis primitiva y la soteriología de los fragmentos apocalípticos de estas cartas. Por eso, le hablaba antes de “la ideología ambivalente”, de carácter excluyente, contenida en estas cartas; que a nadie parece sorprenderle, salvo al bueno de Loisy, que se llevaba las manos a la cabeza, y a mí mismo, como manifiesto en el libro. La primitiva gnosis y la primitiva apocalíptica cristiana nacieron y circularon por separado, con soteriologías contrapuestas y excluyentes, y, sin embargo, mire usted por dónde, aparecieron amalgamadas y fundidas en las cartas paulinas y en los evangelios.

— ¿Por qué resultan excluyentes para usted?

— La soteriología de la gnosis, de marcado carácter órfico y platónico, miraba, siempre según los textos, al pasado, al origen y al principio de los tiempos. Hacia el *Eidos* platónico, para que me entienda... Hacia allí donde asomaba la intemporal figura del Hombre Primordial, el *Protoanthropos*; hacia aquel pasado intemporal y remoto donde se encontraba el reino de la luz del Padre... Se fundaba, por decirlo de alguna manera, en el rechazo y la negación de la cosmogonía; en el rechazo y la negación de la materia. Sin embargo, la soteriología apocalíptica, de raíz zoroastriana, miraba hacia la batalla escatológica y hacia el fin de los tiempos. Miraba hacia ese futuro cósmico donde asomaban las figuras celestiales del Hijo del Hombre y del Último Adán. Se trataba, por decirlo también de alguna manera, de una cosmogonía del futuro que no anunciaba la radical negación del mundo y de la materia, sino su transformación o transfiguración en un nuevo mundo de orden superior. Fíjese si hay ambivalencias y contradicciones en las cartas paulinas que, como explico en el libro, la Iglesia se vio obligada a escribir la “*Epístola a los Hebreos*” en las primeras décadas del siglo tercero. Todo ello con el fin de solventar esas ambivalencias y ofrecer una doctrina “paulina” firme e indudable. De tal manera que esta

carta fue un texto apócrifo que atribuyeron a Pablo, pero sumamente importante, desde mi punto de vista, que yo considero la joya doctrinal de la primitiva Iglesia. Un texto que recomiendo.

— **¿Cómo interpreta la coexistencia de estas dos ideologías?**

— Resulta, como digo, que ambas concepciones ideológicas se encuentran, ilógica y absurdamente fundidas en estas cartas. Mi interpretación termina cuando afirmo que se trata de dos concepciones excluyentes de la salvación. De eso no tengo ninguna duda... Las dudas se me presentan cuando pienso en el contexto en el que fueron escritas y los motivos que llevaron a convertir unas pequeñas cartas, de carácter local, en cartas más largas de carácter doctrinal y universal. Tal es así que cuando pienso en todas esas fusiones y trasfusiones que se hicieron en ellas, incluida la fusión del Josué-Jesús de la gnosis con el Ungido divino de la literatura apocalíptica, llego a la peor de las conclusiones. Terminó preguntándome si estas cartas nos hablan de espiritualismo místico o nos están hablando en realidad de un programa integrador de carácter político, social y cultural. No sé qué le parece a usted.

— **¿Podría explicitar este asunto con más detalle?**

— El caso es que me da la impresión de que cuando la Iglesia, muy a finales del siglo segundo, utilizó estas cartas paulinas para su programa social, institucional y político, de carácter integrador de los demás cristianismos del siglo segundo, estos textos, que arrebataron los obispos a los gnósticos y a Marción, habían atravesado ya otras experiencias integradoras similares décadas antes. De tal manera que he llegado a la conclusión de que estas cartas o bien fueron agregados de microtextos, infinitamente más pequeños de lo que habitualmente se reconoce, o formaron parte de un programa de integración cultural sobre la base de ciertos rasgos de la espiritualidad helenística. Es decir, o fueron resultado de un rompecabezas textual, lo que no me parece muy probable, pues carece de lógica, o el espíritu fundamental que motivó la fusión de sus heterogéneas combinaciones fue el de un programa de integración social y cultural anterior a la Iglesia, y formado por griegos y hebreos altamente helenizados. Y observe que hablo de hebreos y no de judíos.

— **Claro... Según dice en su libro, las cartas paulinas fueron quienes fusionaron dos figuras enormemente dispares, como la del Josué-Jesús de la primitiva gnosis samaritana y la del Ungido del Señor de los espíritus de la literatura apocalíptica intertestamentaria.**

— En efecto, estas dos figuras de diferentes orígenes y significados, Cristo y Jesús, vienen a ser como el banderín de enganche de cada una las dos corrientes integradas en la semántica de los textos; me da igual que hablemos de siete cartas auténticas o de las diez de Marción, el resto al margen. Dese cuenta que

la integración de dos figuras independientes y ajenas la una a la otra, como fueron el Josué-Jesús de la gnosis y el *Christós* de la apocalíptica —el Cristo Jesús—, no respondió a un capricho... Fue realmente la manifestación visible de la fusión de dos ideologías diferentes, representadas, por una parte, por la figura escatológica del Último Adán, pues Pablo no habló del Hijo del Hombre, y, por otra parte, por la figura no manifestada, pero latente, del *Protoanthropos* u Hombre Primordial de la gnosis protocristiana. Luego, y más allá de los contenidos estrictamente doctrinales, podemos añadir incluso, en el plano moral, esa ideología integradora del estoicismo que no hacía diferencias entre lo griego, lo hebreo y lo romano; que no hacía diferencias entre el hombre y la mujer; entre el amo y el esclavo... Es decir, hablamos de un proyecto netamente helenístico, integrador, universalista y completamente ajeno a los diferentes judaísmos de la época.

—¿Y qué es lo que descubre en las cartas paulinas alguien que las lee desde el “pellejo”, como usted dice, y desde el punto de vista del obispo hereje Marción?

—Hay revelaciones sorprendentes, no cabe duda... Y la primera y más evidente de todas ellas es el incontable número de interpolaciones que aparecen por todos lados. Yo en el libro hago una exhaustiva clasificación, que no tiene sentido traer a una entrevista. Pero sí le aseguro que todas estas interpolaciones eclesiásticas de los textos paulinos, que aparecen por todos lados, vienen referidas a tres aspectos fundamentales de la institucionalización doctrinal de la Iglesia. Los dos primeros aspectos aluden a la carnalización y a la judaización del mito cristiano primitivo; y el tercero de esos aspectos se refiere a la inclusión de la figura “herética” de Pablo dentro de esa fábula que se ha dado en llamar “tradición apostólica”. Fue tan sistemática la labor de depuración y reconstrucción de las cartas marcionitas de Pablo, que yo he hallado en el “*Adversus haereses*” de Ireneo lo que considero una agenda de trabajo, previa a estas interpolaciones. Es decir, he encontrado grupos de interpolaciones presentadas en orden sucesivo en las cartas, dentro de sucesivas páginas de la obra de Ireneo; casualmente, dirigida esta agenda de trabajo a erradicar todo aquello que formaba parte de la doctrina de Marción.

—Es sorprendente, lo que me cuenta...

—No tanto si coge usted esta importantísima obra de Ireneo que nadie lee en la actualidad y abre las páginas relativas, por ejemplo, a «El Verbo de Dios se hizo hombre». Libro III. 3.1 y 3.2. Encontrará usted un cuadro interpolaciones sistemáticas de estas cartas, cuyo carácter fraudulento viene avalado ya no porque contradigan el contenido protognóstico de los textos anteriores de esas mismas cartas, sino por el hecho evidente de que todo este conjunto de citas

carnalistas “de Pablo” aparecen juntas (y en orden sucesivo) dentro de la obra de Ireneo. Aparecen presentadas a modo de reproducción de apuntes dentro de lo que yo califico como una agenda previa de trabajo. Y no nos engañemos, como digo en mi libro... ¡Nadie mejor que Ireneo para conocer los entresijos de la trastienda donde fue elaborado el bricolaje textual del Nuevo Testamento!

—¿Y por qué habla a veces de la figura “herética” de Pablo?

—Mire, Celia, parece ser, según asegura la tradición, que las cartas paulinas —diez de ellas— fueron llevadas todas juntas a Roma por Marción del Ponto entre los años 135-140. Antes de esa fecha, nadie habló ni citó a Pablo; y, a partir de esa fecha, se convirtió en un valor activo del gnosticismo cristiano y de los cristianos marcionitas. En los textos católicos de la Iglesia, salvo interpolaciones posteriores, nadie habló de él hasta que, muerto Marción, en 160, Ireneo de Lyon lo integró en la doctrina católica. Y tenga en cuenta que las primeras exégesis católicas de sus cartas no se hicieron hasta el siglo tercero, concretamente a través de la pluma de Orígenes. La falsificación de la figura de Pablo y de sus cartas por la Iglesia, a través de las interpolaciones sistemáticas y de “*Hechos de los apóstoles*”, fue descomunal e inmisericorde. La prueba de que no miento es que ahí tiene esa cita de Tertuliano, quien, en su obra “*Adversus Marcionem*”, a principios del siglo tercero, llamaba a Pablo “el apóstol de los herejes”.

—¿Cuáles son las interpolaciones más llamativas de estas cartas, según su punto vista?

—Todas revisten un interés extraordinario. Pero, por encima de ese interés, yo destacaría esos pasajes que se refieren al tema central de la soteriología de la doctrina del cristianismo apostólico y romano. Me refiero al asunto de la muerte expiatoria de Jesucristo por la redención de los pecados de “*1 Corintios*” —15.3— y de “*Romanos*” —3.25—, que hoy está plenamente admitido se trató de dos interpolaciones eclesiásticas. Es decir, no es que la declaración de “*1 Corintios*” y de “*Romanos*” chocase frontalmente con la soteriología de la redención de Marción, que por supuesto chocaba; es que la interpolación de “*1 Corintios 15.3*” se conoce desde hace décadas. Y en lo que respecta a “*Romanos 3.25*” están apareciendo ya estudios académicos basados en las reconstrucciones de los textos de Marción que señalan este pasaje como una flagrante interpolación o intromisión de la Iglesia. Es el caso de los interesantes trabajos de Melissa E. Cutler, que ha estudiado a fondo la manera en que Tertuliano citó los versículos anteriores y posteriores de este pasaje. En definitiva, no hubo muerte expiatoria por el perdón de los pecados ni en Pablo ni en el cristianismo primitivo. Todo esto fue una construcción muy tardía del cristianismo judaizado y carnalizado de la Iglesia. De manera muy diferente

a lo que terminó ocurriendo en el cristianismo eclesiástico, en las cartas paulinas la muerte del salvador no tuvo ninguna importancia, más allá de ser un mero referente o condición de posibilidad de lo verdaderamente importante: la experiencia mística de la resurrección.

— **En su libro insiste mucho también en las interpolaciones eclesiásticas de carácter carnalista en estas cartas.**

— Por cierto, muy importantes en “*El Mito Cristiano*”... No es casual que, dentro del Nuevo Testamento, el bloque de los evangelios se abriese con aquello que se decía en Mateo: “Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham...” Y que, tras la fabulosa genealogía davídica, se añadiese: “El nacimiento de Jesucristo fue así: Su madre María estaba desposada con José...” Pues bien, lo mismo ocurría con la apertura del bloque de las cartas paulinas, con aquella glosa de “*Romanos*” que afirmaba: “Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol; apartado para el evangelio de Dios, [...] acerca de su Hijo — quien, según la carne, era de la descendencia de David”. Todo aquello relativo a la carne, todo aquello relativo a que Cristo era “hijo de mujer” son interpolaciones que han sido demostradas de manera rigurosa y científica en las últimas décadas, y que, por lógica, no tuvieron cabida en las cartas paulinas manejadas con anterioridad por Marción.

— **¿Algunas otras interpolaciones tan significativas como estas?**

— Tan significativas como estas, no sé... Puede que, incluso, más significativas aún... Pues le puedo asegurar que, según detectó hace ya décadas la escuela holandesa, los obispos utilizaron la epístola más apreciada por Marción, “*Gálatas*”, para introducir a saco dos párrafos nefastos, a propósito de un falso fundamento de la falsa “tradicón apostólica”, que todavía mantiene ocupados a muchísimos profesores de nuestro tiempo. Obviamente, estoy hablando de aquellas dos placenteras excursiones que, según el texto eclesiástico de “*Gálatas*”, realizó Pablo de Tarso a Jerusalén.

EL ALEGORISMO EVANGÉLICO, ANTERIOR A SU TRANSFORMACIÓN ECLESIASTICA.

— **Está claro que, para usted, los evangelios no fueron una crónica de sociedad ni un relato histórico. ¿O me equivoco?**

— No, tiene usted toda la razón; no fueron nada de eso. En el “*El Mito*” he hecho un planteamiento diferente del problema; pero hablé de ello, en el sentido que me sugiere, en “*Sacrificio y Drama del Rey Sagrado*”. Lo que está claro es que los evangelios no hablaron jamás de un hombre, ni hicieron tam-

poco crónica de la historia herodiana. Desde un relativo marco histórico, los evangelios acabados de la Iglesia pretendieron describir y contribuir a la narrativa de su oxímoron, el “Dios y hombre verdadero”; y ello muy a duras penas, de forma caótica y desorganizada, y sin entender los significados espirituales antiguos que latían bajo las palabras. Porque la realidad fue que los obispos, que, como ya he dicho varias veces, no entendieron jamás la alegoría griega del mito de Dioniso, convirtieron el primitivo sentido de la encarnación de los antiguos textos evangélicos en la imposible crónica carnalista de un dios verdadero que se había hombre verdadero. Hay que partir de la base de que los evangelios no fueron escritos por la Iglesia; fueron adaptados, reescritos, corregidos y transformados... Los evangelios fueron textos de carácter místico e iniciático muy anteriores a la Iglesia, en la línea del alegorismo helenístico y procedentes, en origen, de sectas gnósticas samaritanas, de sectas de hebreos muy helenizados y de sectas místicas sirias y alejandrinas.

— **¿Qué había entonces en las capas más profundas de los evangelios canónicos de la Iglesia? ¿Cuáles eran sus antiguos materiales?**

— A esta pregunta voy ofrecerle una respuesta genérica, como hice en mi libro de 2021, para luego presentarle mi punto de vista sobre cada uno de los textos evangélicos particulares. Bajo aquellos incomprensibles textos que, de manera literalista, pretendieron acercar el cristianismo apostólico a una visión imposible del hijo de Dios de la Iglesia — que pretendieron explicar a los católicos el paso por la tierra del hijo de Dios —, lo que encontramos, en el primer subsuelo, es la literatura midrásica, de carácter místico, espiritual y alegórico, de un judaísmo muy helenizado.

Y para mí, el paradigma de este primer sustrato midrásico, por debajo del texto eclesiástico, lo representa, en este sentido, el Evangelio de Mateo, derivado muy probablemente de un primitivo texto samaritano, como atestigua la presencia de Josué-Jesús y su permanente identificación con Moisés, además de otros rasgos importantes.

El caso de Marcos, aunque menos evidente, por su simplicidad, me atrevería a colocarlo dentro de este mismo esquema, que nos remite también a sectas judías helenizadas, inspiradas en motivos soteriológicos griegos y samaritanos... Aunque precisamente, por su simplicidad, Marcos evidencia a las claras y sin confusión alguna la naturaleza del propio texto: el hecho de ser, antes que nada y por encima de cualquier otra cosa, un discurso de iniciación protognóstica; el texto, para entendernos, de una paideia sumamente espiritualizada y guiada por el subjetivismo místico.

— **¿Y la base de partida?**

— Apuntando a esta primigenia fuente hebrea, que no judía, llegamos al sub-

suelo más profundo; que viene representado, desde mi punto de vista y de una manera evidente, por el primitivo texto samaritano-galileo de Juan, guía de referencia de todo el género evangélico posterior; y sobre el que se superpusieron varios estratos redaccionales antes de llegar a convertirse en el contradictorio y ambivalente evangélico que conocemos. El Evangelio de Lucas, que responde a una gran mentira de la Iglesia, es mucho más difícil de encuadrar en esta perspectiva que planteo, aunque ciertamente tiene a Josué-Jesús como héroe salvador y las supervivencias de la mística primitiva, marcionita o no, son evidentes.

—Me produce una gran sorpresa el papel que adjudica a la gnosis samaritana en la construcción primitiva de los evangelios, y que califique a Lucas como una gran mentira de la Iglesia.

—Mire, sobre la cuestión samaritana de los estratos más profundos de los evangelios, he de decirle que he pasado varios años estudiando el texto de Juan, y esta es la conclusión a la que he llegado; primero, con las raíces del cuarto evangelio, y luego, muy posiblemente, y por derivación, con las raíces textuales de Marcos y de Mateo. El desarrollo de mi tesis joánica lo expongo en este libro —“*El Mito*”— al que dedico un capítulo entero, y donde señalo que el primitivo texto de Juan fue un poco posterior al Evangelio de Tomás, ambos de mediados del siglo primero y anteriores al “*Evangelion*” de Marción. Encuentro en Juan una narrativa que evolucionó a partir de un texto samaritano primitivo, que presentaba una obra cerrada que concluía en el capítulo doce, con la entrada triunfal de Josué-Jesús en Jerusalén, y donde no hubo muerte ni resurrección. De tal manera que el desarrollo ideológico posterior, el esquema, para ser más precisos, que presenta este texto puede aplicarse formalmente a Marcos y a Mateo. Con lo cual no quiero decir que estos dos últimos textos de Marcos y de Mateo surgiesen de textos samaritanos... Lo que quiero decir es que el indiscutible esquema textual que yo encuentro en Juan a través de sus varios estratos de redacción —base exegética samaritana, transformación de esa base en un midrás judío, y, finalmente, reconstrucción y lectura literal del midrás por parte de la Iglesia—, nos permite pensar que tanto Marcos como Mateo pudieron ser o bien textos originariamente samaritanos, o bien textos midrásicos del judaísmo helenizado inspirados en la tradición de la gnosis samaritana.

—¿Y qué ocurre con Lucas, frente al que usted manifiesta tan pésima opinión?

—No, no crea que lo desprecio... Representa una cuestión sumamente atractiva dentro de una investigación comprometida. Yo no soy cristiano ni creyente, ni tengo preferencias sobre unos u otros evangelios. Es más, he de

decirle que en este libro — “*El Mito*” — dedico a Marción-Lucas un capítulo entero y la mitad de otro. Y si hablo de la “gran mentira” de la Iglesia es porque eso es lo que ocurrió en realidad con este texto. Hoy está perfectamente constatado por autores de la talla de Vinzent, Klinghardt y BeDuhn que Lucas fue una reconstrucción eclesiástica muy tardía del “*Evangelion*”, o Evangelio del Señor, de Marción. Y una prueba concluyente de ello es que nadie habló del Evangelio de Lucas hasta el “*Diatessaron*” de Taciano, sobre el año 170, y hasta la obra de Ireneo, sobre 180. Ciertamente, yo no hago una valoración moral de esa transformación y readaptación del primitivo texto; un caso más dentro de la polémica y trapacera hermenéutica de la Iglesia... Lo que critico es la hilarante y deliberada mentira que Ireneo y Tertuliano nos transmitieron en sus escritos, afirmando que Marción había creado su evangelio amputando fragmentos del Evangelio de Lucas, cuando en realidad ocurrió todo lo contrario. Lo que sucedió fue que, muerto Marción, en 160, se integraron las cartas paulinas en la doctrina judaizada del cristianismo de la Iglesia; se transformó el “*Evangelion*” en el Evangelio de Lucas, y se ofreció fundamento al cristianismo apostólico a través de la redacción de “*Hechos de los apóstoles*”. Todo ello muy a finales del siglo segundo.

— Volviendo a Mateo, he de decirle que parece ser un texto muy judío, por lo que afirman los expertos. Que se encontraría algo alejado de las raíces cristianas —hebreas y no judías— que usted propone.

— Por supuesto, yo no soy tan ingenuo como para pensar que los textos helenísticos se mantuvieron inmaculados en su mitología originaria hasta la llegada de la Iglesia. Eso sería realmente estúpido, simplista y reduccionista por mi parte... En un proceso dinámico y en permanente evolución, que es como yo interpreto los textos cristianos antiguos, las cosas fueron mucho más complejas. De tal manera que, antes de la llegada de la Iglesia, ciertas sectas judías helenizadas pudieron, como digo, o bien utilizar textos samaritanos o bien beber de los arquetipos del texto de Tomás y del primitivo texto samaritano de Juan. Incluso, pudieron interpretar en términos midrásicos, de acuerdo a las Escrituras judías, la figura de IC-ΙΣ, el Josué-Jesús gnóstico y radicalmente antijudío de esos dos evangelios tempranos. Hablo de un IC-ΙΣ, un Josué-Jesús gnóstico, que pudo ser perfectamente asimilado, en paralelo a las cartas paulinas, por la escatología apocalíptica del ungido celestial de los apócrifos intertestamentarios. Todo esto es lo que puede explicar las transformaciones del primitivo Evangelio de Mateo, aparentemente “muy judío”, como dicen por ahí; pero sospechosamente asociada su primera base textual, desde mi punto de vista, a un Moisés muy samaritano. Y evidenciada además esa sospecha por la presencia de la propia figura del agente salvador, el Josué-Jesús

nacido en el seno de la gnosis samaritana. De tal manera que hemos de aceptar el hecho de que la guía y la hoja de ruta del género evangélico la marcaron los dichos precristianos de Tomás y el primitivo texto de los doce primeros capítulos de Juan, a los que luego se añadió la narración de la experiencia mística de la muerte y la resurrección.

—¿En el evangelio de Marcos cabe suponer ese mismo desarrollo que propone en Mateo?

—Desde un punto de vista formal, sí; no hay duda... Lo que ocurre es que Marcos, si se me permite la expresión, representa un midrás mucho menos complejo y alambicado que el que presenta Mateo. Tan esquemática y sencilla resulta la narración de Marcos, y tan reducidos los elementos que lo vinculan a una tradición netamente judía, que su texto, su midrás, deja ver a las claras el trasfondo y las costuras de un misticismo místico muy arcaico. La radiografía que ofrece Marcos de ese misticismo arcaico es tan evidente que su hermenéutica se convierte, junto al Evangelio de Felipe, en una indudable escuela de cristianismo.

—¿Tan importante resulta para usted este texto? En su libro esto no queda tan claro.

—Mire, si nos referimos a Marcos, debemos hacernos una pregunta muy pertinente. ¿Hablamos de un evangelio antiguo, no el primero de ellos, por supuesto, o hablamos de un texto tardío escrito contra los gnósticos y los docetistas de mediados y finales del siglo segundo, como argumentan últimamente algunos autores? Yo me inclino de forma clara por la primera propuesta; entre otras cosas, porque la segunda nos remite a la ideología, al campo semántico y a las interpretaciones de la Iglesia, ajenas al contexto místico que nos ocupa ahora mismo. Por eso, he de reconocer que Marcos fue un texto antiguo frente a la segunda suposición; pero no tanto como los textos de Tomás, los doce primeros capítulos de Juan y el evangelio de Marción. Todos ellos fueron escritos de mediados y finales del siglo primero; y Marcos fue muy probablemente escrito a principios del siglo segundo. Y ello por una razón fundamental... Porque este texto, el menos manoseado e intervenido por la Iglesia, presentaba el esquema de una gnosis bastante evolucionada e imbuida de misteriosofía, que no era la gnosis del siglo primero, sino la gnosis descrita en el cristianismo del Evangelio de Felipe. Pues, si hacemos caso a la doble ritualidad cristiana expuesta con claridad en el texto de Felipe —bautismo, como rito de iniciación, y unción, como ritual de la suprema revelación—, el Evangelio de Marcos parecía estar describiendo una guía de iniciación mística. Parecía estar describiendo la trayectoria de alguien que se iniciaba en el rito del bautismo en el Jordán, a través del cual recibía el es-

píritu de Dios y el título de “hijo de Dios”; y concluía finalmente con la transformación del iniciado en elegido, a través de la suprema experiencia mística de la muerte y la resurrección interior, descrita en la narrativa de la Pasión. Un guía de iniciación que había que leer alegóricamente y no de otra manera. —**Pero esto excluiría la figura de Jesucristo, Eliseo. Aquí no hay Jesús, aquí no hay Cristo, sino meros referentes pedagógicos de un proceso de iniciación interior.**

—Claro, eso es... Ahí ha dado usted en la diana, Celia [aplausos]. Es que, como ya hemos visto antes, la unción, era en la mística cristiana primitiva la manifestación de un fenómeno de la conciencia, y el ungido, el cristo, era el propio iniciado; o, si lo prefiere, el cristo era la suprema propiedad de la conciencia tras haber logrado el elegido la autorrevelación. El cristo era un fenómeno interior al hombre y no una figura exterior. Con este comentario acaba de descubrir el Mediterráneo que ignoran muchos profesores universitarios... De tal manera que, bajo el midrás de Marcos, lo que palpitaba era el ritual de la alegoría mística de la iniciación cristiana, de origen helenístico: bautismo espiritual del iniciado, convertido en hijo de Dios, y experiencia mística de la propia muerte-resurrección del elegido. Tenga en cuenta, y reitero, que, en el cristianismo anterior a la llegada de Iglesia, Cristo no tenía existencia fuera de uno mismo; porque no había un Jesús o un Cristo exterior al iniciado o al elegido, más allá de su propio camino de la autorrevelación y el autoconocimiento de Dios. Y lo gracioso y sorprendente de todo esto es que, quien se lo cuenta no es ni un iluminado ni un místico, sino alguien como yo, que no es cristiano, que no es siquiera creyente y que utiliza metodologías materialistas en sus trabajos de investigación.

—**Está muy claro, sí... La mística cristiana primitiva es el tema central de su libro.**

—Dese cuenta de que el IC de Tomás era una voz interior manifestada a través de la analogía del gemelo; que el ungido de las “*Odas de Salomón*” era un revelador interior, ubicado en la conciencia del elegido, que se manifestaba en el espejo; que el Josué-Jesús del primitivo texto de Juan era el Logos-solar, manifestado subjetivamente en la conciencia del individuo, que se hacía objetivamente visible en la perspectiva cósmica del sol, quien paseaba su reflejo dorado sobre las aguas del mar de Galilea. En esa misma línea, el Jesús de Marcos, que recibía el espíritu y el título de hijo de Dios en el bautismo del Jordán, ni era una figura espiritual exterior a la conciencia ni mucho menos era un hombre en busca del perdón, como dicen por ahí muchos desinformados. Era la representación de la chispa de luz interior —un fragmento de luz divina— dentro del comienzo de un itinerario ritual —el bautismo del propio

iniciado— que debía convertirle finalmente en elegido a través de la experiencia mística del rito de la unción, según Felipe; es decir, a través de la experiencia mística de su propia muerte y resurrección.

—Me deja usted muy sorprendida. Yo creo que todo esto no solo rompe con lo que nos ha enseñado la tradición. Es que rompe con las visiones académicas y hasta con las visiones críticas.

—Le repito que la prueba del valor de mis palabras es que yo no soy ni un místico ni un iluminado que necesite defender sus postulados. Como increyente, ateo e investigador que utiliza metodologías materialistas, me encuentro en las antípodas del misticismo. Pero las evidencias son las evidencias y hemos de reconocer la verdad... El oxímoron de la teología eclesiástica del “Dios y hombre verdadero”, venido del cielo, carnalizado en la tierra y exterior al mundo, generó una locura de la que no se ha repuesto la humanidad en mil ochocientos años. Bajo el midrás de Marcos, lo mismo que bajo el midrás de Mateo, subyace una guía de iniciación mística y espiritual; no hay ninguna duda. La diferencia es que en Marcos esas evidencias saltan a primera vista y son palmarias e incontestables.

—Me va a permitir una duda, si no le moleta... Yo no soy una experta en la materia, como sabe; pero entiendo que en Marcos hay mucho más material narrativo, hay más elementos narrativos, que creo desbordan el elemental esquema ritual que propone del bautismo y de la unción.

—Todo el desarrollo de Marcos, desde el bautismo en el Jordán y la recepción del espíritu, hasta la propia experiencia subjetiva de la muerte-resurrección, y si exceptuamos la intromisión de los pasajes apocalípticos, están escritos en clave de guía iniciática. No lo dude... Tras el bautismo, vienen los pasajes relativos a la purificación, a través de las pruebas y milagros. Después, a partir del capítulo octavo, viene la preparación para el rito que ha de llevar al iniciado a la experiencia de la unción o revelación; es decir, las predicciones sobre la muerte y el olvido del antiguo yo. A partir del capítulo undécimo se prepara la experiencia de la muerte, y en el capítulo dieciséis se presenta finalmente la experiencia de la resurrección interior, a través de la alegoría de la tumba vacía: la *metabolé* del iniciado convertido en elegido, el despertar a la conciencia superior de la autorrevelación.

—Entonces, según usted, los evangelios tampoco surgieron de la inspiración de las cartas paulinas.

—Mire, esta es una simplificación que he oído por ahí muchas veces... Pero, como toda simplificación, es algo a lo que no debemos prestarle demasiada atención. Las cartas paulinas formaron parte de un largo proceso de redacción, al igual que los evangelios, y puede que ambos procesos transitaran en para-

lelo, que se cruzaran incluso en algún momento, o vaya usted a saber... Ciertamente, abordaban preocupaciones espirituales e ideologías similares, pero fueron textos muy diferentes. Las cartas paulinas exponían una visión teología y ética; seguían un esquema epistolar grecorromano perfectamente adaptado; hablaban principalmente de Cristo —o del Cristo Jesús—, y no eran guías iniciáticas encubiertas en forma de relato. De manera muy diferente, el midrás evangélico hablaba principalmente de Jesús; y era un compendio narrativo-exegético, un comentario o relectura creativa de un texto bíblico que debía ser reinterpretado a conveniencia de esos nuevos textos o guías de iniciación.

—Más allá de los evangelios, y dado que su libro está basado en los textos, yo le pediría que me diera, si es posible, una relación de los mismos por orden cronológico.

—Mire, le voy a ser franco... Todo eso que se conoce como la tradición oral y el problema sinóptico a mí me parece un inútil ejercicio en el que pierden el tiempo muchos académicos de nuestro tiempo y se lo hacen perder a sus alumnos y a sus lectores. Para mí, el problema es mucho más profundo y muy anterior a los sinópticos, todos ellos del siglo segundo. Para mí, y dado que los manuscritos más antiguos de que disponemos son fragmentos de mediados y finales del siglo tercero y códices unciales de los siglos cuarto y quinto —Sinaítico, Vaticano y Alejandrino— se convierte en un imperativo incuestionable recurrir a la historia de las ideas dentro de ese segmento de tiempo que transcurre entre el año 50 del siglo primero y el 180 del siglo segundo. Pero tenga en cuenta que no se pueden adjudicar fechas concluyentes allí donde lo que encontramos es un proceso ideológico y textual en continuo dinamismo, pues los textos se reescribieron y transformaron en función de ese proceso evolutivo y en función de diferentes y muy variados intereses. Uno de los ejemplos más claros de lo que digo lo constituye el Evangelio de Lucas, como ya he señalado, que comenzó siendo, según Vinzent, BeDuhn y Klinghardt, el Evangelio de Marción, probablemente de finales del siglo primero, y no concluyó como Evangelio de Lucas, con su dedicatoria a Teófilo, hasta el año 180 del siglo segundo. Y el mismo fenómeno encontramos en el cajón de sastre del Evangelio de Juan, surgido a mediados del siglo primero y no concluido muy probablemente hasta la segunda mitad del siglo segundo.

—¿No hay fechas concluyentes, entonces, para la redacción y edición de los textos cristianos?

—No... Se lo repito... Todos estos textos no se escribieron de una vez y de un tirón... No se trata de que fueran escritos más tempranamente o más tardíamente, como siempre se apunta; porque el caso es que fueron resultado de procesos redacciones dilatados en el tiempo. Por otra parte, le acabo de hablar

de tres autores de prestigio en relación a la evolución del Evangelio de Marción y a su primacía en el tiempo; aunque yo no considero que este texto fuera el más antiguo del género evangélico. Yo discrepo de esos autores... En función de la historia de las ideas y de la crítica literaria de los textos, yo considero que, en líneas generales, el fragmento del himno segundo de “*Filipenses*” puede ser de la primera mitad del siglo primero, e incluso anterior a Tomás, no lo sabemos. Si bien, como primer texto cristiano, o precristiano, hemos de situar con toda certeza el Evangelio de Tomás, de mediados del siglo primero. E inmediatamente posterior, sobre los años 60-65, el primitivo texto samaritano de Juan, que contenía los doce primeros capítulos y ofrecía una obra cerrada en sí misma. Observe que Tomás y el primitivo Juan son textos rabiosamente antijudíos; y que ninguno de los tres textos citados contiene la ideología misteriosa de la muerte y la resurrección de la divinidad. Luego, en años posteriores, llegó el “*Evangelion*” o Evangelio de Marción, que bebió de las fuentes de Tomás y el primitivo Juan. Pero observe que hablamos siempre de momentos concatenados dentro de un proceso dinámico en continuo movimiento.

—Pero reconocerá conmigo que hay ideas muy arraigadas, tanto en la tradición de la Iglesia, como en la tradición académica o en las ciencias bíblicas, en torno a las fechas de composición de unos y otros textos.

—En todo esto yo creo que hay más ideología que ciencia, la verdad... Además, eso de las “ciencias bíblicas” es algo muy alejado de mis preocupaciones, que no entiendo muy bien y en lo que no vamos a entrar para no perder el tiempo y no herir susceptibilidades. Le he explicado cuáles son mis prioridades temporales: Tomás, Juan y Marción. La datación temprana de las cartas paulinas nunca la he entendido muy bien, si he de ser sincero; pues jamás se explican sus fundamentos. Tengo claro que estuvieron sometidas a un largo y tortuoso proceso temporal de agregados materiales de cartas más pequeñas, de carácter local, filtradas por ideologías muy diferentes hasta su redacción final, a finales del siglo segundo. Por lo demás, que Mateo copiase a Marcos es algo que no voy a discutir, y que dejó en manos de los filólogos y especialistas en lengua griega. Lo importante para mí es destacar que, desde un punto de vista ideológico, desde el punto de vista de la historia de las ideas, el “*Evangelion*” de Marción, Marcos y Mateo copiaron muchísimos fragmentos de Tomás y se inspiraron o surgieron en contextos muy próximos al primitivo texto de Juan. Finalmente, que el Evangelio de Lucas fuese una derivación eclesiástica del Evangelio de Marción, llevada a cabo a través de una elaborada literatura a la que se pudieron añadir fragmentos de Marcos y de Mateo, es algo probado en este siglo y que yo no voy a cuestionar.

—**Deduzco de todo ello que en su interpretación no cabe tampoco la tradición oral, previa a Marcos, ni la fuente Q.**

—Mire, Celia, seamos serios... Yo no vivo sojuzgado por la hipoteca de un “punto cero” del cristianismo, representado por un carpintero de Nazaret en funciones de profeta apocalíptico. Dentro del carácter procesual que propongo, podemos saber algunas cosas; podemos ir descubriendo otras, y probablemente en un futuro lleguemos a conocer el cuadro completo de relaciones, préstamos y dependencias textuales y doctrinales. Pero yo le aseguro que la “tradición oral” no es otra cosa que un invento, no digo siquiera una hipótesis, con el que apuntalar la congénita ruina de la tradición apostólica de la Iglesia. Y la “fuente Q” un lamentable derroche de tiempo y energía: un ejercicio inútil que no conduce a ninguna parte.

FUNDAMENTOS DE LA IGLESIA:

JUDAIZACIÓN, CARNALIZACIÓN E HISTORIZACIÓN

DEL MITO CRISTIANO PRIMITIVO.

—**Usted finaliza la segunda parte de “El Mito” con treinta páginas en las que habla de la “literatura apostólica” de la Iglesia, que sirve para introducir al lector en la tercera y última parte, relativa a las bases de la construcción del cristianismo apostólico y católico. ¿Le parece que abordemos ahora este asunto o lo dejamos para el final?**

—Me parece muy oportuno hacer alguna consideración aquí mismo, que podemos despachar en un par de comentarios. De hecho, esta literatura deja asomar rasgos muy heterogéneos de la construcción posterior de la Iglesia. Por lo que está bien que empecemos por aquí.

—**En qué sentido, explica esta literatura la evolución posterior de la Iglesia.**

—No... En realidad, estos textos no explican nada, o casi nada; lo que ocurre es que, si los leemos críticamente, y los releemos varias veces, llegamos a entender perfectamente cuándo y cómo surgió toda la fabulación eclesiástica, incluida la fabulación apostólica. Me explico... Estos textos eclesiásticos, mal llamados “apostólicos” son sumamente importantes para mí, no por aquello que dicen, que no dicen prácticamente nada, sino por todo lo que callan e ignoran. Mire, si situamos estos textos en los últimos años del siglo primero y la primera mitad de siglo segundo, llegamos a la ineludible conclusión de que no hubo cristianismo apostólico ni evangelios sinópticos ni cartas paulinas antes de la muerte de Marción, el año 160. Llegamos a la conclusión de que la doctrina de la Iglesia, incluidos todos sus referentes evangélicos y paulinos,

respondieron a una fabulosa construcción y tergiversación de ideas, llevadas a cabo con posterioridad a la muerte de Marción.

— **¿Podría ser un poco más preciso? ¿De qué hablan esos textos “apostólicos”?**

— Mire, partiendo de la base de que la literatura de los “padres apostólicos”, como se llama a este grupo de textos, es anterior al año 150, y es la única referencia reconocida por la Iglesia, más allá del Nuevo Testamento, llegamos fácilmente a la conclusión de que no hubo absolutamente nada en el cristianismo de la Iglesia antes de la muerte del obispo del Ponto. Es decir, por todo aquello que callan, por todo aquello que no dicen y por todo aquello que ignoran estos textos, llegamos a la conclusión de que todo fue una gran construcción socio-política y de poder de la Iglesia, ideada a partir de las últimas décadas del siglo segundo. La prueba de lo que digo es que todos esos textos ni hablaban de los evangelios ni hablaban de las cartas paulinas ni hablaban, evidentemente, del Nuevo Testamento. Y la mayoría de ellos ni siquiera hablaban de Jesús.

— **¿No hablaban de los evangelios? ¿No hablaban de Jesús de Nazaret?**

— No... Para nada... La Iglesia y no solo la Iglesia, también las iglesias protestantes y luteranas han vivido siempre de la ignorancia y de la debilidad mental de sus crédulos feligreses. Y lo que debo decirle, en este sentido, es que en los textos de los “padres apostólicos” no había ni tradición apostólica ni una historia común compartida dentro de las iglesias cristianas; no había aparecido tampoco ninguno de los evangelios ni se citaban las cartas paulinas, a pesar del carácter tardío de algunos de estos escritos; no se había creado todavía ni se había consensuado la figura de un Jesús de Nazaret terreno; por supuesto, no se hablaba de Nazaret ni de Belén, ni se hablaba a mediados del siglo segundo de María ni de José; tampoco se hablaba de la pascua de Jerusalén ni de la Pasión de Jesús, ni de Poncio Pilato, ni de la cruz ni de la crucifixión, ni de ninguno de los elementos básicos que trajo la ideología de la Iglesia posterior. Y sorpréndanse usted y sus lectores, si les digo que en la mayoría de los textos no solo no había muerte y resurrección del salvador, sino que muchos de ellos ni siquiera aparecían las figuras de Jesús, Cristo y Jesucristo.

— **Pero, bueno, Eliseo... Me deja usted de piedra. La verdad es que no he llegado a esta parte de su libro, que voy a leer con detenimiento. ¿De qué textos hablamos?**

— Se trata de textos absolutamente heterogéneos y dispares, de tradiciones diversas. Hablamos de las cartas de Ignacio de Antioquía, en las que ni siquiera me detengo en el libro porque son un auténtico cajón de sastre transformado

con posterioridad, que no ofrece ninguna garantía documental; hablamos de la “*Didaché*”, o “*Doctrina de los doce apóstoles*”, un texto de origen órfico y muy poco favorable a los judaísmos de aquel tiempo, donde, a pesar del título, ni los apóstoles ni Jesús aparecían por ningún lado; hablamos de rabiosos textos antijudíos como la “*Epístola de Bernabé*”, de un radical alegorismo alejandrino, o del “*Discurso a Diogneto*”, donde tampoco aparecía Jesús ni Cristo ni Jesucristo por ninguna parte; hablamos del apocalipsis de Hermas, “*El Pastor*”, en el que con una sola y abstracta referencia a Jesucristo, tampoco aparecían Jesús ni Cristo; hablamos de la “*Carta a los Corintios*” de Clemente romano, donde la muerte y la resurrección venía referida por el Ave Fénix y no por la Pasión de Cristo... Todo ello por no hablar de los “*Fragmentos de Papiás*”, una construcción de Eusebio de Cesarea realizada en el siglo cuarto. En fin, yo creo que de toda esta heterogénea hojarasca literaria solo se puede salvar, en parte, la reelaboración tardía de la “*Carta a los Filipenses*”, de Policarpo de Esmirna.

— **¿Por qué destaca esta carta y la presenta como aceptable?**

— Porque, puestos a salvar los muebles dentro de la catástrofe, se trataba de lo poco coherente e inteligible desde el punto de vista eclesiástico. Pero, ojo, no se haga ilusiones... A mediados del siglo segundo, y con dos o tres citas paulinas, Policarpo, sin embargo, no decía absolutamente nada de Jesús de Nazaret y apenas hablaba indirectamente, en un par de ocasiones, de Jesús; ni decía nada de María ni de José, ni de Belén, ni de Pilato, ni de la Pasión de Cristo, ni de ninguno de los supuestos datos de esa historia fabulosa envolvente del mito de la muerte y la resurrección de la divinidad. Por supuesto, tampoco hablaba de los evangelios... Por lo demás, Policarpo hablaba del palo vertical de la muerte del Salvador — *staurós* — en sentido muy abstracto e inconcreto — “el testimonio” —, sin el añadido de ninguna consideración material que le arrebatase su estricto sentido simbólico y espiritual. Y, para colmo, los obispos posteriores le endosaron dos flagrantes y chirriantes interpolaciones carnalistas que dejaban en ridículo aquella prosa mesurada y afable del supuesto maestro de Ireneo.

— **A excepción de la obra de este supuesto maestro de Ireneo, según usted, todo lo demás formaría parte de una biblioteca inútil dentro del cristianismo de la Iglesia.**

— Sí, desde el punto de vista de la ortodoxia eclesiástica, todo esto es inútil e indefinida hojarasca, como digo; que no fundamenta absolutamente nada. Pero, desde mi punto de vista, estas obras son muy importantes porque evidencian a las claras que la tradición apostólica fue una falsa historia creada por la Iglesia sobre la base de la carnalización judaica del mito griego. En de-

finitiva, prueban que, más allá de las minoritarias corrientes de la gnosis primitiva y de la mística apocalíptica, no hubo absolutamente nada antes de Justino e Ireneo.

—Con Ireneo de Lyon, efectivamente, llegamos al fondo de todo esto... ¿Cómo resumir en pocas líneas, Eliseo, la tercera parte de su obra? Aquella que se refiere a la judaización, carnalización e historización del mito cristiano de los orígenes, inspirado en el mito órfico griego.

—Es difícil hacer este resumen, la verdad; pero voy a abreviarlo con una cita de Eliade que decía, más o menos, que este proceso de judaización, carnalización e historización del mito —como yo lo conceptúo— había formado parte de un proceso basal de la Iglesia, que se había desarrollado en cadena; y en el que una cosa había llevado a la otra casi de manera automática, como las fichas del dominó se arrastran unas a otras. La judaización de los cristianismos originales a través de la Biblia Septuaginta condujo a un cierto monismo antropológico, que trajo la carnalización del mito, dando al traste y olvidando, relativamente, el dualismo griego del cuerpo y el alma en que se basaban las alegorías cristianas primitivas. La carnalización, dicho sea de paso, fue además el resultado de una lamentable interpretación, burda y literalista, del alegorismo del mito de la encarnación de Dioniso, que nunca entendieron los obispos; pero que encajó a las mil maravillas con las bases filosóficas y antropológicas de las Escrituras judías. Y la carnalización del mito llevó de manera automática a su historización, pues las Escrituras judías, desde la época de la dominación persa, no concebían el tiempo sino como historia sagrada de carácter lineal; es decir, como una línea, determinada o indeterminada, en la duración. Además, todo esto, que formó parte de un mismo fenómeno, trajo la idea de la salvación por el perdón de los pecados y por la expiación a través del sufrimiento de la carne y de la sangre derramada. Todo ello, claro, acaecido ontológica, real y materialistamente hablando dentro de la historia herodiana.

—¿Cuál era entonces la redención, la salvación o la soteriología, como dicen los expertos, de los cristianismos anteriores a la llegada de la Iglesia?

—No hubo pecado ni redención de los pecados en los cristianismos primitivos. Y Tampoco hubo muerte expiatoria del salvador... Como hemos visto, la muerte y la resurrección no era otra cosa que una alegoría de la revelación interior, a través de la cual, y en la línea de las religiones místicas, se obtenía la salvación. Para decirlo de manera muy resumida, era una experiencia íntima del neófito en el camino de su iniciación total, hasta convertirse en un hijo y elegido de Dios. Todo esto tuvo un desarrollo considerable en ciertos gnosti-

cismos evolucionados, que ampliaron las ideas del Evangelio de Tomás y las bases del primitivo texto Juan; y cuyo testimonio acabado, en el siglo segundo, encontramos en el Evangelio de Felipe. Digamos, en relación al estereotipo de la muerte-resurrección, que se moría a la ignorancia y se resucitaba y se despertaba a un conocimiento salvador de orden superior, liberado del orden cósmico de la materia planetaria. Esta experiencia de la muerte y la resurrección interior, dentro de la conciencia, era algo que se producía en vida; a través de la cual el iniciado descubría su divinidad intrínseca, su fragmento de luz divina en el interior del alma, que facilitaba la salvación y lo hacía inmortal. Tampoco había un cristo o un revelador en el mundo fenoménico exterior; se trataba de figuras que expresaban cualidades o propiedades de la conciencia.

— **Todo esto suena muy filosófico.**

— Por supuesto. La gnosis primitiva, lo mismo que el orfismo, no fue una religión en el sentido institucional y tradicional que ofrecemos hoy a este término; fue una filosofía mística que radicalizó los postulados idealistas de la filosofía de Platón. En Platón, la salvación se lograba por la sabiduría y el conocimiento de las Ideas puras. Y no hay que olvidar que, para Filón de Alejandría, las Ideas platónicas se encontraban en la mente de Dios. Por lo que en los cristianismos primitivos la salvación se lograba por la sabiduría y el conocimiento de Dios, que era el depositario de las Ideas. Y de ahí que, con una gran ironía, dijese Nietzsche que “el cristianismo era un platonismo para el pueblo”.

— **¿Tanta influencia ejerció Platón en estos contextos genéricamente hebreos y particularmente judíos?**

— La influencia fue enorme en los ámbitos helenísticos samaritanos y judíos; aunque he de decirle que no se trató de una influencia directa, ejercida por escuelas filosóficas o por maestros filósofos. Lo que se manifestó de Platón en esos contextos hebreos fueron las interpretaciones espirituales y religiosas del platonismo, que se venían haciendo a lo largo de toda la época del helenismo. Ahí tiene usted la obra del judío Filón de Alejandría que, aunque basada en posiciones sincretistas, recibió grandes préstamos del platonismo. No hay que olvidar que Filón intentó explicar el “*Génesis*” en clave alegórica, sobre la base del “*Timeo*” de Platón... O ahí tiene usted a Aristóbulo, otro judío de Alejandría... Y ahí tiene esa obra cumbre del judaísmo helenizado de Alejandría, un poco anterior a Filón, que fue la “*Sabiduría de Salomón*”; un claro ejemplo de las interpretaciones religiosas del platonismo de las que hablo.

— **¿Suscribe usted entonces esa frase de Nietzsche que señalaba al cristianismo como “un platonismo para el pueblo”?**

— Se trata de una frase lapidaria, en ese estilo que tanto le gustaba a Nietzsche.

Y como toda frase lapidaria es muy simple y reduccionista, aunque tiene una gran parte de verdad. Es decir, yo entiendo que los cristianismos primitivos tuvieron un carácter mítico de fondo órfico-platónico. En este sentido primitivo sí, Nietzsche tenía razón; pero las cosas cambiaron con la llegada de la Iglesia. En el cristianismo de la Iglesia no hubo mito ni mitología, y el platonismo primitivo se fue eclipsando poco a poco con sus posiciones carnalistas y materialistas. Luego, llegaría Agustín de Hipona, pero este es otro asunto.

— **¿No hubo mito ni mitología en el cristianismo de la Iglesia?**

— No... No, el mito y la mitología pertenecieron a otro orden del pensamiento, y fueron la esencia de los cristianismos originarios. La Iglesia rompió con todos los preceptos de la mitología, aunque calcó su narrativa y la leyó literalmente. El cristianismo de la Iglesia, aunque en origen se fundó en el mito griego, no fue nunca una mitología... Yo me atrevería a decir que el cristianismo eclesiástico fue una infantil simplificación de la mística del cristianismo mítico primitivo, cuyos resultados, de todo punto incoherentes e inverosímiles, tuvieron que ser sujetados por la institución del dogma. Es decir, presentó, a partir del siglo tercero, un fenómeno muy diferente del fenómeno mítico.

A veces, en el libro, habrá observado que hablo del doble mito para referirme al contenido de la doctrina apostólica; pero se trata de una mera licencia literaria que asocio a las dos caras de Jano, y con la que explico la esencia de la fórmula del “Dios y hombre verdadero”; algo así como la fusión de la encarnación del preexistente y la divinización del existente. Pero esto ya no es mitología... Se trata de algo diferente, ubicado finalmente en la historia y explicado a través de las ficciones de la teología y de oscuras nociones del pensamiento mágico.

— **Tras esta interesante digresión, Eliseo, debemos volver a la soteriología de la Iglesia, basada en la redención de los pecados por la muerte expiatoria y sangrienta del Salvador. Usted afirma con sobrados argumentos que este cuadro terrorífico no tuvo nada que ver con la salvación ofrecida por los cristianismos primitivos. Pero parece ser que, en las cartas paulinas, las cosas se complicaron. ¿Estoy en lo cierto?**

— No... No necesariamente... Ya lo hemos visto antes. En las cartas paulinas las cosas se complicaron porque hubo dos cristos, desde mi punto de vista: el interior, que instaba al conocimiento de Dios entre los perfectos, y el cristo cósmico exterior, que debía facilitar la salvación colectiva de los justos al final de los tiempos. En Pablo, Cristo, como último Adán, saldaba el pecado de desobediencia cometido en el Paraíso... Pero, como ya hemos dicho, no hubo en él redención expiatoria del pecado por la sangre derramada. En Pablo lo importante era el significado protognóstico de la resurrección de Cristo, no los detalles

de la insignificancia de la muerte, que, sin embargo, resultaría crucial en la doctrina de la Iglesia. Por lo demás, en las cartas paulinas lo que hubo fue una lista interminable de interpolaciones de la doctrina posterior de la Iglesia... Y entre ellas, se encontraban los pasajes de “*I Corintios*” 15.3 y “*Romanos*” 3.25; y ya hemos visto las razones que convertían estos fragmentos en interpolaciones eclesiásticas. No hay que olvidar que las cartas paulinas fueron probablemente los escritos que introdujeron la noción de muerte-resurrección de las religiones de misterio, como experiencia del cristo interior en ese camino de la revelación; y de ahí probablemente la influencia de su autor en el gnosticismo cristiano desarrollado del siglo segundo. No olvidemos, como ya he comentado, que Pablo —o su figura, hablando con más corrección— fue considerado por algunos sectores de la Iglesia como “el apóstol de los herejes”.

— Todo esto me resulta enormemente sospechoso... Me asaltan mil dudas sobre las cartas paulinas y pienso incluso en lo peor; en el hecho de que, más allá del cúmulo de interpolaciones que contienen, como usted reconoce, pudiesen haber sufrido una transformación radical en la última parte del siglo segundo.

—Cierto, invitan a pensar lo que se quiera... Y estas son cosas que podemos suponer muy legítimamente, porque a mí no me cabe en la cabeza la presencia de dos universos tan diferentes y tan ajenos el uno al otro, como lo fueron los postulados de la gnosis y los postulados de la apocalíptica. Pero eso se da también en los evangelios... Por eso, siendo benévolo, yo hablaba más atrás de un proceso integrador; aunque lo cierto es que se pueden pensar muchas cosas.

— ¿En qué textos comenzó a manifestarse esa redención eclesiástica de la muerte expiatoria de Cristo por el perdón de los pecados?

—Desde mi punto de vista, esto es algo que ocurrió en pleno proceso de judaización de los textos primitivos, que anuló los valores del misticismo gnóstico y fue abandonando paulatinamente la escatología del fin de los tiempos. Este asunto del “perdón de los pecados” era cosa de ciertos judaísmos de la época, que aparecía también en algunos textos de Qumrán. Por supuesto, no podemos olvidar el carácter normativo y legalista de la expiación de los pecados del “*Levítico*” y todas esas cosas relativas al chivo expiatorio que desarrollé en detalle en mi libro “*Sacrificio y drama del rey Sagrado*”. Pero lo cierto fue que en el cristianismo eclesiástico todo esto se manifestó tímidamente, y de forma progresiva, a través de un proceso que arrancó con Justino, entre 150 y 160; lo desarrolló con extraordinaria claridad Ireneo, entre 180 y 200, y lo institucionalizó de forma oficial y clara la “*Carta a los Hebreos*”, en las primeras décadas del siglo tercero. En los cristianismos anteriores a Ireneo, lo mismo que en el gnosticismo cristiano de los siglos segundo y tercero,

no hubo pecado ni redención expiatoria del pecado, ya lo he dicho.

—¿Cuál era la base de la que partía Ireneo en esto de la doctrina de la redención de los pecados por la muerte sangrienta de Jesucristo?

—Partía indudablemente de una particular exégesis de la caída de Adán en el Paraíso y de la ideología del “*Levítico*” y de su figura del Chivo Expiatorio; que, más tarde, traería la presencia del Siervo Sufriente de Isaías... No pudo inspirarse en bases cristianas porque, como estamos viendo, en los cristianismos anteriores no hubo nada de esto. En Justino, por ejemplo, la salvación consistía en participar del Logos encarnado mediante la fe, la obediencia, y la vida virtuosa. Lo cual propiciaba la salvación, que consistía en la resurrección y la comunión eterna con Dios. No había en Justino inmortalidad del alma, por supuesto, sino resurrección de los muertos. La salvación implicaba una transformación ontológica y moral, casi material, que comenzaba en el aquí y ahora, y se consumaba con la resurrección al final de los tiempos. Ireneo, por su parte, desarrolló a fondo la idea de recapitulación, que ya había sugerido Justino, según la cual Cristo asumía la naturaleza humana para vencer a la serpiente y revertir la desobediencia de Adán. Es decir, para Ireneo, Cristo recapitulaba toda la historia humana con el fin de enmendar la transgresión de Adán; y presentaba, por primera vez, el sentido expiatorio de la muerte del Salvador por el perdón de los pecados. Con lo cual Ireneo anticipaba la idea de la “satisfacción vicaria” que desarrollarían siglos más tarde San Anselmo y los teólogos medievales. Finalmente, toda esta soteriología de la redención expiatoria y del perdón de los pecados por el sufrimiento de carne y de la sangre fue presentada institucionalmente en la “*Carta a los Hebreos*”, ya en el siglo tercero. Desde mi punto de vista, y como he dicho anteriormente, esta carta es el documento más claro y certero de toda la construcción tardía del cristianismo eclesiástico.

—¿Tan tardía esta carta apócrifa paulina? ¿Y tan tardía la teología, que viene a hablarme, dentro de esta novedad eclesiástica, de un teólogo del siglo once?

—Sí, así es... Porque “*Hebreos*” no solo fue la conclusión del orden lógico de evolución de las ideas anteriores; es que no aparecieron citas de sus textos, ni aparecieron tampoco sus manuscritos hasta el siglo tercero. Ni Ireneo citó esta carta ni el Canon de Muratori la incluyó entre sus contenidos. Es por eso que yo la situé en las primeras décadas del siglo tercero. Por otra parte, en relación a San Anselmo he de decirle que las doctrinas del cristianismo católico no han cesado nunca de evolucionar y cambiar. En el primer siglo y medio no hubo nada significativo en relación a la Iglesia, pero a partir de los siglos tercero y cuarto la evolución fue vertiginosa. Y hay cosas sorprendentemente

tardías... Dese cuenta, por ejemplo, que el crucifijo patético, sufriente y con la cabeza ladeada, tal y como lo conocemos, fue resultado del arte de la baja Edad Media. Todo lo cual indica que esa soteriología propuesta por Ireneo, radicalmente diferente de la de los cristianismos primitivos, se fue radicalizando a lo largo de los siglos hasta llegar, en la Edad Media, a una muerte expiatoria de Cristo por el perdón de los pecados de carácter patético, sufriente y sanguinolento; hasta llegar con San Anselmo a una concepción forense de la salvación, como dicen algunos teólogos.

—A todo el desarrollo de la judaización eclesiástica de los cristianismos primitivos, así como a la carnalización e historización de la figura del salvador, dedica muchas páginas en su libro. Antes, hemos hablado de Jesucristo como “Dios y hombre verdadero”; pero, aunque ha hablado de sus implicaciones socio-políticas, no hemos entrado a fondo en este asunto, al que usted, por cierto, dedica un fino análisis en su libro. Dígame... ¿Cómo asociar esta fórmula teológica a cuestiones que nos hablan de luchas de poder y de guerra de intereses materiales?

—Esta es la pregunta del millón; la pregunta clave que nadie parece plantearse en absoluto. ¿Por qué Jesucristo se convirtió en “Dios y hombre verdadero”? La teología, como todas las cosas, no surge de las ideas innatas, ni aparece dictada a través de la transcendencia de una epifanía divina. La teología, como la filosofía y la poesía, surge de las bondades, de las maldades, de los intereses y de las pasiones humanas. Y la respuesta a esto que me pregunta no consiste en una interpretación mía; está expresada con claridad en la misma obra de Ireneo. Y lo que yo he descubierto en un estudio a fondo de su “*Adversus haereses*” es que el obispo galo pudo haber diseñado una aguda estrategia integradora de los diferentes cristianismos del siglo segundo a base de tiralíneas y compás. Esto es precisamente lo que propongo en la última parte de mi libro. Ya hemos visto que, hasta mediados del siglo segundo, concretamente hasta Justino, que habló de un maestro crucificado, ninguno de los cristianismos había hablado del salvador como un hombre. Jesucristo era Dios en algunos manuscritos o el hijo de Dios, y punto... Pero a partir de Justino y ya avanzado el siglo segundo, comenzó a adquirir carta de naturaleza entre ciertas corrientes judaizantes la idea del mito adopcionista; la idea de la apoteosis mesopotámica, que encajaba perfectamente con las Escrituras judías y tenía un gran arraigo en el mundo grecorromano; y cuyo máximo exponente en esa época fue el constantinopolitano Teódoto del Curtidor. Es decir, frente a la visión arcaica y primitiva, de fines del siglo primero, de un dios hecho hombre —el Logos encarnado de Juan—, en sentido netamente griego, con Justino, como digo, y sobre todo a partir de “*Hechos de los apóstoles*”, comenzó a calar la

idea de que Jesucristo pudo haber sido un hombre a quien dios había adoptado tras su muerte.

— **Todo esto, de alguna manera, ya lo hemos visto más atrás. Yo me refería a las razones sociológicas en las que, según su punto de vista, Ireneo fundamentó la teología eclesial.**

— Ahí quería llegar... La institución de la Iglesia naciente, a través de la pluma de Ireneo, se enfrentó a finales del siglo segundo a esos dos puntos de vista radicalmente diferentes, el de los docetistas gnósticos primitivos y el de los adopcionistas judaizantes, a los que criticó y anatematizó de igual manera. Para la Iglesia, que no supo entender jamás el sentido alegórico de la encarnación, Jesucristo ni había sido la figura exclusivamente divina del cristianismo primitivo, ni podía ser tampoco la figura humana que proponía el adopcionismo evemerista y judaizante de ese tiempo. Por eso, en su afán integrador, y sobreponiéndose hábilmente al resto de los cristianismos del siglo segundo, Ireneo, y en consecuencia los obispos fundadores de la Iglesia, decidieron que Jesucristo era “Dios y hombre verdadero”; una proposición absurda donde la haya que, más tarde, se convirtió en dogma a partir de los concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia; y que, al margen de las construcciones alambicadas de la teología, no ha encontrado acomodo jamás en las ideologías del cristianismo posterior.

— **Es decir, con ello trataron de integrar a unos y a otros.**

— Se trató de un oxímoron, como vemos, dictado por luchas políticas e intereses sociológicos y de poder, que, desde mi punto de vista, marcaron el abandono del pensamiento mítico por parte de la Iglesia, para retornar al pensamiento mágico de una pascua arcaica, salvaje y sanguinolenta. Ahora bien, dicho todo esto, es muy importante observar la secuencia terminológica de la fórmula “Dios y hombre verdadero”. Primero habla de Dios... Porque en realidad el mito griego de la encarnación divina en el alma humana, el mito de Dioniso, estaba en el germen y en el origen de todo cristianismo. De hecho, tal y como desarrolla la obra del jesuita Antonio Orbe, el Evangelio de Juan y la teología del gnosticismo cimentaron las bases de toda la teología católica. Primero, el Logos de Dios; luego, la humanidad divina, ontológicamente real y derivada de la estrategia integradora de los diferentes intereses socio-políticos.

— **Y me pregunto yo ¿qué necesidad tenían los obispos de judaizar, carnalizar e historizar los mitos helenísticos de procedencia griega, persa y mesopotámica?**

— Fue fundamental la adopción de esta línea, Celia. La Biblia Griega de Alejandría ocupaba un papel destacado entre los grupos samaritanos, radicalmente

helenizados, las sectas del judaísmo helenístico de la diáspora e, incluso, entre muchos discípulos griegos de Filón de Alejandría. Si bien, a pesar de su arraigo cultural, yo estoy convencido de que este no fue el motivo más importante. La influencia cultural de la Biblia Septuaginta aportó las bases ideológicas sobre las que fue posible la construcción judaizada y la transformación del cristianismo griego. Pero las razones fundamentales, desde mi punto de vista, las razones que activaron el proceso, fueron la destrucción del Templo de Jerusalén el año 70 de nuestra era, por un lado, y la muerte de Marción el año 160, por otro. Marción había creado una iglesia sumamente potente tras su expulsión de la asamblea romana, y era contrario a relacionar el cristianismo con las Escrituras judías. Es decir, Marción era contrario al judaísmo escriturario, como los fueron todos los cristianismos originarios. Con su exitosa iglesia, el obispo del Ponto se convirtió en el enemigo número uno de los obispos romanos, y generó una némesis que llevó finalmente, tras su muerte, a un evidente afán de poder y de absorción de su importante feligresía a través de la integración de las cartas paulinas a la doctrina de la Iglesia. No hay que olvidar que había sido Marción quien había llevado estas cartas a Roma... Y lo que parece claro es que esa némesis antimarcionita y ese afán de poder integrador fue lo que coadyuvó a la plena la judaización de los textos y de la doctrina a través de la Biblia griega de Alejandría. No olvide que el cristianismo eclesiástico comenzó siendo una corriente cristiana superficial, indefinida y muy poco desarrollada, que, frente a gnósticos y marcionitas, presentó un vacío absoluto en los primeros ciento cincuenta años de nuestra era.

—**Bueno, pero la judaización fue muy relativa. Esto hay que matizarlo.**

—Por supuesto; hablamos de cristianismo judaizado en sus formas, no de judaísmo... Lo que hizo la Iglesia fue apropiarse de la Biblia griega de Alejandría, transformarla a capricho, y con unos métodos que yo calificaría de deshonestos y fraudulentos, convertir la Septuaginta en base y anuncio del Nuevo Testamento. Los judaísmos carecían de dueño en ese tiempo, por decirlo de alguna manera; carecían de templo y estaban desarticulados en el siglo segundo; pero la Ley mosaica gozaba de un gran prestigio histórico y cultural. Pregúntese usted qué quedaría del cristianismo apostólico si le amputásemos el referente cristianizado de la Biblia griega de Alejandría. Una absurda y descontextualizada fabulación sin interés alguno.

—**¿Y el Templo de Jerusalén?**

—Sí... Por lo demás, el Templo de Jerusalén había sido destruido y los judaísmos de las primeras décadas del siglo segundo se encontraban en una encrucijada que los situaba ante un futuro incierto. Digamos que, tras la destrucción del Templo, hubo un apagón durante ochenta años que ciertos

cristianos judaizantes, en la línea de Justino, supieron manejar oportunista-mente y con gran beneficio. Claro... en esas fechas los rabinos estaban traba- jando ya en un judaísmo reconstituido; pero, según los textos, ni los cristianos apostólicos sabían nada de los rabinos judíos, ni los rabinos sabían ni dijeron nada de los diferentes cristianismos, de los que no hablaron en los textos hasta la alta Edad Media.

—**La verdad es que me resulta muy sorprendente esa incomunicación de la que habla. ¡Los judíos no hablaron de la Iglesia hasta la Edad Media!**

—Y mucho peor aún... Los textos judíos no hablaron de Cristo ni de los cris- tianos, ni en la antigüedad tardía ni en toda la Edad Media. Y lo de Flavio Jo- sefo, qué quiere que le diga; a mí no me sirve... Si somos rigurosos, el “*Talmud de Babilonia*” habló entre los siglos cuarto y quinto de los “*notzrin*”, nazare- nos, que se interpreta hoy como una referencia a los cristianos. El “*Toledot Jeshu*”, de los siglos octavo o noveno, tampoco habló de cristianos; pero habló satíricamente de un tal Jesús, que era una figura combinada de los dos Jesús de “*El Talmud*” —Jeshu ha-Notzri y Jeshu ben Stada— con lejanos ecos del Jesús de los cristianos. Y finalmente los escritos polémicos medievales tam- poco hablaron de cristianos, pero presentaron textos críticos con doctrinas que pueden considerarse pertenecientes al cristianismo eclesiástico. Esta es la in- diferencia con la que los judíos rabínicos trataron a una religión que Justino presentaba como una desviación del judaísmo. ¡De locos!

—**Me parece muy interesante este enfrentamiento, o némesis antimarcio- nita, que usted propone como uno de los fundamentos de la Iglesia. ¿Esto está atestiguado en los textos?**

—Esto no solo está atestiguado en los textos, Celia, sino también en toda la colección de interpolaciones y reescrituras de muchos de esos mismos textos; sin olvidar, por supuesto, la destrucción de todo tipo de documentos amena- zantes. Ahí tiene usted lo que se conoce como los “*Prólogos antimarcionitas*”; prólogos que se estuvieron colocando sistemáticamente en los evangelios ca- nónicos hasta los siglos noveno y décimo. Por lo demás, las pruebas evidentes de lo afirmo están atestiguadas, por ejemplo, en la radical transformación del “*Evangelion*”; el conocido como Evangelio de Marción, que fue transformado y convertido en el Evangelio de Lucas. Esto ya no es algo discutible, tras las investigaciones llevadas a cabo este siglo. Y, junto a la creación de este nuevo evangelio, se llevó a cabo la creación del corpus de “*Hechos de los apóstoles*”; dos textos acabados muy tardíamente, en tiempos del obispado de Teófilo en Antioquía, que ficticia e incoherentemente se atribuyeron a un mismo autor.

—**En efecto, usted da mucha importancia en su libro a estos dos textos.**

—Es evidente. “*Hechos*”, junto a Lucas, son la palmaria confirmación de lo

que afirmo y de lo que usted me pregunta. A través del respaldo de las ficciones de “*Hechos de los apóstoles*”, se integraron las cartas paulinas de una manera artificial, forzada y sumamente tardía, en la doctrina de la Iglesia; se reescribieron y se interpolaron estas cartas, y se inventó una figura, Pablo, a la que se le ofrecía el rostro de un judío fariseo. Estamos ante los años finales del siglo segundo, en los que se construyó, también artificialmente, toda esa farsa ideológica conocida como “el eje promesa-cumplimiento”. Es decir, a través de la manipulación de los textos y de la reescritura cristiana de la Biblia Septuaginta se pretendió ofrecer fundamento a la falsa idea de que todo el Nuevo Testamento había sido anunciado por los profetas judíos. En suma, se pretendió explicar lo inexplicable: que la venida en carne de Jesucristo había sido profetizada en las Escrituras judías.

— **Pues, si le parece concluimos este penúltimo bloque... ¿Cómo definiría el cristianismo apostólico de la Iglesia?**

— Bueno, está claro... Fue el cristianismo triunfante, base de la religión imperial creada el siglo cuarto... ¿Una definición?... Bien, el cristianismo apostólico de las primeras décadas del siglo tercero fue algo así como el mito helenístico desprovisto de alegorismo y leído literalmente, judaizado, carnalizado e historizado; es decir, el mito convertido en una fábula. Pero tenga en cuenta que esa judaización no fue nunca sincera ni real ni verdadera. Fue la base cultural y religiosa, formal, diría yo, que ofreció prestigio y legitimidad a la estrategia social, cultural y política, de poder, en suma, con la que se pretendió integrar a los demás cristianismos, y, particularmente, al poderoso cristianismo de Marción. Para ello situaron su fórmula del “Dios y hombre verdadero” dentro del contexto escriturario judío de la Biblia Septuaginta, aprovechando el prestigio histórico de la religión mosaica, desarticulada hasta la reconstrucción del judaísmo rabínico. Fue, como digo en el libro, mitología helenística mal entendida, una fábula con decorados y escenografía judaica, dentro de una obra cultural que explotó en su propio beneficio la Biblia griega y se autodenominó “Nueva Alianza” en función de lo que tiempo atrás había dicho Jeremías.

A MODO DE EPÍLOGO.

AUTORES Y PERSPECTIVAS.

— **Para terminar, vamos a hablar de diferentes autores y perspectivas en el estudio de los orígenes cristianos. Y lo primero que encuentro y me viene a la mente es que eso de colocar la palabra “mito” en el título de una obra de estas características es algo muy anglosajón y muy poco his-**

pánico. Que yo sepa, solo Puente Ojea y usted han presentado tal desafío en la portada de un libro. ¿Tan mediatizada se encuentra todavía la cultura española por la influencia de la Iglesia?

—Sí, en parte está mediatizada por dogmas que se han convertido en lugares comunes de la sociedad y de la cultura, pero eso también ocurre en el mundo anglosajón. Lo que sucede es que el universo luterano en general, aunque en estos momentos viva un franco declive institucional y económico, en términos académicos y de investigación se encuentra infinitamente por delante del mundo católico. De hecho, ese consenso de la segunda mitad del siglo veinte contra el que yo me he rebelado fue una construcción de la teología y de la historiografía alemana posterior a la Segunda Guerra mundial, exportada en los años cincuenta al resto de Europa y a los Estados Unidos a través de la cultura anglosajona. Y sí, tiene usted razón, en el mundo anglosajón encontramos eso que llaman “mitismo” o “miticismo”, un término que a mí me horroriza, por cierto; enfrentado a ese consenso académico conservador del que hablo, pero que se trata de una subcultura de muy corto alcance, referida tan solo al “mito” de Jesús; es decir, referida a Jesús como una figura falsa e inexistente. Una subcultura de cortas luces referida al “mito” de Jesús a través del lenguaje y del campo semántico de la propia Iglesia; pues observe que hablan de “mito” no el sentido antropológico que yo adjudico al sintagma, sino en el sentido de lo que es falso e inauténtico, aparentando ser verdadero. Y esa fue la concepción del mito y de la mitología que, lejos de la concepción de Tylor, Malinowski, Lévi-Strauss y de la mía propia, mantuvieron las iglesias de todos los tiempos. La verdad es que todo esto del “mitismo” y del “historicismo” anglosajón se refiere tan solo a la ignara *boutade* de si Jesús existió o no existió en realidad... Algo que me produce tanta repugnancia como hilaridad. Si bien, y al margen de lo que yo opine, esto del “mitismo” se ha convertido en uno de los motivos de entretenimiento más importantes y atractivos de las redes sociales de este siglo veintiuno; de tal forma que, a favor y en contra, hoy encontramos a muchos hispanohablantes, muy beligerantes en este campo, que pierden el tiempo con estas cosas y repiten todas estas bobadas como papagayos.

—...Porque para usted Jesús no fue un mito.

—Creo que ha quedado clara a lo largo de esta entrevista la necesidad de precisar los términos. ¿A qué Josué-Jesús se refiere, al IC de Tomás, al Taheb samaritano anunciado por Moisés o al hijo de Nun de la Septuaginta? Si se refiere al Jesucristo eclesiástico, entonces puedo responderle... ¿Fue, desde mi punto de vista, un mito el Jesucristo construido por la Iglesia a partir de la obra de Ireneo? Y le respondo, no; no lo fue, bajo ningún concepto... Ese Jesucristo del que hablamos fue una indudable realidad cultural, religiosa y so-

cial, generada dentro del campo semántico de las ficciones de la teología; que, sin embargo, como “Dios y hombre verdadero”, ha dominado durante dieciocho siglos toda la cultura occidental. Podemos decir de él que sea una construcción teológica, que sea el personaje de una falsa historia, de una fábula o de una leyenda, pero no podemos decir bajo ningún concepto que sea un mito. El mito, desde mi punto de vista, es algo mucho más profundo y que se encuentra mucho más atrás en el tiempo; se halla en la base misma y en el fundamento del proceso cultural que dio lugar a las ficciones de la teología de la iglesia. Se trata, como desarrolla mi libro y hemos visto en esta entrevista, del mito órfico de Dioniso; del mito de la encarnación divina en el alma humana, que desencadenó el nacimiento de los primitivos cristianismos como algo diferenciado dentro de la mística del helenismo tardío.

— **Le decía que Puente Ojea y usted han sido los únicos autores en lengua española que han colocado el término “mito” en el título de un libro referido al cristianismo. Él para hablar de “*El mito de Cristo*” y usted para hablar de “*El mito cristiano*”. ¿Mantuvieron afinidades ideológicas? Creo que llegaron a conocerse...**

— Este es un asunto complejo porque me trae usted aquí a una figura que admiré en vida y le tuve un gran aprecio, ciertamente; pero que, si en algunos aspectos fue un modelo a seguir, en otros constituyó un revulsivo que me invitaba a incinerar algunos de sus libros. No hay duda de que fue uno de los grandes intelectuales españoles de la segunda mitad del siglo veinte, además de una gran persona y “un hombre bueno”, como él mismo se autodefinía; pero fue un personaje muy de su tiempo, excesivamente modelado por su tiempo; muy marcado no solo por las circunstancias sociales y políticas, con las que adquirió un notable compromiso, sino también por ese implacable consenso académico contra el que me he rebelado en este libro. Y esto, creo yo, fue lo más lamentable de su biografía; que, siendo integrante del cuerpo diplomático español, y no dependiendo en nada del mundo académico, se convirtiese en el más extravagante vocero de ese consenso en torno al “Jesús histórico”, que, en estos días, todavía divulga y predica por las redes, con beligerante optimismo, Antonio Piñero.

— **La verdad es que no es usted muy políticamente correcto con eso de “incinerar libros”, Eliseo.**

— ¿Es que no me conoce, Celia? Yo ahora mismo ni vivo del Estado ni vivo de las mujeres, como decía aquel famoso chiste de Chummy-Chúmez; y, si algo me caracteriza, es que soy muy poco correcto, política y culturalmente hablando. Entienda que yo vivo entre la alegoría y el símbolo, y en esos ámbitos no cabe la hipocresía... [risas] Y he hablado de “algunos libros”; por su-

puesto, no de todos los libros... Si Gonzalo hubiese sido un personaje mediocre o un pobre diablo, no estaríamos hablando de él diez años después de su muerte. Sus primeros libros fueron muy importantes, y “*El mito del alma*”, publicado en 2000, fue un libro fundamental para entender todas esas bases griegas que ofrecen sentido y fundamento al libro que comentamos, “*El Mito Cristiano*”.

—¿Qué les unía? ¿Qué les separaba? ¿Y cuáles fueron esos libros que usted prefiere olvidar?

—Puente Ojea y yo pudimos haber desarrollado una gran amistad, porque coincidíamos en muchísimas cosas, en casi todo; digamos que manejábamos con soltura los ingredientes de una posible amistad, y yo admiraba mucho sus primeros trabajos, incluido “*El mito del alma*”, así como su posicionamiento ideológico y político; pero nuestros contactos se enfriaron a causa de los recelos provocados por las malditas ideas. Por las radicales diferencias de criterio sobre la esencia del cristianismo y por algunas otras consideraciones de carácter metodológico. Él era ateo, como yo, aunque yo jamás me he manifestado como un ateo militante, como era su caso. Ambos, a pesar de la gran diferencia de edad, teníamos procedencias ideológicas y políticas similares, derivadas de los neomarxismos de la transición española. Él había sido “niño republicano”, al igual que mi padre, al igual que Haro Tecglen, Gustavo Bueno y tantos otros españoles nacidos en 1924 y 1925. Él era materialista en el campo gnoseológico, al igual que yo; aunque mi materialismo, formado en el Materialismo Filosófico de Bueno, no tuvo nada que ver con el materialismo monista y tardomarxista que él practicaba todavía a principios de este siglo. Es decir, cuando nos conocimos llegamos al convencimiento de que estábamos de acuerdo en casi todo; pero pronto llegamos a la conclusión de que, en lo esencial, no estábamos de acuerdo en nada.

—Además, hubo una brecha muy grande entre Gustavo Bueno y Puente Ojea, quienes empezaron siendo muy amigos en los años setenta y ochenta, pero terminaron tirándose los trastos a la cabeza. ¿Marcó eso su relación?

—Efectivamente, a eso iba... En ciertos conventículos de la intelectualidad española de esos años de nuestros contactos seguía latente la polémica mantenida por él, en los años noventa del siglo pasado, con Bueno, a raíz de la publicación del libro de este último “*El animal divino*”. Y todo esto provocó recelos y suspicacias que se hicieron insalvables cuando llegó a conocer mi punto de vista sobre un texto que casi todo el mundo ignora; pero que resulta fundamental para conocer su trasnochada y lamentable teoría del cristianismo. Me refiero al trabajo “*La génesis de la fe cristiana: Una tergiversación his-*

tórica”, publicado en el Vol. 2 de la Revista ARYS, páginas 359-405.

— **¿Por qué hace una evaluación tan negativa de este trabajo?**

— Porque Gonzalo Puente Ojea escribió libros extraordinarios en la segunda mitad del siglo pasado, como “*El fenómeno estoico en la sociedad antigua*” o “*Ideología e historia*”, relativo este último a la formación ideológica del cristianismo. O, como he dicho, su impresionante trabajo del año 2000, “*El mito del alma*”, donde, independientemente de que podamos criticar ese psicologismo tan suyo, heredado de Tylor [y base de la histórica polémica con el objetivismo de Gustavo Bueno], ofrecía una investigación insuperable sobre las bases de la espiritualidad occidental. Pero en este siglo comenzó a publicar libros infumables, como “*El mito de Cristo: evidencia de una falsedad*”, al que usted se refería al principio, y de una pobreza apabullante; y en 2008 “*La existencia histórica de Jesús, las fuentes cristianas y su contexto judío*”, del que prefiero no hablar porque el propio título lo dice todo del nivel de degradación al que llegó su autor. Estos últimos son los libros de los que tan negativamente hablábamos antes... Por otra parte, y en un plano estrictamente formal y muy académico, había publicado en 1992 “*El evangelio de Marcos, del Cristo de la fe al Jesús de la historia*”, un libro que, sin argumentos por mi parte para rechazarlo en su totalidad, anunciaba ya en el título los grilletes que lo encadenaban a los tópicos del consenso académico. Por eso digo que “mi amigo” Gonzalo fue un radical exponente de su tiempo, cuyas veleidades activistas, izquierdistas y contestatarias lo llevaron, incluso, y para más inri, a convertirse en seguidor y difusor en España de las alucinatorias teorías de los Eisler, los Brandon y compañía.

— **Hablaba del trabajo “*La génesis de la fe cristiana: Una tergiversación histórica*”, como de algo radicalmente inaceptable. ¿Por qué?**

— Evidentemente, así es... Se trataba de un ensayo inaceptable y reprobable de todo punto. En él proponía no otra cosa diferente de todo eso que he venido oyendo de las fuentes ateas e izquierdistas de mis antiguos ámbitos desde que tengo uso de razón. Decía más o menos que una cosa había sido la predicación del “Jesús histórico”, y otra muy diferente la interpretación esotérica que había hecho Pablo de Tarso de esa prédica, social e históricamente aceptable. No hablo de su interpretación de la doctrina de la Iglesia... Claro, entienda que, como es imposible de todo punto explicar ese hipotético tránsito que discurre entre el “punto cero” del “profeta galileo” y la primera teología de la Iglesia, cada uno de los literatos que fantasean sobre esta materia lo hacen fabricándose un traje a su propia medida. Por eso, como la doctrina “apostólica” hace aguas por todos lados, cuando se trataba de poner en relación al “profeta Galileo” con el “Dios y hombre verdadero” de Ireneo, Puente Ojea anatematizaba

a Pablo de Tarso, culpándole de haber sido no solo el causante de “la tergiversación histórica” de la que hablaba en el título, sino también de todos los males de la humanidad generados con posterioridad por la Iglesia. Es decir, según él, Pablo había tergiversado mística y esotéricamente el mensaje “liberador” del “Jesús histórico”, creando las falsedades sobre las que luego terminó cimentándose la Iglesia. En fin... Desde mi punto de vista, se trató de un trabajo infame, al tiempo que fundamental para conocer al autor, porque *Puente Ojea* condensó en cincuenta páginas una teoría del cristianismo absolutamente equivocada, trasnochada e irrisoria. Es decir, sobre la base de su ignorancia en torno a lo que fue el cristianismo primitivo, demostraba en este trabajo no haber entendido absolutamente nada, al comportarse como un audaz sacristán de las estructuras de poder que sustentan el consenso académico.

—Pero el consenso viene establecido tradicionalmente como un criterio metodológico de veracidad... ¿No es así?

—No... No... No, Celia... Por ahí no... El consenso no garantiza nunca la verdad; y, por supuesto, no hablo de verdad en sentido absoluto y metafísico; hablo de otras cosas, largas y complejas de exponer en una entrevista. Esos cuentos que a usted le contaron en la facultad fueron planteamientos de las filosofías del pragmatismo. Es decir, el consenso como un criterio de utilidad práctica para vagos y gente gregaria... Si muchos estudiosos independientes, aplicando métodos rigurosos, llegan a las mismas conclusiones, qué duda cabe, todo esto aumenta la confianza en que sus resultados puedan acercarnos a postulados veritativos. En este caso, el consenso puede funcionar como criterio de confianza objetiva; pero nunca como criterio de veracidad... Por lo demás, debe entender que la ciencia es una actividad realizada por hombres, y que el mundo académico está plagado de gentes incompetentes —noventa y nueve de cien, según Feyerabend— que viven de repetir y propalar los errores y los aciertos ajenos. Por eso, hay que desconfiar de todo esto... En cierta medida, yo interpreto el consenso como la trinchera en la que se agazapa la gente ovejuna; es decir, la gente con planteamientos timoratos y muy medio-cres.

—Bueno, según usted, casi nadie, por no decir nadie, sabe a ciencia cierta lo que fueron los cristianismos primitivos.

—Yo no sería tan radical y maximalista... Pero lo cierto es que ha habido grandes autores contemporáneos, muy apreciados y respetados por mí, que, sin embargo, escribieron sobre unos u otros aspectos del cristianismo siendo completamente ignorantes del carácter órfico, místico y, en parte zoroastriano, de los cristianismos primitivos. Y le voy a ofrecer varios ejemplos, todos ellos autores que merecen mi más sincero respeto. Sin entrar en Hegel, que nos

llevaría muy lejos, he de decirle que toda la izquierda hegeliana, con Bruno Bauer a la cabeza, tuvo ideas estereotipadas sobre el cristianismo. Por esas mismas fechas, otro de los autores a los que me refiero, Chateaubriand, escribió probablemente uno de los mejores libros sobre los años finales de la revolución francesa y el periodo napoleónico, “*Memorias de ultratumba*”; pero escribió también otro libro, “*El genio del cristianismo*”, donde demostró ser un católico conservador, hijo de su tiempo, y absoluto ignorante en la materia. Algo parecido ocurría con el existencialismo cristiano de Unamuno, quien escribió un libro extraordinario, “*La agonía del cristianismo*”, ignorando por completo lo que había sido el cristianismo. Exactamente el mismo caso que el representado por Ernst Bloch, quien realizó también una excelente y positiva crítica marxista del cristianismo en “*El principio esperanza*” sin saber tampoco a ciencia cierta lo que había sido el cristianismo. Todo ello, por no hablar del marxista austriaco Karl Kautsky, mucho más lamentable si cabe, porque este sí intentó indagar y dilucidar las bases cristianas en sus “*Orígenes y fundamentos del cristianismo*”. ¿Y todo ello para qué? Para ofrecernos un discurso en el que las clases empobrecidas y los esclavos del Imperio romano luchaban contra las clases altas de los ricos y los poderosos: una ficticia guerra de clases, en definitiva, dentro del magma filosófico del monismo materialista marxiano.

— **Es una de las interpretaciones que se barajaron en el pasado siglo. El cristianismo, como comunismo libertario primitivo.**

— Sí, pero la enorme influencia de este libro no tuvo nada que ver con la veracidad de sus propuestas. Fue un descomunal error el de Kautsky el intentar explicar a través de un materialismo monista, de un materialismo “materialista”, lo que solo podía ser explicado a través del materialismo que ofrece cabida a los mitos y a las ideas. No, Celia... No se confunda usted. El cristianismo no fue una religión de pobres y esclavos, como afirmaba Kautsky y tantas veces se ha señalado y repetido. Los cristianismos originarios fueron cosa de señoritos desocupados; cosa de filósofos, místicos e iluminados helenistas que pudieron dedicarse a ello porque tenían las espaldas perfectamente cubiertas. Fue una tarea de amos desocupados y no de esclavos. Si bien, no nos engañemos sobre el peso y la influencia cultural de este libro... Esta obra de Kautsky tuvo una influencia extraordinaria en la primera mitad del siglo veinte; y no solo entre los marxistas y los investigadores laicos, sino también entre un gran número de eclesiásticos, católicos y luteranos, que abandonaban la religión, pero no podían abandonar la entrañable idea que se habían forjado de Jesucristo. No en vano, en contra de las propuestas de Bruno Bauer, maestro de Karl Marx, Kautsky fue el autor moderno que sentó las falsas bases de la humanidad de Jesús en base a dos argumentos que hoy pueden resultar hila-

rantes, pero que en aquellos años resultaban tan convincentes que se convirtieron en base de la tradición académica posterior.

—**¿Cuáles fueron los argumentos de este autor austriaco para sostener que Jesús había sido un hombre?**

—Los argumentos para determinar la nunca confirmada humanidad de Jesús los basaba exclusivamente este autor en el carácter étnico del nacimiento, de origen Galileo, y en la muerte en la cruz. Creo que hemos hablado antes de ello... De tal manera que el héroe evangélico, según Kautsky, no podía haber sido un personaje literario, porque los judíos nunca hubieran creado un mesías de procedencia galilea. De igual manera que los judíos no habían podido crear una figura literaria mesiánica que moría en la cruz. En consecuencia, para Kautsky, Jesús había sido un hombre real... ¿Qué quiere que le diga? Esta claro que nuestro autor ni había leído los doce primeros capítulos de Juan ni sabía nada del cristianismo primitivo.

—**¿Insiste usted en que los cristianismos anteriores a la Iglesia no se han conocido todavía en su verdadera dimensión?**

—Mire, ha habido autores que sí se aproximaron relativamente al fenómeno místico y helenístico cristiano, pero no se leen en la actualidad, o fueron relegados el siglo pasado por la ola conservadora que planeó sobre estas materias tras la Segunda Guerra Mundial. No obstante, y si me lo permite, antes le voy a contar la experiencia de dos lecturas que he tenido el último año; dos libros que leí en mi juventud con gran agrado y delectación, pero que he vuelto a leer al cabo de los años y todavía no me he repuesto del traumatismo mental que me han causado.

—**Permiso concedido, dada la gravedad del caso [risas].**

—Uno de esos libros fue *“El dogma de Cristo”*, de Fromm; un libro no muy antiguo, porque creo fue escrito en los años sesenta del siglo pasado. Y lo que encontré en sus páginas, en esta segunda lectura, independientemente de la línea de su discurso, fue la lamentable influencia del cristianismo de Kautsky, indudable, omnipresente y abrumadora; era la base de este librito. Otra relectura fue esa recopilación de textos de Freud publicada en español, en 1970, bajo el título *“Escritos sobre judaísmo y antisemitismo”*, con un resultado negativo similar, aunque dentro de otro orden temático. Pasados los años, he llegado a la conclusión que estos libros, rematadamente malos, equivocados y dañinos, son las típicas obras que se eternizan en las librerías por el prestigio de autor, y no por otros motivos.

—**¿Y quienes son esos autores que, según usted, sí han conocido o se han aproximado a la genuina realidad del cristianismo helenístico?**

—Son todos ellos de la misma generación, anterior a la Segunda Guerra Mun-

dial; y, por lo tanto, con obras publicadas en la primera mitad del siglo veinte. Voy a citarle a uno de los más importantes, desde mi punto de vista; pues se trata de una intachable figura académica. Me refiero al filólogo y filósofo alemán Werner Jaeger, que fue uno de los primeros en presentar al orfismo como base y antesala del cristianismo en algunos aspectos. En la misma línea y nivel de excelencia, pero algo posterior, encontramos al también filólogo y filósofo británico William K. C. Guthrie, quien hizo del orfismo y de la religión griega una de sus especialidades. Y otras figuras académicas importantes, desde mi punto de vista, fueron también Arthur Drews y Walter Bauer; todos ellos referentes destacados de mi bibliografía y cabezas visibles de una larga pléyade de profesores de la época que se aproximaron bastante certeramente a la realidad del fenómeno cristiano.

— Todos ellos son autores relacionados, de una manera u otra, con la filosofía.

— En efecto... Por otra parte, y entre los filósofos consagrados del mundo contemporáneo yo destacaría, en primer lugar, al ateo Friedrich Nietzsche, que descubrió el trasfondo platónico de los primitivos cristianismos; al ateo Bertrand Russell, que supo situar en su verdadero contexto los textos intertestamentarios helenísticos; y finalmente al ateo Ortega y Gasset, quien mantuvo una reserva absoluta sobre estos asuntos, pero pidió repetidamente con su soterrada ironía que alguien le explicase cuál era el sistema de ideas que regía el primitivo cristianismo.

— Bueno, Eliseo, por lo que leí en su libro “Sacrificio y drama del Rey Sagrado”, creo que está haciendo planteamientos un tanto retóricos para decirnos que Don José Ortega encendió una vela dentro de su cabeza; que, de alguna manera, le sirvió de inspiración.

— Claro... Y esto es muy cierto. Tenga en cuenta que no le hablo de oídas. Le hablo de autores cuyas obras he leído y estudiado. Y, por supuesto, “Don José Ortega”, como usted lo llama, es un autor muy importante en mi biografía, cuya filosofía perspectivista se encuentra en la base de mi materialismo cultural. Y sí... Ciertamente encendió una vela en mi cabeza cuando, siendo todavía muy joven, yo leía “*Historia como sistema*”. En esta obra se lamentaba Ortega de que nadie, hasta esa fecha, hubiese investigado nada sobre el cristianismo desde la perspectiva de la historia de las ideas. Esto, en efecto, lo conté en el prefacio del libro que usted cita. Y debo repetir lo que dije en aquella ocasión: que Ortega se llevaría las manos a la cabeza al comprobar que han pasado más de cien años desde aquel escrito, y yo no conozco un solo caso, aparte de mis libros, que haya convertido en realidad aquella esperanza orteguiana. Esa “vela” de la que usted habla ha permanecido encendida a lo

largo de toda mi vida... Y, como ejemplo de lo que digo, ahí tiene usted mis dos trabajos sobre los orígenes del cristianismo, “*Sacrificio y drama*” y “*El Mito Cristiano*”.

—¿Y esos autores confesionales que usted aprecia y valora, más allá de su ateísmo y de sus convicciones personales?

—Si le parece, vamos a hablar antes de otro grupo de autores ignorados y olvidados, ajenos a las bibliografías académicas. Pues he de reconocer que, fuera del mundo estrictamente académico, ha habido gente que se encuentra en mis antípodas gnoseológicas, pero que hicieron interpretaciones realmente certeras y verosímiles a lo largo de la segunda mitad del diecinueve y las primeras décadas del veinte. Me refiero a todos aquellos visionarios e iluminados de las sociedades teosóficas y de la Fraternidad Blanca, entre los que destacaron Helena Blavatsky, Annie Besant y Rudolf Steiner. Este último, por ejemplo, tiene una excelente obra que recomiendo a los jóvenes investigadores como antídoto desintoxicante y revulsivo contra los prejuicios académicos y eclesiásticos. Su título es “*El cristianismo como hecho místico y los misterios de la anti-güedad*”. Y no hay que avergonzarse de estas recomendaciones... Albert Einstein parece ser que tenía como libro de cabecera “*La doctrina secreta*” de Madame Blavatsky.

—Le preguntaba también por esos autores confesionales que nos acercan a la realidad del cristianismo primitivo, según su punto de vista.

—Yo creo que esto es algo conocido de la gente que ha leído y conoce mis libros. En este sentido, resulta casi un tópico de mi bibliografía hablar de Wilhelm Bousset, de R. A. Reitzenstein, de Alfred Loisy o de Rudolf Bultmann. Pero he de señalar que se olvida muy frecuentemente al jesuita Antonio Orbe, concretamente sus “*Estudios sobre la teología cristiana primitiva*” y los dos volúmenes de su “*Cristología gnóstica*”. Orbe es un autor español importantísimo, muy citado en Francia, Alemania y Estados Unidos, y completamente ignorado en España e Hispano-América.

—Bueno, en fin, Eliseo... Yo supongo que, entre los trabajos académicos actuales, habrá autores que hayan ofrecido soluciones verosímiles con las que llenar el vacío dejado por el abandono de ese “punto cero” del cristianismo, como usted lo llama. Autores que hayan hecho propuestas de un desarrollo del cristianismo sin la figura del carpintero-profeta galileo. Autores que, en definitiva, se hayan liberado de los arraigados prejuicios de la teología.

—Mire, creo que se refiere a esos trabajos meramente provocadores que convierten en una profesión y en un objetivo en sí mismo la negación de la realidad histórica de Jesús o Jesucristo. A mí eso me interesó hace años; pero ahora

mismo es algo que no me interesa lo más mínimo, si el asunto se plantea de forma apriorística y de manera tan prejuiciosa y preconcebida como ocurre con el Jesús de la tradición del consenso académico. Para mí eso que llaman por ahí “negacionismo”, lo mismo que el supuesto “historicismo” de Jesús, es algo que debe darse y probarse *a posteriori*, tras la construcción de una teoría verosímil del cristianismo... Pues, de lo contrario, no salimos de esa abstracta fragmentariedad, de ese carácter analítico y de ese círculo vicioso de los que se nutre y deduce conclusiones universales la consensuada y bendecida investigación que practican las universidades de todo el mundo.

— **Me refería a la investigación en general; pero usted alude a eso que denominan “mitistas”... Está claro que a usted lo le gusta que lo metan en ese saco. Esto ya lo hemos hablado.**

— Me refiero a “mitistas” y a honorables funcionarios universitarios, en uno y otro bando.

— **¿Pero qué autores rescata dentro del mundo académico tradicional? ¿Qué autores considera relevantes dentro del consenso del siglo pasado?**

— Hay autores importantes... El que niegue el “punto cero” del cristianismo eclesiástico no quiere decir que yo sea un iluminado o un visionario. Es más, yo presento todos mis trabajos en un formato estrictamente académico, y están completamente abiertos a la crítica y al debate. Por lo que debo decirle que ese mundo académico ha ofrecido en la segunda mitad del siglo veinte, donde yo sitúo ese férreo y pernicioso consenso, notables y muy positivas investigaciones. Más allá de los autores citados anteriormente, no hace falta que le haga una larga lista de autores que, desde mi punto de vista, han ofrecido soluciones positivas, porque todos ellos están en los listados de mi bibliografía. Fuera del consenso, pero dentro del mundo académico, puedo citar a Eliade, Benveniste, Mary Boyce, Walter Burkert, Karl Kerényi, Henri Frankfort, Carl G. Jung, Geo Widengren, Hans Jonas, Gilles Quispel, M.P. Nilsson, Walter Otto, Henri-Charles Puech, etc., etc. Incluso, ha habido un buen número de autores académicos sojuzgados por el consenso sobre la figura “histórica” de Jesús que han terminado siendo muy apreciados y valorados desde mi punto de vista: Martin Hengel, por ejemplo, Marcel Simon, Helmut Koester, Elaine Pagels, Paolo Sacchi, John Collins, Boyarin, Raymond Brown, Cullmann, Daniélou, Käsemann, Robert M. Grant, Díez Macho, García Bazán, Alberto Bernabé, García Martínez, etc., etc.

— **¿En qué sentido le han influido estos autores?**

— Los autores que sitúo fuera del consenso han sido, para mí, firmes soportes de los pilares de mi teoría del cristianismo. Los que incluyo en el consenso han ofrecido pistas, informaciones; me han facilitado respuestas a interrogan-

tes y a ciertas dudas en aspectos concretos... Pero he de decirle que, aun siendo importantes, muchas de las soluciones ofrecidas por estos autores, extremadamente analíticas y parciales, presentan siempre itinerarios de muy corto recorrido, cuyos caminos se estrechan a veces justo al comienzo del viaje. Frente a las investigaciones holistas y de carácter dialéctico que se hicieron en el pasado, los trabajos de finales del siglo veinte abordaron, invariablemente, investigaciones extremadamente localizadas, donde no tuvo cabida una teoría crítica del fenómeno cristiano o del conjunto de fenómenos que conforman el proceso, tal y como yo lo entiendo. La mayoría de los trabajos fueron investigaciones parciales de carácter abstracto, propias de filólogos y lingüistas, ignorantes casi siempre de formar parte su campo de investigación de un proceso de largo recorrido, que desbordaba y minimizaba en muchas ocasiones los resultados de su indudable esfuerzo.

— Compruebo, finalmente, que sigue usted obstinado en su desafío metodológico y gnoseológico al consenso académico del siglo veinte sobre la historicidad de ese “punto cero”, que usted niega radicalmente.

— Podemos llamarlo como usted quiera... Pero tenga en cuenta que ese “punto cero”, que no responde más que una idea preconcebida y a un prejuicio, es algo que invalida y estanca el desarrollo de toda posible investigación. Por lo demás, ese desafío, para mí, no representa una elección... Antes bien, creo que se trata, en parte, de la fatalidad del destino provocado por el carácter anárquico de mis neuronas. Nunca me he conformado con la idea de ser la oveja negra [risas].

— Compruebo que sus aspiraciones son grandes [risas].

— ¿Por qué conformarse con ser la oveja negra, si uno puede soñar con convertirse en el lobo del rebaño?

— Bueno, pues hasta aquí hemos llegado, Eliseo.

— Todo tiene su fin, como decía aquella vieja canción. Ha sido un gran placer, Celia. Y espero que todo esto tenga alguna utilidad.

— No lo dude... El placer ha sido mutuo.

© **Celia J. Erdozain**. Socióloga y profesora.
(Para Messidor Comunicación y Deeplomatic Recordings).
Transcripción y edición: Mara Durán.